كتاب العلم الالهي وهو مرتب على مقدمة وفيها فصول ١	الفصل الاول في ان هذا العلم اشرف العلوم ١	الفصل الثاني في انه هل للعقول تحصيل الجزم في هذا العلم ام لا ٢	الفصل الثالث في ان تحصيل هذه المعارف هل الطريق واعدام الفكر ٤	الفصل الرابع في ضبط معاقد هذا العلم ٥
الكتاب الاول في الدلائل الدالة على اثبات الاله وهو مرتب على قسمين ٥	القسم الاول في الدلائل القطعية اليقينية وفيه فصول ٥	الفصل الاول في مراتب مقدمات الدلائل ٥	الفصل الثاني في ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر الا لمرجح ٦	الفصل الثالث في تقرير ان هذه المقدمة استدلالية ٨
الفصل الرابع في ان رجحان الممكن لا يتوقف على المرجح ٨	الفصل الخامس في تقرير الجواب عن الشبهات المذكورة ١٢	الفصل السادس في ايراد سؤالين اخرين على ان الممكن لا بد من مرجح ١٣	الفصل السابع في بيان ان هذا البرهان لا يتم على اصول الحكماء ١٥	الفصل الثامن في ايراد هذا البرهان على وجه آخر ١٥
الفصل التاسع في اقامة البرهان على بطلان الدور ١٥	الفصل العاشر في اقامة البرهان على بطلان التسلسل ١٦	الفصل الحادي عشر في ابطال التسلسل بطريق آخر ١٨	الفصل الثاني عشر في ايراد سؤال على الدليل المذكور ١٩	الفصل الثالث عشر في شبهات من يقدح في اثبات الواجب ٢٠
الفصل الرابع عشر في بيان ان العالم ليس بواجب لذاته ٢٠	الفصل الخامس عشر في اثبات اله العالم عز وجل ٢١	الفصل السادس عشر في بيان كيفية الاستدلال بامكان الصفات ٢٢	الفصل السابع عشر في تعديل الدلائل المستنبطة من امكان الصفات ٢٣	الفصل الثامن عشر في بيان العلم بوجود الاله جل شانه ٢٥
الفصل التاسع عشر في تقرير طريقة اخرى للحدوث ٢٦	الفصل العشرون في ان الاستدلال بالحدوث لا يتم الا بمنفصل ٢٦	الفصل الحادي والعشرون في العلم بالصانع بطريقة حدوث الصفات ٢٧	الفصل الثاني والعشرون في الاستدلال على الحكمة بتولد الانسان من النطفة ٢٧	الفصل الثالث والعشرون في الاستدلال على وجود الاله بحدوث الصفات ٢٩
الفصل الرابع والعشرون في تقرير طريقة اخرى في اثبات الاله ٢٩	القسم الثاني من هذا الكتاب في تفصيل الدلائل على وجود الصانع في عالم الافلاك والعناصر وفيه فصول ٣٠	الفصل الاول في بيان الاستكثار من هذه الدلائل ٣٠	الفصل الثاني في حكاية كلمات منقولة عن الاكابر ٣٠	الفصل الثالث في الدلائل التي تذكرها طوائف العالم ٣١
القسم الثالث من الكتاب في الوجوب والوجود والارادة والتعين وما يتعلق بها وفيه مسائل ٣٥	المسئلة الاولى في ان نوع الواجب الوجود ٣٥	المسئلة الثانية في ان واجب الوجود هل هو مفهوم ثبوتي ام لا ٣٥	المسئلة الثالثة في ان وجوده تعالى نفس ماهيته او زائد عليها ٣٦	المسئلة الرابعة في ان المبداء هل هو تلك الحقيقة المخصوصة ام لا ٤٠

المسئلة الخامسة في انه سبحانه يخالف جملة الممكنات لذاته المخصوصة ٤٠	المسئلة السادسة في بيان كونه تعالى قديما ازليا ٤١	المسئلة السابعة في استقصاء الكلام في حقيقة الازل والابد ٤٣	الكتاب الثاني في التنزيه على دلائل التوحيد وهو على قسمين ٤٣	القسم الاول في كونه تعالى منزها عن الحيز والجهة وفيه فصول
الفصل الاول في ان اثبات موجود ليس بجسم ولا حال فيه ليس بممتنع ٤٣	الفصل الثاني في انه لا يجب ان يكون لكل موجود نظير وشبيه ٤٦	الفصل الثالث في انه تعالى يمتنع ان يكون جسما ٤٦	الفصل الرابع في انه تعالى يمتنع ان يكون جوهرا ٤٧	الفصل الخامس في انه تعالى يمتنع ان يكون مختصا بمكان وحيز ٤٧
الفصل السادس في شبهات مثبتي الجسمية والحيز والمكان ٥١	الفصل السابع في الجواب عن تلك الشبهات ٥٢	الفصل الثامن في انه يمتنع ان يكون اله العالم هو هذا الفضاء ٥٤	الفصل التاسع في تفسير قولنا ان الله تعالى غير متناه ٥٤	الفصل العاشر في انه هل يصح ان يرى واجب الوجود ام لا ٥٥
الفصل الحادي عشر هل يمكن لنا معرفة ذاته تعالى في هذه الحياة ام لا ٥٦	الفصل الثاني عشر في تبرئة ذات الله تعالى عن الكيفيات ٥٨	الفصل الثالث عشر في انه تعالى يمتنع ان يكون حالا في غيره ٥٨	الفصل الرابع عشر في نفي الاتحاد ٥٩	الفصل الخامس عشر في بيان انه تعالى يمتنع ان يكون محلا لغيره ٥٩
الفصل السادس عشر في بيان ان اللذة والالم محالان على الله عز وجل ٦٠	الفصل السابع عشر في انه هل يصح اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى ٦١	الفصل الثامن عشر في ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد ٦١	الفصل التاسع عشر في دلائل المتكلمين على ان لا اله واحد ٦٤	الفصل العشرون في ان وحدته تعالى عين ذاته ٦٦
الكتاب الثالث في ذكر الصفات الاضافية وفيه ابواب ٦١	الباب الاول في احكام الدواعي والصوارف وفيه فصول	الفصل الاول في حد القادر ٦١	الفصل الثاني في الدواعي والصوارف ٦٧	الفصل الثالث في بيان ان لا تأثير لغير الاعتقاد والظن في الدعاء الى الفعل ٦٨
الفصل الرابع في المنفعة والمضرة والخير والشر والمصلحة والمفسدة ٦٩	الفصل الخامس في بقية الكلام في هذا الباب ٧٠	الفصل السادس في ان صدور الفعل هل يتوقف على الداعي ام لا ٧١	الفصل السابع في ان الفعل لا يصدر الا عند حصول الدواعي ٧٢	الفصل الثامن في ان عند حصول الداعي يجب صدور الفعل ٧٣
الفصل التاسع في تقسيم الداعي ٧٤	الفصل العاشر في تحقيق الكلام في الداعي ٧٥	الفصل الحادي عشر في ان العبد كيف يكون فاعلا ٧٦	الباب الثاني في الفرق بين القادر والموجب واستقصاء القول فيه ٧٦	الباب الثالث في كونه تعالى عالما وفيه فصول ٨٠

الفصل الاول في تحقيق الكلام في حقيقة العلم والادراك ٨٠	الفصل الثاني في كونه تعالى عالما على طريقة المتكلمين ٨١	الفصل الثالث في تقرير طريقة اخرى في كونه تعالى عالما ٨٢	الفصل الرابع في تقرير وجوه استدل بها الشيخ ابو علي بن سينا ٨٣	الفصل الخامس في المسائل المتفرعة على اثبات كونه تعالى عالما ٨٦
الفصل السادس في كونه تعالى عالما بالجزئيات ٨٧	الفصل السابع في كونه تعالى مريدا ٩١	الفصل الثامن في اللذة والالم ٩٢	الفصل التاسع في كونه تعالى سميعا بصيرا ٩٢	الفصل العاشر في كونه تعالى متكلما بكلام ازلي ٩٤
الفصل الحادي عشر في كونه تعالى باقيا قديما ٩٥	الفصل الثاني عشر في كونه سبحانه وتعالى حيا ٩٥	الفصل الثالث عشر في حصر صفات الله تعالى ٩٥	الفصل الرابع عشر في انه تعالى عالم لذاته ٩٥	الفصل الخامس عشر في احصاء صفات الله تعالى ٩٧
الفصل السادس عشر في ان تكوين الشيء نفس المكون او غيره ٩٧	الفصل السابع عشر في تقسيم الاسماء وفيه جميع الاسماء الذاتية والصفاتية والوجودية والجلالية والجمالية وغيرها بتفصيل معاني تلك الاسماء ٩٨	الفصل الثامن عشر في اثبات كونه تعالى حكيما ١٠٤	الفصل التاسع عشر في تقرير حكمة الله تعالى ١٠٤	الفصل العشرون في ان تحسين العقل وتقبيحه هل هو معتبر ام لا ١٠٥
الفصل الحادي والعشرون في ان التكليف ما لا يطاق واقع ١٠٧	الفصل الثاني والعشرون في فساد القول بالتحسين والتقبيح العقليين في افعاله تعالى ١٠٩	الفصل الثالث والعشرون في كلمات المعتزلة في تحسين العقل وتقبيحه ١١٢	الفصل الرابع والعشرون في الجواب عن ادلة المعتزلة في ذلك ١١٣	الكتاب الرابع في مباحث الحدوث والقدم واسرار الدهر والازل وفيه مقالات ١١٥
المقالة الاولى في المقدمات التي لا بد من تقديمها وهي ستة	المقدمة الاولى في تفسير العالم ١١٥	المقدمة الثانية في تفسير الحدوث ١١٦	المقدمة الثالثة في شرح مذاهب الناس في هذه المسئلة ١١٧	المقدمة الرابعة في ان الكتب الالهية ليس فيها تصريح لحدوث العالم بمادته وصورته معا ١١٨
المقدمة الخامسة في ان امكان وجود العالم هل له اول ام لا ١١٩	المقدمة السادسة في انا نذكر في هذا الكتاب دلائل اصحاب القدم اولا ثم نذكر دلائل الحدوث ١١٩	المقالة الثانية في تقرير الوجوه المستخرجة من الفاعلية والمؤثرية وفيها فصلان	الفصل الاول في حكاية الحجة القوية لهم في هذا الباب ١١٩	الفصل الثاني في تقرير وجوه اخرى في فاعلية المبدأ الاول ١٢٧
المقالة الثالثة في الدلائل المستنبطة من صفة القدرة ١٢٨	المقالة الرابعة في الدلائل المستنبطة من صفة الارادة ١٣٢	المقالة الخامسة في الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث ١٣٣	المقالة السادسة في الدلائل المستنبطة من صفة العلم ١٣٥	المقالة السابعة في الوجوه المستنبطة من العلة المادية ١٣٧

المقالة الثامنة في الوجوه المستنبطة من الحركة والتغير ١٣٩	المقالة التاسعة في الوجوه المستنبطة من الزمان ١٤٠	المقالة العاشرة في الوجوه المستنبطة من المكان ١٤٣	المقالة الحادية عشر في ان العالم يجب ان يكون ابديا وازليا ١٤٣	المقالة الثانية عشر في ان ازلية العالم لا تقتضي استغنائه عن السبب والمؤثر ١٤٤
القسم الثاني من هذا الكتاب في مباحث القائلين بالحدوث وفيه مقالات ١٤٦	المقالة الاولى في الدلائل المبنية على الحركة والسكون وفيها فصول	الفصل الاول في تقرير هذه الحجة ١٤٦	الفصل الثاني في ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا في الازل ١٤٧	الفصل الثالث في ان الجسم يمتنع ان يكون ساكنا في الازل ١٥٢
المقالة الثانية في تقرير دلائل اخرى في اثبات حدوث العالم ١٥٦	المقالة الثالثة في ان اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول	الفصل الاول فيما يجري مجرى المقدمة ١٥٨	الفصل الثاني في شرح منافع الشمس المنير ١٥٨	الفصل الثالث في شرح منافع القمر ١٦٠
الفصل الرابع في احوال سائر الكواكب ١٦١	الفصل الخامس في آثار حكمة الله تعالى في العالم الاسفل ١٦١	القسم الثالث من هذه المقالة في الدلائل المستنبطة من القرآن ١٦٢	المقالة الرابعة في ضبط المذاهب في الفعل والفاعل وفيه فصول	الفصل الاول في ضبط تلك المذاهب بحسب التقسيم ١٦٢
الفصل الثاني في الرد على الدهرية ١٦٣	الفصل الثالث في الكلام على القائلين بالموجب ١٦٤	الفصل الرابع في ان الصادر عن الاول ما هو ١٦٥	الفصل الخامس في ان الصادر الاول كيف صدوره ١٦٦	الفصل السادس في الرد على القائلين بوجود الالهين ١٦٧
الفصل السابع في القول بان سبب الحدوث عشق النفس على الهيولى ١٦٧	الفصل الثامن في الكلام على اهل التناسخ ١٦٩	الفصل التاسع في مذاهب القائلين بالاعواض ١٧٠	الفصل العاشر في قول من يقول ان الفاعل المختار لا يلتفت الى المصالح والمفاسد ١٧٠	الكتاب الخامس في البحث عن الزمان والمكان وفيه مقالتان
المقالة الاولى في الزمان وفيها احد عشر فصلا	الفصل الاول في تقرير دلائل القائلين بنفي الزمان ١٧٠	الفصل الثاني في ان العلم بكون المدة والزمان موجودا بديهي ١٧٢	الفصل الثالث في تقرير الدلائل الدالة على وجود الزمان ١٧٤	الفصل الرابع في البحث عن ماهية الزمان ١٧٧
الفصل الخامس فيما قيل ان الزمان كم متصل ١٧٩	الفصل السادس في تتبع آثار الاقوال في الزمان ١٨٠	الفصل السابع في تحقيق الكلام في الآن ١٨١	الفصل التاسع في شرح خواص الماضي والحاضر والمستقبل ١٨٢	الفصل العاشر في ان الزمان محدث او قديم ١٨٣

الفصل الثامن في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان

الفصل الحادي عشر في تفسير الالفاظ المذكورة في باب الزمان ١٨٤	المقالة الثانية في تحقيق القول في المكان وفيه فصول	الفصل الاول في تفصيل مذاهب الناس فيه ١٨٤	الفصل الثاني في ابطال ان الفضاء والخلاء عدم محض ونفي صرف ١٨٥	الفصل الثالث في ان المكان بعد قائم بنفسه ام لا ١٨٦
الفصل الرابع في تقرير الوجوه الدالة على ان المكان هو البعد ١٨٩	الفصل الخامس في ان الخلاء ممتنع الوقوع او ممكن الوقوع ١٩١	الفصل السادس في دلائل نفاة الخلاء والجواب عنها ١٩٣	الفصل السابع في تفاريع القول بالخلاء ١٩٥	الكتاب السادس في الهيولى وفيها مقدمة ومقالات ١٩٦
المقالة الاولى في ذاتيات الجسم وفيها فصول	الفصل الاول في حد الجسم ١٩٦	الفصل الثاني في الحد المنقول عن الفلاسفة ١٩٦	الفصل الثالث في شرح مذاهب الناس في الجزء الذي لا يتجزى ١٩٧	الفصل الرابع في اثبات الجوهر الفرد على اعتبار الحركة والزمان ١٩٨
الفصل الخامس في الادلة الدالة على اثبات الجوهر الفرد من الاصول الهندسية ٢٠١	الفصل السادس في ان الجسم لو كان قابلا للانقسامات لوجب ان يكون مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها ٢٠٣	الفصل السابع في امتناع ان يكون الجسم مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها ٢٠٥	الفصل الثامن في ذكر بقية الدلائل في اثبات الجوهر الفرد ٢٠٦	المقالة الثانية في ذكر دلائل نفاة الجوهر الفرد وفيها فصول ٢٠٧
الفصل الاول في الدلائل المفرعة على المماسة ٢٠٧	الفصل الثاني في الدلائل المذكورة في نفي الجزء على بطوء الحركة وسرعتها ٢١٠	الفصل الثالث في حكاية وجوه احتج بها من قال بالطفرة ٢١١	الفصل الرابع في انواع اخرى من الدلائل على نفي الجوهر الفرد المبنية على الحركة ٢١٢	الفصل الخامس في حكاية انواع من الدلائل لنفاة الجزء الذي لا يتجزى ٢١٤
الفصل السادس في الدلائل المستنبطة من الهندسة على نفي الجوهر الفرد ٢١٥	الفصل السابع في النظر في ان الدلائل في اثبات الدائرة والكرة هل هي صحيحة ام لا ٢١٦	الفصل الثامن في ذكر الدلائل المبنية على القول بالمثلثات والمربعات ٢١٧	الفصل التاسع في الدلائل المبنية على قسمة الزوايا ٢١٩	الفصل العاشر في الدلائل المستنبطة من قسمة الخطوط ٢٢٠
المقالة الثالثة في بقية احكام الاجسام وفيه فصول	الفصل الاول في اقامة الدلالة على تناهي الابعاد ٢٢٠	الفصل الثاني في بيان ان الاجسام متماثلة في الذات والماهية ٢٢٣	الفصل الثالث في الاعتراض على ان العالم واحد ٢٢٤	المقالة الرابعة في الهيولى الاولى وتفاريعها وفيها فصول
الفصل الاول في ان هذه الاجسام العظيمة لا بد لها من هيولى ٢٢٦	الكتاب المخصوص المشتمل على مباحث الجبر والقدر وهو كتاب في غاية الجلالة والمرتبة وفيه مسائل وابواب ٢٢٨	المسئلة الاولى في خلق الافعال وتفاصيل المذاهب في ذلك ٢٢٨	الباب الاول في ان افعال العباد كلها بتقدير الله تعالى وفيه فصول	الفصل الاول في ان العبد غير مستقل بنفسه بالفعل والترك وفيه عشرة براهين ٢٣٠

وبقية الفصول الموعودة لم توجد في النسخ الموجودة

كتاب يغني عن الرسائل المؤلفة لبعض الاكابر
دعما نقل في هذا الباب من الاكابر والاصاغر

الفصل الثاني في ان قدرة العبد غير مؤثرة في خروج شيء من العدم الى الوجود وفيه عشرة براهين ٢٣٨	الفصل الثالث في الدلائل الدالة على ان حصول الايمان والكفر بتخليق الله تعالى وفيه خمسة براهين ٢٤٢	الباب الثاني في الدلائل القرآنية على ان خالق اعمال العباد هو الله تعالى وفيه ابحاث ٢٤٣	الباب الثالث في الآثار الواردة عن السلف في هذا الباب ٢٤٧	الباب الرابع في حكاية شبه المعتزلة في هذا الباب وفيه فصلان
الفصل الاول في قولهم العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا ٢٤٨	الفصل الثاني في دلائلهم على ان العبد موجد ٢٤٨	الباب الخامس في الدلائل القرآنية التي تمسكوا بها وفيه انواع ٢٥٠	النوع الاول الاستدلال الاجمالي ٢٥٠	النوع الثاني من وجوه تمسكهم بالقرآن وفيه فصول
الفصل الاول في المباحث المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٢٥١	الفصل الثاني في المباحث الواقعة في قولنا بسم الله ٢٥١	الفصل الثالث في المباحث الواقعة في قولنا الرحمن الرحيم ٢٥٢	الفصل الرابع في قولنا الحمد لله رب العالمين ٢٥٢	الفصل الخامس في قولنا مالك يوم الدين ٢٥٢
الفصل السادس في قولنا اياك نعبد ٢٥٣	الفصل السابع في قولنا واياك نستعين ٢٥٣	الفصل الثامن في قولنا اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ٢٥٣	الفصل التاسع في قولنا غير المغضوب عليهم ولا الضالين ٢٥٣	النوع الثالث من استدلالات المعتزلة بالقرآن العظيم وفيه ابحاث لطيفة ٢٥٣
الباب السادس في تمسكات المعتزلة بالاخبار ٢٥٧	الباب السابع في الآثار المروية عن الصحابة والتابعين ٢٥٩	الباب الثامن في ان الله تعالى قد يمنع المكلف عن الايمان بالقهر والقسر ٢٦٠	فصل في بيان انه تعالى قد يضل بعض المكلفين ٢٦٠	الكتاب السابع في الارواح العالية والسافلة وفيه مقالات ٢٦١
المقالة الاولى في المقدمات وفيه فصول	الفصل الاول في تفصيل مذاهب الناس في الارواح ٢٦١	الفصل الثاني في تقسيم الارواح ٢٦٢	الفصل الثالث في شبهات المنكرين للروحانيات والجواب عنها ٢٦٣	الفصل الرابع في ثبوت هذا القسم من الموجودات ٢٦٤
المقالة الثانية في احوال النفس الانسانية وفيه فصول	الفصل الاول في تفصيل مذاهب الناس فيه ٢٦٤	الفصل الثاني في ادلة القائلين بان النفس يجب ان تكون جوهرا جسمانيا ٢٦٥	الفصل الثالث في اثبات تجرد النفس ٢٦٧	الفصل الرابع في الدلائل التي عول عليها الشيخ في اثبات تجرد النفس ٢٦٩
الفصل الخامس في الدلائل الاقناعية في تجرد النفس الناطقة ٢٧٢	الفصل السادس في الدلائل القوية في اثبات النفس ٢٧٤	الفصل السابع في الدلائل السمعية على ان النفس غير البدن ٢٧٧	المقالة الثالثة في صفات النفوس البشرية وفيها فصول	الفصل الاول في ان النفوس هل هي متحدة في الماهية ام لا ٢٨٠

الفصل الثاني في الاسباب الموجبة لاختلاف النفوس في الصفات ٢٨١	الفصل الثالث في ان النفس واحدة ٢٨١	الفصل الرابع في ان متعلق النفس هو القلب الذي هو العضو الرئيس ٢٨٢	الفصل الخامس في شبهات جالينوس والجواب عنها ٢٨٤	الفصل السادس في القول في كيفية الارواح القلبية والدماغية ٢٨٦
الفصل السابع في ان النفوس الناطقة قديمة ام محدثة ٢٨٦	الفصل الثامن في التناسخ ٢٨٨	الفصل التاسع في ان النفوس باقية بعد خراب البدن ٢٩٠	الفصل العاشر في الوجوه الاقناعية في بقاء النفس بعد البدن وفيه حكايات عجيبات ٢٩٢	الفصل الحادي عشر في بيان ان النفس لا تقبل الهلاك والعدم ٢٩٣
الفصل الثاني عشر هل توجد نفس واحدة متصرفة في بدنين وعكسه ٢٩٥	الفصل الثالث عشر في ان النفوس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات ٢٩٥	الفصل الرابع عشر في ان الموصوف بالادراكات والتحريكات والتدبيرات هو النفس ٢٩٦	الفصل الخامس عشر في ان النفس بعد مفارقة البدن تبقى مدركة للجزئيات ٢٩٧	الفصل السادس عشر في البحث عن علل النفوس الناطقة ٢٩٧
الفصل السابع عشر في ان انتفاع النفوس بالدعاء هل تفيد ام لا ٢٩٧	الفصل الثامن عشر في كيفية الانتفاع بزيارة القبور والموتى ٢٩٨	الفصل التاسع عشر في مراتب النفوس في المعارف والعلوم ٢٩٩	الفصل العشرون في نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس ٢٩٩	الفصل الحادي والعشرون في تعديد خواص النفس الانسانية ٣٠٠
الفصل الثاني والعشرون في ان اللذات الحسية ليست من الكمالات النفسية ٣٠١	الفصل الثالث والعشرون في البحث عن نفوس سائر الحيوانات ٣٠٢	المقالة الرابعة في البحث عن احوال الجن والشياطين وفيه فصول	الفصل الاول في القول بالجن والشياطين ٣٠٣	الفصل الثاني في اثبات الجن والشياطين ٣٠٤
الفصل الثالث في حقيقة الالهام والوسوسة واستقصاء القول فيه ٣٠٥	المقالة الخامسة في الارواح العالية الفلكية وفيه فصول	الفصل الاول في ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة ٣٠٦	الفصل الثاني في بيان صفة النفس الفلكية ٣٠٨	الفصل الثالث في سبب كون الافلاك متحركة بالاستدارة ٣٠٩
الفصل الرابع في تتبع المذاهب في الحركة بالاستدارة ٣١٠	الفصل الخامس في تعديد الطرق في اثبات العقول الفلكية ٣١٢	الفصل السادس في البحث عن القول بهذه العقول والنفوس ٣١٣	الفصل السابع في نقل كلام [illegible] الكلمات في الارواح الفلكية ٣١٤	الفصل الثامن في شرح صفات الملائكة على ما وجد في الكتاب الكريم وان المراد بالملائكة العقول والنفوس الفلكية ٣١٥
الكتاب الثامن من الالهيات المطالب العالية في النبوات وما يتعلق بها وهو مرتب على اقسام ٣٢٠	القسم الاول في النبوات وفيه فصول	الفصل الاول في شرح مذاهب الناس في هذا الباب ٣٢٠	الفصل الثاني في شبهات من انكر النبوات بناء على نفي التكليف ٣٠٢	الفصل الثالث في شبهات من ينكر التكليف ٣٢٢

الفصل الرابع في شبهات المنكرين للنبوات بناء على كفاية العقل في معرفة بطلان التكليف ٣٢٢	الفصل الخامس في شبهات من ينكر خرق العادات ٣٢٤	الفصل السادس في شبهات القائلين بان المعجزات لا يمكن ان تعلم انها حدثت بفعل الله وبتخليقه ام لا ٣٢٤	الفصل السابع في شبهات القائلين بان المعجزات لا تدل على صدق مدعي الرسالة ٣٢٧	الفصل الثامن في دليل من استدل بظهور المعجز على صدق المدعي ٣٢٨
الفصل التاسع في تقرير نوع آخر من الشبهات ٣٢٨	الفصل العاشر في شبهة اخرى من تلك الشبهات ٣٢٩	الفصل الحادي عشر في الطعن في التواتر ٣٢٩	الفصل الثاني عشر في شبهة من يقول ان الرسول يجب ان يكون من الملائكة ٣٣٠	الفصل الثالث عشر فيما يعرف به كون النبي مبعوثا من عند الله ٣٣٠
الفصل الرابع عشر في الشبهات المبنية على ظهور الاعمال التي تقدح في صحة النبوة ٣٣	الفصل الخامس عشر في الاشارة الى اجوبة هذه الشبهات ٣٣١	القسم الثاني من كتاب النبوة في تقرير القول بالنبوة على طريق آخر وفيه فصول	الفصل الاول في تمييز هذا الطريق عن الطريق المتقدم ٣٣٣	الفصل الثاني في ان القرآن العظيم افضل الطرق في اثبات النبوة ٣٣٤
الفصل الثالث في صفة هذه الدعوة اعني النبوة وفيه فروع ٣٣٥	الفصل الرابع في ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم افضل جميع الانبياء ٣٣٦	الفصل الخامس في ان اثبات النبوة بهذا الطريق اقوى من اثباتها بالمعجزة ٣٣٦	الفصل السادس في تقرير طريقة الفلاسفة في المعجزات ٣٣٦	الفصل السابع في قدرة الانبياء والاولياء على المعجزات والكرامات ٣٣٨
القسم الثالث من هذا الكتاب في الكلام في السحر واقسامه وفيه مقالات ٣٣٨	المقالة الاولى في تقرير الاصول المبنية على النجوم وفيه فصول	الفصل الاول في تعريف الطلسم ٣٣٨ وهنا انتهى بعض النسخ	الفصل الثاني في ان الوقوف على هذا العلم عسر جدا ٣٣٩	الفصل الثالث في الوقوف على طبائع الاجرام الفلكية ٣٤٠
	الفصل الرابع في الشرائط الكلية في هذا النوع ٣٤٠	الفصل الخامس في تلخيص الاصول المعتبرة في هذا الباب ٣٤١	القسم الرابع في معرفة طبقة الفلك ٣٤٣	

وقد رتب هذا الفهرس وكتب بقلم الفقير الى
الاء ربه ذي المواهب محمد المدعو بين اترابه
بالراغب والينا بالقاهرة
المعزية سنة ثمان
وخمسين ومائة
والف

مطالب عالية

ذكر العلامة عبد القادر بن عبد الهادي
العمري نسبا الدمشقي وطنا الشافعي مذهبا
عند مسئلة ابطال احكام النجوم من شرحه
على مناظرات الامام الرازي الذي الفه
باسم ميرزا مصطفي افندي المنفصل عن
قضاء مكة المشرفة سنة ثمان وتسعين والف
وسماه رد جدال الامام الفخر انتصارا
لعلماء ما وراء النهر ان المطالب العالية اختصرها
الامام الخونجي ونقل عنه عبارة وهي موجودة
في الورقة الاولى من الكراس السابع عشر من
هذا الكتاب فراجعها فانها نفيسة تتعلق بحركات الكواكب
كتبه الفقير ابراهيم الحلبي

هو المعز
استكتبه الفقير الى آلاء ربه ذي المواهب محمد المدعو
بين اترابه باثر راغب اوان كونه رئيسا
في الدولة العلية العثمانية المحمودية
ادام الله تعالى وابدها
وبتأييد صاحبها
ايدها

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى بالله عليما

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 669

٨١٤

٤١

RAĞIP P.
Ka. N.
804

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب العلم الالاهي وهو المسمى في لسان اليونان باثولوجيا وهو مرتب على مقدمة وكتب
اما المقدمة ففيها فصول **الفصل الاول** في بيان ان هذا العلم اشرف العلوم
على الاطلاق **اعلم** ان شرف العلم انما يظهر من وجوه **الوجه الاول** من الوجوه
الموجبة للشرف شرف الامر المبحوث عنه في ذلك العلم والمبحوث في هذا العلم هو ذات الله وصفاته
وهو اشرف الموجودات على الاطلاق ويدل عليه وجوه الاول انه غني عن الفاعل والقابل
وغيره محتاج اليه الثاني انه منزه على الاطلاق فهو غني عن الحيز والمقوم الثالث انه واجب
لذاته ليس الا هو وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج الى المؤثر فيلزم ان ما سواه
فهو محتاج اليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب ان يكون هو اشرف الموجودات الرابع انه ثبت
ان الممكن كما انه محتاج الى المؤثر حال حدوثه فهو محتاج اليه حال البقاء وكما انه محتاج اليه
في جميع اوقاته سواء كان ذلك الوقت حال الحدوث او حال البقاء وكما انه محتاج اليه في جانب
الوجود ففي جانب العدم ايضا كذلك لما ثبت ان الممكن ليس معدوما لذاته بل علة العدم
عدم العلة فثبت بما ذكرنا ان الحق تعالى اشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات الخامس
هو ان الوجود اشرف من العدم والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته ووجوده
يحمل الوجود لكل موجود بل وجوده كالمنافي للعدم واما كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن
لذاته اذا نظر اليه من حيث انه هو وجد غير موجود وكل ما سواه فانه اذا اعتبر من حيث هو حق
هو الوجود فلهذا المعنى قلنا انه حق وما سواه باطل بل الحق انه لا يليق لفظ الحق الا له ولا يليق
وصف الاعتقاد بانه حق الا باعتقاده وان كل ما سواه فهو الفنا المحض والهلاك المحض
كما قال في الكتاب الالاهي كل شيء هالك الا وجهه فثبت بهذه الاعتبارات انه تعالى اشرف
الموجودات واكمل من ان يقاس هو الى غيره فانه اشرف واكمل منه اذا ثبت هذا فنقول
من الظاهر ان شرف العلم متعلق بشرف المعلوم فلما كان شرف المعلوم اشرف كان العلم به اشرف ولما

لم يكن موجودا وهو حينئذ لا شيء هو هو

كان

كان اشرف المعلومات هو الله تعالى وجب ان يكون اشرف العلوم هو العلم به لا محالة **الوجه
الثاني** في بيان شرف العلم وشدة الحاجة اليه وكمال الانتفاع به وان اشرف العلوم بحسب
هذه الوجوه هو العلم الالاهي وذلك لان الامر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص
من الشقاوة والسعادات اما جسمانية واما روحانية وقد دلت الدلايل الفلسفية والمعالم
الحقيقية على ان السعادات الجسمانية خسيسة واقل ما فيها ان الحيوانات الخسيسة يشارك الانسان
فيها بل الاستقراء يدل على ان تلك الحيوانات الخسيسة اقوى واكمل في جلب تلك اللذات من الانسان
وايضا فالحرص والاستقراء يدل على ان الخوض في جلب تلك اللذات يجذب النفس من اعلا عالم
الارواح المقدسة الى اسفل عالم البهيمة وايضا فهذه اللذات سريعة الانقضاء والزوال واللذات
الروحانية آمنة من الزوال مصونة من الفناء وايضا فالاستكثار من اللذات الجسمانية مشهود عليه
بفطرة جميع الخلق انه خسيس وان الانسان الذي يكون كل اوقاته مصروفا الى الاكل والوقاع يكون
محكوما عليه عند كل احد بخساسة الذات ودناءة الهمة وهو على انه بهيمة محضة واما الانسان الذي
يعتقد فيه التقليل من هذه الاحوال فان طبع كل عاقل يحمله على تعظيمه والاعتراف له بعلو الدرجة
وكمال المنقبة ولذلك فان العوام من الخلق اذا اعتقدوا في انسان قلة الرغبة في الاكل والشرب
والنكاح اعتقدوا فيه كونه مستوجبا للتعظيم والخدمة وعدوا انفسهم بالنسبة اليه كالعبيد بالنسبة
الى الارباب وكل ذلك يدل على ان هذه السعادات الجسمانية خسيسة نازلة واما السعادات الروحانية
فانها باقية دائمة عالية شريفة تجذب النفس من حضيض البهيمية الى اوج الملكية ومن ظلمات عالم الاجسام
الى عالي عوالم المقدسات المطهرات فلهذه البراهين القاهرة قال في الكتاب الالاهي والباقيات الصالحات
خير عند ربك ثوابا وقال صاحب الوحي والشريعة حكاية عن رب العزة انا جليس من ذكرني فظهر بما
ذكرناه ان السعادات الروحانية افضل من السعادات الجسمانية ولا شك ان راس السعادات الروحانية ورئيسها
وزبدتها وخلاصتها معرفة المبدأ الاول ومعرفة صفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه وايضا فقد دلت الشواهد
النبوية والمعالم الحكمية على ان الجهل بهذا الباب موجب للعذاب الدائم والخسار المطلق والفوز بهذه المعرفة
موجب السعادة الابدية والسيادة السرمدية فوجب ان يكون هذا العلم راس جميع العلوم ورئيسها
واشرف اقسامها واجلها **الوجه الثالث** في بيان شرف هذا العلم ان الانسان كلما وجد
من نفسه انه كلما كان استغراقه في هذه المعارف اكمل وكان خوضه فيها اعظم واغتنامه بها اتم وانقطاعه
عما سواها اوفى كان ابتهاجه بذاته افضل وقوة روحه اكمل وفرحه بذاته اوفى وكلما كان الامر بالعكس
كانت الاحوال الروحانية والاثار النفسانية بالعكس مما ذكرناه وكل ذلك يدل على ان كل السعادات
مربوطة بهذا العلم وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الافق كما قال في الكتاب الالاهي الا بذكر الله
تطمئن القلوب **الوجه الرابع** ان المصالح المعتبرة اما مصالح المعاش او مصالح المعاد اما مصالح
المعاش فلا تنتظم الا بمعرفة المبدأ والمعاد وذلك انه لولا استقرار الشرايع الحقة لزال النظام واختلت
المصالح وحصل الهرج ولم يامن احد على روحه ومحبوبه واما مصالح المعاد فلا يتم شيء منها الا بمعرفة
الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وذلك لا يحصل الا بهذا العلم فظهر بهذه المباحث التي
قررناها ان مبدأ الخيرات ومطلع السعادات ومنبع الكرامات هو هذا العلم فمن احاط به كما ينبغي كان في اخر
مراتب الانسانية واول مراتب الملكية **الفصل الثاني** في انه هل للعقول البشرية تحصيل الجزم
واليقين في هذا العلم ام يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالاخذ بالاولى والاخلق رأيت في بعض الكتب
انه نقل عن عظماء الحكمة واساطين الفلسفة انهم قالوا الغاية القصوى في هذا الباب الاخذ بالاولى
والاخلق والتمسك بالجانب الافضل الاكمل اما الجزم المانع من النقيض فهو مما لا يمكن تحصيله في بعض مطالب
المباحث والقائلون بهذا القول احتجوا بوجوه الحجة الاولى ان اظهر المعلومات لجميع العقلاء هو علم الانسان
بذاته المخصوصة ومعرفة نفسه المخصوصة ثم هذا العلم مع انه اظهر العلوم واجلى المعارف قد بلغ في
الصعوبة والخفاء الى حيث عجزت العقول عن الوصول اليه واذا كان الحال في اظهر المعلومات كذلك فما الحال
في ابعد الاشياء عن مناسبة الامور المعلومة للخلق كيف تكون هذه الحجة انما تتم بتقرير مقدمات
المقدمة الاولى ان اظهر المعلومات لكل احد ذاته المخصوصة والذي يدل على ان الامر كذلك انه

كل من علم شيئا فلا بد وان يعلم كونه عالما بذلك الشيء وكذلك فانه يقول ادركت هذا الشيء وعلمته
ومعرفته الان علمه بكونه عالما بذلك الشيء مسبوق بعلمه بذاته المخصوصة وكذلك فانهم قالوا كل
تصديق فانه مسبوق بتصورين ومن الظاهر ان الشرط يتقدم بالرتبة على المشروط فهذا يدل
على ان علم كل احد باي معلوم كان مشروط بعلمه بذاته المخصوصة فثبت ان علم كل احد بذاته سابق
على علمه بكل ما يغاير ذاته سواء كان العلم من البديهيات الجليات او من الكسبيات والسابق على جملة
البديهيات اولى ان يكون جليا بديهيا فثبت بهذا البرهان ان علم كل احد بذاته المخصوصة اجلى العلوم
واجلاها واظهرها واقواها **المقدمة الثانية** في تقرير ان علم كل احد بذاته المخصوصة علم في
غاية الصعوبة والخفاء والذي يدل عليه ان المشار اليه لكل احد بقوله انا اما ان يكون هو هذا الهيكل
المشاهد او يكون جسما من الاجسام الموجودة في داخل هذا الهيكل او يكون صفة من صفات هذا
الهيكل او يكون جوهرا مجردا عن هذا البدن وعن علايقه وهذه الاقسام الاربعة قد حارت عقول
العقلاء فيها ودارت رؤسهم في تعيينها ومن تامل مباحث كلام النفس علم ان هذه المسئلة قد بلغت في
الصعوبة الى الغاية القصوى فثبت ان هذا العلم صعب غامض **المقدمة الثالثة** انا قد بينا
ان اظهر المعلومات هو علم كل احد بذاته المخصوصة ونفسه المعينة وبينا انه مع كونه اظهر المعلومات
فقد بلغ بها الغاية القصوى في الصعوبة والخفاء والغموض اذا ثبت هذا فنقول ان ذات الحق سبحانه مخالفة (العلم)
بالماهية والحقيقة لجميع اقسام الممكنات والمحدثات فاذا كان العلم باظهر المعلومات قد يكون في الخفاء
والغموض الى الحد الذي ذكرناه فالعلم الذي بصفات الموجود الذي لا يشابه شيئا من الممكنات ولا شيئا
من المحدثات مع انه في غاية البعد عن مناسبة المعقولات ومشابهة ما يصل اليه الفكر والذكر والوهم
والخيال لو كان صعبا عسرا كان ذلك اولى فثبت ان هذا العلم الشريف اعلا واجل من ان يحيط به
العقل احاطة تامة فلا سبيل للعقول البشرية فيها الا الاخذ بالاولى والاحق والاكمل والافضل واعلم
ان لتقرير هذه الحجة شرحا اخر وهو ان الاستقراء دل على ان اظهر المعلومات عند الخلق اشياء معدودة
مثل علم كل احد بنفسه ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجسميته ثم ان العقل اذا خاض في معرفة النفس
والجسم ومعرفة الزمان والمكان تحير ولم يقدر على الخلاص فاذا كان حاله في معرفة اظهر الاشياء كذلك
فكيف حاله في معرفة اخفى الاشياء فلنبين صحة ما ذكرناه فنقول اولها ذاته المخصوصة وقد كشفنا
حقيقة الحال فيها وثانيها علمه بالمكان والزمان فان كل احد ببديهة عقله يحكم انه كان في ذلك المكان
فانتقل منه الى مكان اخر وبقي في ذلك المكان الاول والعلم بالمكان جزء من اجزاء ذلك العلم وايضا
كل احد يحكم ببديهة عقله ان هذا الوقت الحاضر وقت كذا ثم بعده يقول انه مضى ذلك الوقت وحضر وقت
اخر والعلم بحقيقة الوقت والمدة جزء من العلم بانه مضى الوقت الاول وحضر الوقت الثاني ثم ان العقلاء كثر
رؤسهم وحارت عقولهم في معرفة حقيقة المكان والزمان اما المكان فاصحاب افلاطن وكل من كان
قبله من الحكماء المعتبرين اتفقوا على انه عبارة عن البعد الممتد واصحاب ارسطو فقد اتفقوا على انه عبارة عن
السطح المحيط وان القول بالبعد باطل وصعوبة هذه المسئلة تظهر من الخوض في مسئلة المكان والزمان
فقد حارت العقول ودارت الرؤس في معرفته واذا تاملت في مسئلة الزمان واحاط عقلك بما في المسائل
العميقة والمباحث الدقيقة علمت ان هذه المسئلة قد بلغت الى اقصى الغايات وابلغ النهايات في الصعوبة
وثالثها العلم بحقيقة الجسم وقد حارت العقلاء ايضا في انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى او ليس
الامر كذلك بل هو قابل للقسمة الى غير النهاية ومن خاض في تلك المسئلة وعرف قوة الدلايل من الجانبين
علم انه لا حاصل عند العقل الا الحيرة والدهشة والاخذ بالاولى والاحق فثبت بهذا الاستقراء ان
حاصل العقل في اظهر المعلومات ليس الا محض الحيرة والدهشة والاخذ بالاولى والاحق فما ظنك
بالعقل عند العروج الى كبرياء الله تعالى وعند ما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصفات
جلاله واكرامه من علمه وقدرته وحكمته فهذا جملة الكلام في هذا الباب ومما يزيد هذا الكلام
تقريرا ان اقوى المباحث العقلية باتفاق جمهرة العقلاء المباحث الهندسية فلنتامل في كتاب اقليدس
فنقول ان اقسام المضلعات تبتدي من المثلث وتمر الى غير النهاية ثم ان اقليدس اقام الحجة على اثبات
المثلث والمربع في المقالة الاولى ولما احتاج الى اثبات المخمس احتاج الى تقديم مقدمة عليه وهو انه عمل

مثلثا

فوق القاعدة منعطفا الى الزاوية الفوقانية ثم انه قسم كل واحدة من الزاويتين

مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين [فوق القاعدة] نصفين فبهذا الطريق قدر على عمل المخمس ثم لما اقام الدليل على
ان نصف قطر كل دايرة يساوي وتر سدس تلك الدايرة لا جرم قدر بهذا الطريق على عمل المسدس ثم انه
انتقل الى عمل شكل ذي خمسة عشر ضلعا والسبب في هذه الطفرة انه احتاج في عمل المسبع الى تقديم مثلث
يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة امثال الزاوية الفوقانية واعمال كتاب اقليدس لا يفي
باقامة البرهان على هذا المطلوب بل لا يمكن اثبات هذا المطلوب الا بقطوع المخروطات فلا جرم عجز
عنه وتركه وايضا لا يمكنه اثبات عمل المسبع الا بطريقين احدهما ان يعمل مثلثا متساوي الاضلاع ثم يقسم
كل واحد من زواياه الثلاث بثلاثة اقسام متساوية وقد بينا ان هذا لا يتم الا بقطوع المخروطات والطريق
الثاني ان يعمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين فوق القاعدة اربعة امثال الزاوية الفوقانية وهو عاجز
عنه واما الشكل الذي يحيط به احد عشر ضلعا فهو انما يتم بتقديم عمل مثلث يساوي كل واحدة من الزاويتين
اللتين فوق القاعدة خمس مرات الزاوية الفوقانية وهو عاجز عنه وكذا القول في مضلع يحيط به ثلاثة عشر
ضلعا فانه انما يتم بعمل مثلث يساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة للزاوية الفوقانية ستة مرات
وهو عاجز عنه واما المضلع الذي يحيط به خمسة عشر ضلعا فانه قدر على عمله بمقدمات تممها في كتابه
وذلك انه اوقع في الدايرة مثلثا متساوي الاضلاع فانقسمت الدايرة بثلاثة اقسام متساوية ثم اوقع في
القسم الواحد منها نصف قطر الدايرة وهو وتر السدس ثم قسم ما بقي بنصفين بهذا الطريق فقسم كل وتر
خمسة اقسام متساوية فخرج له مضلع احاط به خمسة عشر ضلعا وعند هذا وقف عمله ولم يقدر على الزيادة
فالحاصل ان اقليدس قدر على اقامة البرهان على اثبات خمسة انواع من المضلعات المثلث والمربع والمخمس
والمسدس وذو خمسة عشر ضلعا واما بقية الاقسام التي لا نهاية لها فعجز عن بيانها وافية بتعريفها فاما اصحاب
المخروطات فقد تكلفوا طريقة في اثبات المسبع والمتسع واما البقية فقد بقيت في موقف العجز والقصور فقد
ظهر بما ذكرنا ان العقول البشرية قاصرة والافهام الانسانية غير وافية بادراك حقايق الاشياء الا في القليل القليل
من الكثير الكثير في معرض هذه المحسوسات فما ظنك بالعقل عند طلوع نور الاحدية وسطوع الاضواء الصمدية
الحجة الثانية في هذا الباب ان قوة البصر وقوة البصيرة متشابهتان متناسبتان فلنعتبر
حال القوة الباصرة ثم ننتقل منها الى اعتبار حال قوة البصيرة فنقول للقوة الباصرة مع المبصرات ثلاثة
احوال الحالة الاولى المبصرات الضعيفة الحقيرة كالذرات والهباءات والمبصرات الحقيرة الضعيفة فمن
المعلوم ان القوة الباصرة عاجزة عن ادراك امثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها ولا قادرة على ضبط تلك
المراتب الحالة الثانية المبصرات القوية القاهرة المستعلية مثل قرص الشمس عند غاية لمعانه واشراقه
فان القوة الباصرة قاصرة عن ادراكه على سبيل التمام والكمال الا ترى ان من تكلف النظر الى قرص الشمس
عند غاية لمعانه واشراقه فانه يتخيل ظلمة وسوادا في وسط قرص الشمس فكانه يتخيل ان الانوار انما تفيض
من اطراف قرص الشمس كانها طست يفيض الانوار من اطرافه فاما نفس القرص التي هي كالطست فان الانسان
يراها كالظلمة السوداء الا ان العقل السليم يحكم بان تلك الظلمة ليست حاصلة في جوهر الشمس فانه منبع الانوار
ومظهر الاضواء لكن القوة الباصرة البشرية تصير مقهورة من كمال ذلك النور فتعجز عن ادراكه فلما عجز عن
ادراكه تخيل ظلمة وسوادا ورأى النور كالامر الفايض من اطراف قرص الشمس وجوانبه الحالة الثالثة
المبصرات المعتدلة في القوة والضعف والكمال والنقصان وهو مثل الكيفيات القايمة باجسام هذا العالم فان
القوة الباصرة يمكنها الوقوف عليها والاحاطة بها والوصول الى تمام ادراكها فظهر بهذا البيان الذي قررناه
ان القوة الباصرة قاصرة عن ابصار المبصرات القاهرة وقاصرة عن ادراك المبصرات الضعيفة ايضا
ولكنها قادرة على ادراك المبصرات المتوسطة في القوة والضعف والكمال والنقصان اذا عرفت هذه المراتب
الثلاثة في قوة الابصار فاعرف مثلها في مراتب قوة البصيرة والعقل وذلك لان المعلومات على ثلاثة
اقسام احدها المعلومات الضعيفة الحقيرة وهي مثل مراتب الامزجة والتغيرات والاختلافات الحاصلة
عند درجات الاستحالات الواقعة في الاجسام الكائنة الفاسدة فان العقول البشرية لا تقوى على ادراك
تلك المراتب وضبط تلك الدرجات لانها احوال ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقراض والانقضاء في ضعفها
وحقارتها لا تقوى العقول البشرية على ادراكها على سبيل الكمال والتمام وثانيها المعلومات القاهرة
الغالبة المقدسة وهي الجواهر القدسية والماهيات المجردة عن علايق الاجسام واشرفها واعلاها هو ذات

الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كماله فهو سبحانه لغاية اشراق جلاله عجزت العقول عن ادراكه
وضعفت الاوهام والافهام عن الوصول الى مبادي اشراق كبريائه واليه الاشارة بقول صاحب الشريعة
صلوات الله عليه ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات والارض
وكان بعض الصديقين يقول سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره اذا
عرفت هذا فحينئذ صار العقل عاجزا عن ادراكه لغاية قوته وكماله واستعلائه كما ان البصر
لا يتخيل من الشمس الا السواد والظلمة ولا يتخيل فيضان النور الا من اطراف قرص الشمس فكذلك هنا
العقل اذا حاول النظر الى كبرياء جلاله غشيته سطوات الدهشة والحيرة فلا يبصر البتة شيئا بل يمكنه
ان يرى نور كرمه وفيض جوده ورحمته واصلا الى خلقه كما نرى نور قرص الشمس فائضا من الجوانب والجوانب والجوانب
وجوانبه وثالثها المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف
والحقارة ولا ينال هذه المعلومات مما يعتبر القوة العاقلة على ادراكها والاحاطة بها فظهر
بهذا الاعتبار الذي قررناه ان العقول مدهوشة والافكار مقهورة والخواطر مزجورة وحقيقة الحق
لا يمكن الوصول اليها بخطرات العقول والافكار وكبرياء الالهية يمتنع الوقوف عليها بانجذاب الاقيسة
والانظار فظهر انه لا حاصل عند العقول الا الاقرار باثبات الكمال المطلق وتنزيه النقايص باسرها
عنه على سبيل الاجمال اما على سبيل التفصيل فذلك ليس من شان القوة العقلية البشرية **الحجة
الثالثة في هذا الباب** ان العلوم اما تصورية واما تصديقية اما التصورية فنحن نجد من
انفسنا وجدانا بديهيا بعد الاختبار التام والاستقراء الكامل انه لا يمكننا ان نشير بعقولنا ووهمنا
ومالنا البتة الا الى احد انواع اربعة من التصورات احدها الماهيات التي ادركناها باحدى الحواس
الخمس وهي المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات وثانيها الماهيات التي ندركها
من نفوسنا ادراكا ضروريا كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغضب وامثالها وثالثها
الماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا كتصورنا الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان
والامتناع **والقسم الرابع** الماهيات التي يركبها العقل والخيال من البسايط اما تركيب الخيال فهو
كما اذا تصورنا بحرا من زيبق وانسانا له الف راس وكذا القول في ساير الامثلة واما تركيب العقل فهو
انا اذا قلنا شريك الاله ممتنع الوجود فهاهنا تصور العقل معنى شريك الاله يمتنع ان يحكم عليه بالامتناع
ثم العقل انما يمكنه تصور معنى شريك الاله لانه قد تصور معنى الشريك في بعض المواضع وتصور ايضا معنى
الاله في الجملة فلما حصل عنده تصور هذين الامرين لا جرم ركبهما فحصل عنده تصور معنى شريك الاله فلا
جرم قدر على ان يحكم عليه بالامتناع فنقول لما عقلنا الشريك في حق الواحد منا فهذا المعنى الذي تعقلناه
في حقنا نضيفه الى الله تعالى فنقول ثبوت شيء لله تعالى نسبته اليه كنسبة شريكنا الينا محال الوجود فثبت بهذا
البيان ان تصورات العقول البشرية لا تخرج عن هذه الاقسام الاربعة واذا كانت التصورات الحاصلة
عندنا محصورة عندنا في هذه الاقسام كانت التصديقات ايضا محصورة فيها لما ثبت ان التصديقات
مشروطة بالتصورات فثبت ان تصورات الخلق وتصديقاتهم محصورة في هذه الاقسام الاربعة واذا ظهرت
هذه المقدمة فنقول ثبت بالبرهان ان حقيقة الحق سبحانه مخالفة بجملة هذه الماهيات التي هي محسوسة لنا
وحاضرة في عقولنا حضورا بالتفصيل وانه سبحانه لا يناسب شيئا منها وهو مخالف لها باسرها مخالفة في جميع
الوجوه فانه لو شاركها في بعض الوجوه وخالفها في ساير الوجوه كان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون
حقيقته مركبة وذلك محال واذا كان كذلك وجب ان لا تكون حقيقته متصورة بوجه من الوجوه واذا لم تكن حقيقته
متصورة للخلق كان الحكم عليها بالسلب والايجاب البسيطين او المركبين ممتنعا لما ثبت ان التصديق موقوف على
التصور فالعقول قاصرة عن معرفته والادراكات عن نسبته اليه واما الغاية القصوى انا اذا تصورنا معنى
الكمال والنقصان في حق انفسنا بحسب ما يليق بنا وبحسب ما يناسبنا وجب ان نفهم معنى الكمال والنقصان
لان المطلق جزء من ماهية المقيد فبهذا الطريق يتصور معنى الكمال والنقصان واذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا
باثبات معنى الكمال له بشرط براءة ذاته المقدسة عن اللواحق اللاحقة له بسبب حصوله فينا فليس عند جملة الخلق
من معارف جلال الله الا هذا القدر فظهر بهذا البيان ان عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الالهية
الا هذه الامور المجملة المشار اليها على سبيل الاولى والاخلق واما على سبيل التفصيل فلا **الحجة الرابعة**

قاصر عن ادراك قرص الشمس لكمال نوره لا ان البصر

لهم في هذا الباب الانتقال من المعلوم الى المجهول لا يعقل الا باحد ثلاثة اوجه احدها الاستدلال
بالعلة على المعلول وثانيها الاستدلال بالمساوي على المساوي وثالثها الاستدلال بالمعلول على
العلة والطريقان الاولان في حق الحق مفقودان فبقي الطريق الثالث وهو ان يستدل من الاثر الى المؤثر
وينتقل من المخلوق الى الخالق اذا عرفت هذا فنقول النفس الناطقة الانسانية واقعة في المرتبة الاخيرة من
الموجودات المجردة المقدسة على ما سبق حقيقة هذه المعاني عند وقوفك على معرفة درجات الملائكة
واذا كان كذلك فهذه النفس الانسانية تترقى من علمها بنفسها الى علمها بعلتها ومن علمها بعلتها الى علمها بعلة
علتها وكذلك تترقى مرتبة مرتبة حتى تنتهي بالاخرة الى حضرة واجب الوجود لذاته كما قال في الكتاب الالهي وان الى
ربك المنتهى وقال الا الى الله تصير الامور وقال هو الاول والاخر فالحق هو الاول عند النزول من
الحق الى الخلق والاخر عند الصعود من الخلق الى الحق ولما كانت درجات الوسايط كثيرة ومراتبها خفية عن
العقول البشرية وكانت درجات ارباب تلك الوسايط مختلفة ومراتب اصولها وفروعها وقوتها مختلفة وكانت
قوة النفس الناطقة البشرية عند الترقي في هذه المراتب ضعيفة لا جرم بقيت اكثر النفوس البشرية في درجات
هذه المتوسطات بل نقول اكثر الخلق بقوا في حضيض عالم المحسوسات والشاذ القليل منهم تخلص من عالم
الحس مترقيا عن عالم المحسوسات الى عالم الخيالات والقليل من اصحاب الخيالات انتقل الى عالم المعقولات ثم في
عالم المعقولات مراتب الارواح المقدسة كثيرة فلا جرم اكثر العقول الفاضلة لما وصلت الى عالم انوار المعقولات
تلاشت وفنيت واضمحلت في انوار تلك الارواح المقدسة الا من ايد بقوة قاهرة ونفس الهية تترقى من زنجبيل
المزاج الى سلسبيل المشرب ومنه الى كافور رحل ثم انتقل الى الكل ووصل الى الحضرة المقدسة عن لواحق عالم
الامكان وغبار الحدوث واستسعد بقوله وسقاهم ربهم شرابا طهورا اي ذلك الشراب الطهور يطهره من
علايق الامكان والحدوث ويجلسه على عتبة الوجوب بالذات اذا عرفت ذلك ظهر ان القليل القليل من الارواح
البشرية يستعد لقبول ذرة من ذرات عالم الجلال وعنده تلويحات وتنبيهات ذكرناها في مقدمة هذا العلم
ليعلم الانسان ان القليل من مباحث هذا العالم الشريف كثير كثير بالنسبة الى الارواح ولذلك قال في الكتاب
الالهي وقليل من عبادي الشكور وقال حكاية عن ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولنكتف بهذا القدر من
البيان في هذا المقام فانه بحر لا ساحل له **الفصل الثالث** في ان تحصيل هذه المعارف
المقدسة هل الطريق اليه واحد ام اكثر من واحد اعلم انه قد انكشف لارباب البصاير ان الطريق اليه
من وجهين احدهما طريقة اصحاب النظر والاستدلال والثاني طريقة اصحاب الرياضة والمجاهدة اما
الطريق الاول فهي طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال باحوال الممكنات على اثبات وجود واجب لذاته
وذلك انه لما ثبت ان هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت ان الممكن محتاج الى المرجح وثبت ان المحدث
محتاج الى المحدث وثبت ان التسلسل والدور محالان فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات الى موجود هو واجب
الوجود لذاته واعلم ان الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا ذكر في كتاب الاشارات ان هاهنا طريقا يدل على
اثبات واجب الوجود لذاته يجب اعتبار حال الوجود من حيث انه وجود فقط ولا حاجة فيه الى اعتبار حال وجود
غيره فانا نقول لا شك ان في الوجود موجودا فنقول ذلك الموجود ان كان واجبا لذاته فهو المقصود وان كان
ممكنا لذاته فلا بد من الواجب لذاته فثبت ان اعتبار حال الوجود من حيث انه موجود يشهد بوجود موجود هو واجب
الوجود لذاته فهذا ما قاله ونرجح هذا الطريقة التي يستدل بها بامكان ما سواه على وجوده واعلم ان البحث
المستقصى على ان هذا الكلام ليس بقوي وذلك لانا اذا قلنا الموجود واجب لذاته او ممكن لذاته فان كان ممكنا
لذاته امتنع رجحان وجوده على عدمه الا لمرجح فهذا استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب فثبت انه لا سبيل
الى اثبات واجب الوجود الا بهذه المقدمة وايضا فيجب ان الطريق الذي ذكره يدل على اثبات واجب الوجود لذاته
لانه يقع الشك في ان ذلك الموجود الواجب لذاته على هو هذه الاقسام او غيرها فما لم يقم البرهان على ان هذه
الاجسام ممكنة لذواتها لم يقدر على الحكم باحتياجها في وجودها الى المدبر والمرجح فثبت بما ذكرنا ان معرفة
واجب الوجود لذاته لا تحصل الا اذا اعتبرنا احوال وجود هذه المحسوسات فاذا بينا انها ممكنة لذواتها ثم
بينا ان الممكن لذاته لا بد له من مرجح ثم بينا ان التسلسل والدور باطلان فعند ذلك يمكننا الجزم باثبات
موجود واجب الوجود لذاته فهذا حاصل الكلام في الاستدلال بوجود غير الله تعالى على وجود الله تعالى
اما الطريق الثاني وهو طريق اصحاب الرياضة فهو طريق عجيب ايده قاهر فان الانسان اذا اشتغل

بتصفية قلبه عن ذكر غير الله ودوام بلسان حال ولسان روح على ذكر الله وقع في قلبه صبر ونور وحالة قاهرة وقوة عالية وتجلى لحومة النفس انوار عالية علوية واسرار الهية وهي مقامات مالم يصل الانسان اليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل وانا انبه على مقامات لابد من الوقوف عليها ليصير ذلك التنبيه سببا للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المعتبرة في هذا الباب انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية كدرة سفلية وقد بالغنا في تقرير هذه المعاني في كتاب النفس واذا ثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في اصل الجوهر والماهية نفسا الهية قابلة للحضرة القدسية كثيرة الحب لها متوغلة في درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الاحوال الا انها تكون ضعيفة ومنها نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الالهية والنوازع الروحانية غريقة في بحر الهيولى وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في ايضاح هذه المعاني اضرب له مثلا فاقول ان الجبال الخالية عن المعادن اكثر بكثير من الجبال التي يتولد فيها المعادن ثم نقول الجبال التي يتولد فيها المعادن منها ما يتولد فيه المعدنيات الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح ومنها ما يتولد فيها المعدنيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت واللعل وغيرها ثم الاستقراء يدل على ان الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة اقل بكثير من الجبال التي يحصل فيها هذه الخسيسة ثم نقول هذه الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي الاجساد السبعة الذائبة نرى ان كل ما كان منها اخس كان معادنها اكثر وكل ما كان معادنها اشرف كان معادنها اقل وذلك لان الاستقراء يشهد بان معادن النحاس والحديد والاسرب اكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الذهب والفضة ايضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منه ذهب قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل السهل قد يوصل الى وجدان المال الكثير وبين هذين الطرفين اوساط متباينة الدرجات في القلة والكثرة ثم لا يزال يزداد الحسن والكمال حتى انه ربما انتهى الامر الى جبل يجد الانسان فيه غارا مملوءا من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لكن الارواح البشرية جارية مجرى الجبال والتلال ولكن انوار معرفة الله ومحبته جارية مجرى الذهب الابريز الخالص وكما ان اكثر جبال الدنيا وتلالها خالية عن المعادن فكذلك ارواح اكثر الخلق خالية عن الميل الى الروحانيات ثم ان هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسمانية فانه يقل انتفاعه بها كان الجبل الخالي عن المعدن لو اتعب الانسان نفسه في علاجه فانه لا يجد فيه شيئا البتة اما القسم الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما ان الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة فبعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة الكثيرة ليحصل له القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكما ان مراتب الجبال مختلفة في القلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه وكما انه لا يبعد ان يوجد في النوادر جبل مشتمل على غار مملوء ذهبا ابريزا فكذلك لا يمتنع ان يوجد في الاعصار المتباعدة انسان يكون غار روحه مملوءا من انوار جلال الله واذا وقفت على هذا المثال عرفت انه ليس كل من خاض في الرياضة وان كانت على اصعب الوجوه وجب ان يصل الى شيء وايضا فليس كل من وصل الى شيء فقد وصل الى الغاية بل الغاية في هذا الطريق ممتنعة وكما انه لا غاية لجلال الله تعالى ولعلو كبريائه فكذلك لا غاية لمراتب السعادات في هذا الباب فليكن هذا المثال نصب عينك وقاياما عن خيالك لئلا تغتر فتظن ان كل من سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا ننكر ان لتلك الرياضات اثارا من بعض الوجوه فان المواظب على العمل اثر من بعض الوجوه الا انه من الظاهر ليس التكحل في العينين كالكحل ونعم ما قال فيه الشعراء يراد من القلب نسيانكم • وتابى الطباع على الناقل • وقال ارسطاطاليس من اراد الشروع في طلب هذه المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى والمراد منه ان يبالغ الانسان في تجريد عقله عن علايق الحس

المقام الاول

والخيال فهذا ما في هذه المقدمة اما المقام الثاني فهو ان حاصل هذا الطريق اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبلة الاصلية والغريزة الفطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا انها تعلقت بهذه الابدان واستغرقت بهذه اللذات الجسمانية والطيبات الخسيسة وصار استغراقها في هذا الجانب مانعا لها من الانجذاب الى القطر الاصلي والمركز الذاتي فاذا بالغ الانسان في ازالة هذه العوارض بقيت جوهرة النفس مع لوازمها الاصلية وارتفع الغبار الحاجب والغطاء المانع فحينئذ يظهر فيه نعت جلال الله فليجتهد الانسان في هذا الباب بمقدار ما يحصل له الالتذاذ والوقوف على الذي من انوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج ويصير ذلك من اعظم الجواذب له الى الانصراف اليه والاقبال عليه واما المقام الثالث من المقامات المعتبرة في هذا الباب ان صاحب الرياضة ان كان خاليا عن طريقة النظر والاستدلال فربما لاحت له في حركات الرياضات مكاشفات نورية عالية قاهرة يتيقن بها انها احوال غايات المكاشفات وغايات الدرجات ويصير ذلك عائقا له عن الوصول الى المطلوب اما اذا كان قد مارس طريقة النظر والاستدلال وميز مقام ما يمتنع عن مقام ما لا يمتنع كان امنا من هذه المغالطة ولو اتفق لانسان انه كان جاهلا في طريق الاستدلال الفكري ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في مبدا الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الاحوال كان الانسان واصلا الى هذه المدارج والمعارج الى اقصى الغايات ونقل عن ارسطاطاليس انه قال كنت اشرب فلا اروي فلما شربت من حوض الجبروت رويت فلا اظما بعده وهذه احوال لا يشرحها المقال ولا يصل اليها الكلام ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله اعلم بالمغيبات

الفصل الرابع

في ضبط معاقد هذا العلم اعلم ان الانسان له احوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو يريد ان يعرف ان هذه الاحوال كيف كانت وذلك لا يحصل الا بان يعرف المبدأ الاول ويعرف صفاته ويعرف انه كيف صدرت عنه هذه الاشياء التي ادركناها بحواسنا ووجدناها من نفوسنا ووجدناها عقولنا ثم كونه ممكنا لذاته وهو محال وان حكمنا بكون تلك الذات المخصوصة مخالفة لجميع هذه الموجودات التي عقلناها وعرفناها بقي العقل متحيرا والها لا يهتدي الى شيء فالحاصل ان العاقل ان اثبت تلك الحقيقة على وجه يصل ادراكه اليه لم يعرفه البتة لان كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لا واجب الوجود وان اثبته بحيث يكون مخالفا لجميع هذه الحقائق فحينئذ يعجز عن معرفته من حيث هو هو واذا عجز عن معرفته وعن تصوره فكيف يمكنه ان يصفه بصفات الجلال والعظمة والتقديس وهذا موقف مبهت في معرفة الذات واما معرفة الصفات ففيها مقامان مبهتان الاول ان تلك الصفات ان كانت مغايرة للذات كانت معانيه كبيرة من ماهيات كثيرة وكل مركب ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال فان كانت الصفات عين الذات فهو ايضا مشكل لوجهين الاول ان كل واحد من ماهيات هذه الصفات قد يعرف مع الذهول عن حقيقة الذات ولو كان عين الصفة لامتنع ذلك الثاني ان لكل واحد من الصفات ماهية غير ماهية الصفة الاخرى فلو كانت الصفات عين الذات الواحدة لكان الواحد لا يكون واحدا بل ماهيات مختلفة وهو محال والمقام الثاني من المقامين المبهتين ان علم الله تعالى لابد وان يكون محيطا بالاشياء التي لا نهاية لها من الكليات والجزئيات وقدرة الله تعالى لابد وان تكون نافذة في كل الممكنات واحاطة الصفة الواحدة بامور لا نهاية لها على سبيل التفصيل مع انه لا يشغله شان عن شان امر ما وجدناه من نفوسنا وعقولنا فكان تصور ذلك هذه المعاني صعبا على العقول البشرية واما معرفة الافعال ففيه موقف حارت فيه العقول وضلت الاوهام وهو ان اسناد الاثر المعين الى المؤثر لا يتعين البتة فانه ما لم يحدث له ارادة وتغير وقت او حدوث مصلحة او زوال عائق فانه يمتنع ان يصير فاعلا بعد ان لم يكن كذلك اما القائلون بحدوث العالم فقد احتاجوا الى دفع هذه العقدة واما القائلون بقدم العالم فقد ظنوا انهم تخلصوا عن هذه العقدة وليس الامر كذلك فانه لا شك في حدوث الصور والاعراض في هذا العالم وان هذه الاحوال قد توجد بعد عدمها وتنعدم بعد وجودها فان اسندنا كل حادث الى حادث آخر من غير استنادها الى موجود قديم فهو محال فان وجب انتهاؤها واستنادها بالآخرة الى موجود هو واجب الوجود لذاته منزه عن جهات التغير فقد عاد الاشكال واعلم ان هذه الاشكالات التي ذكرناها

صدر عنه هذه الافعال فهذه مقامات ثلث وعلى طريق كل واحد منها عقبة هائلة اما معرفة الذات فهي انا لو حكمنا بكون ذاته مساوية لشيء ا صح

فههنا الغرض منها التنبيه على هذه الاشكالات واما تعريف كل واحد منها فيجي على سبيل التمام والكمال
في موضعه من هذا الكتاب ان شاء الله فهذا هو الاشارة الى معرفة الماضي واما البحث عن احوال
الحاضر فهو ان الانسان يحتاج الى ان يعرف اي الاعتقادات واي الاعمال يوجب الفوز بالسعادة
الكبيرة والدرجة العظمى واي الاعتقادات والاعمال بالضد من ذلك واما البحث عن
المستقبل فهو ان تعرف ان له معادا ثم ذلك المعاد يحتمل ان يكون روحانيا فقط او ان يكون جسمانيا
فقط او ان يحصل القسمان معا وان تعرف احوال سعادته وشقاوته وتعرف ذلك المعاد فهذا ضبط ابواب
العلم الالهي وعند هذا يظهر على سبيل الاستقراء ان هذا العلم يشتمل على عشرة اقسام **القسم
الاول** تقرير الدلايل على وجود موجود واجب الوجود لذاته **القسم الثاني** في الكلام في صفاته
السلبية وهي صفات الجلال ويدخل فيه انه مجرد مطلق منزه عن جميع علايق الكثرة وصفاته السلبية
ويلزمه كونه منزها عن الضد والند ويلزمه كونه منزها عن الجسمية والحيز والمكان **القسم الثالث**
الكلام في صفات الاكرام وهي العلم والقدرة والارادة والوحدة **القسم الرابع** الكلام في افعاله
وهو على اقسام احدها انه هل هو مريد لكونه فاعلا وجوادا او لا والثاني في الكلام في كيفية
صدور الافعال عنه ويدخل في هذا الباب ضبط مذاهب اهل العالم وايرادها في كل مذهب من
تلك المذاهب من الدلايل القاهرة ومن الشبهات الطاعنة والثالث الكلام في القضا والقدر
القسم الخامس الكلام في شرح حكمته في تخليق العالم الاعلى والاسفل تحت القوة العقلية البشرية
والتنبيه على ان الوصول الى كنه هذا الباب مما لا سبيل للخلق الى معرفته ويدخل فيه بيان ان العالم الجسماني
هل هو واحد ام لا **القسم السادس** الكلام في مراتب الارواح المقدسة وبيان درجات الملائكة
الروحانية والكروبيين على اختلاف درجاتها **القسم السابع** الكلام في حقيقة الزمان والمكان
وتفصيل القول فيهما **القسم الثامن** الكلام في النبوات وشرح حقيقتها واختلاف مذاهب
الناس فيها وتقريرها في كل واحد من تلك المذاهب من الوجوه المقوية والوجوه الطاعنة
القسم التاسع في كيفية اكتساب الصفات الفاضلة التي معها تصير النفوس من جملة السعداء
الابرار لا من زمرة الاشقياء الفجار **القسم العاشر** الكلام في المعاد الروحاني والجسماني وشرح
صفات كل واحد من هذين القسمين وههنا آخر الكلام في العلم الالهي ونسأل الله المعونة والتوفيق
في الوصول الى هذه المطالب العالية والمقاصد المقدسة بحسب القوة البشرية والطاقة الانسانية
وهذا تمام الكلام في المقدمة

الكتاب الاول

في الدلايل الدالة على اثبات الاله لهذا العالم المحسوس واثبات كونه واجب الوجود لذاته اعلم
ان هذا الكتاب مرتب على قسمين **القسم الاول** في ذكر الدلايل القطعية النفسية **والقسم الثاني**
في ذكر الدلايل الاقناعية القوية **القسم الاول** في ذكر الدلايل القطعية النفسية وفيه مقدمة
ودلالات اما المقدمة ففي بيان معاقد هذا الباب اعلم انا اذا اردنا اثبات موجود
لا نحكم بوجوده حواسنا ولا نحكم بوجوده ايضا فطرتنا وعقولنا فهذا مما لا سبيل اليه الا بطريق واحد
وهو ان نحكم عقلنا الصريح بان هذه الموجودات التي نحكم بوجودها بحسب حواسنا وعقولنا محتاجة
اما في وجودها او في صفة من صفاتها الى وجود موجود غايب عن حواسنا واوهامنا فبهذا يتمكن
العقل من اثبات ذلك الموجود الغايب اذا عرفت هذا فنقول منشأ الحاجة اما الامكان واما
الحدوث واما مجموعهما فهذه احوال ثلاثة وهي اما ان تعتبر في الذوات او في الصفات فالمجموع
طرق ستة اولها امكان الذوات وثانيها امكان الصفات وثالثها حدوث الذوات ورابعها
حدوث الصفات وخامسها مجموع الامكان والحدوث في الذوات وسادسها مجموع
الامكان والحدوث في الصفات فهذه هي الطرق التي يمكن الاستدلال بها على اثبات موجود واجب
الوجود لذاته فهذا تمام الكلام في هذه المقدمة **الفصل الاول** في مراتب
مقدمات الدلايل على الوجه المشهور عند الحكما فنقول لا بد في معرفة وجود موجود وكل
موجود اما ان تكون حقيقته مانعة من قبول العدم واما ان لا تكون والاول هو الواجب لذاته
والثاني هو الممكن لذاته فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود موجود وثبت ان كل موجود

فهو اما واجب لذاته ينتج الى الوجود اما موجود واجب لذاته واما موجود ممكن لذاته فان
كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا
بمرجح فذلك المرجح ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته اعاد التقسيم الاول فيه
فاما ان يتسلسل او يدور وهما محالان واما ان ينتهي الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب
واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات اولها ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح
وثانيها ان يقال ان هذه الحاجة حاصلة في حال الحدوث وفي حال البقاء وثالثها ان ذلك المرجح
يجب ان يكون موجودا ورابعها انه يجب ان يكون موجودا حال حصول الاثر وخامسها ان الدور
باطل وسادسها ان التسلسل باطل وعند تمام الكلام في هذه المقدمات الست يحصل الجزم بانه لا بد
من الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته وعند ذلك نعلم ان هذا العالم المحسوس محتاج في
وجوده الى وجود موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فلنشرع لتقرير كل مقدمة من هذه
المقدمات فصلا **الفصل الثاني** في بيان ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح
اعلم ان للعقلاء في هذا الموقف قولان الاول ان هذه المقدمة بديهية الثاني انها برهانية
اما القايلون بالقول الاول فقد احتجوا على صحة مذهبهم بان قالوا رايتا جمهور العقلاء مطبقين
على انهم اذا احسوا بحدوث حادث طلبوا له سببا واذا سمعوا صوتا انسان اضطروا الى العلم بحضور ذلك
الانسان واذا راوا احدوث بناء قطعوا بوجود باني بل نزيد ونقول ان هذا العلم حاصل في نفوس الاطفال
الذين لم يبلغوا الى كمال العقل وذلك لان الطفل اذا كان له مكان وموضع يختص به وهو بالتصرف
فيه فاذا وجد فيه طعاما او وضع فيه او غاب شي فيه فانه يصيح ويقول من الذي اخذه ومن الذي وضعه
وذلك يدل على ان فطرة ذلك الطفل تشهد بان الممكن لا بد له من مرجح واذا كان هذا العلم مركوزا في
نفس ذلك الطفل علمنا انه اقوى العلوم البديهية بل نقول وهذا النوع من الادراك مركوز في نفوس البهايم
وذلك لان البهيمة اذا سمعت صوت الخشبة فزعت وليس فزعها الا لان شعورها بصوت الخشبة
يقتضي شعورها بوجود الخشبة فدل هذا على ان انتقال الفطرة والنفس من الاثر الى المؤثر حاصل في
نفوس الاطفال والبهايم بل نقول وحاصل في نفوس البهايم فان قيل الكلام على ما ذكرتم من وجوه
الاول ان هذه الاعتبارات التي ذكرتم ان صحت فانها انما تدل على العلم بافتقار المحدث الى المؤثر
ولكنها لا تدل البتة على ان العلم بافتقار الممكن الى المدبر علم ضروري فاين احد الثاني على الاخر فان
قال قايل انا نجد العلم البديهي حاصلا بان الوجود والعدم لما استويا استحال رجحان احدهما على
الاخر الا لمرجح فعلمنا ان العلم البديهي كما حصل في افتقار المحدث الى المؤثر فهو ايضا حاصل في افتقار
الممكن الى المرجح فنقول في الجواب عن هذا السوال انه متى حكم الوجود والعدم لما استويا بالنسبة
اليه لم يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح انما جزم العقل به لانه متى لم يترجح احد الطرفين على الاخر
يوهم حدوث الرجحان وانه انما حصل بعد ان لم يكن فهذا الجزم انما حصل من تخيل الحدوث لا من نفس
الامكان المجرد والدليل عليه انا اذا ازلنا وهم الحدوث بالكلية واعتبرنا معنى الامكان خاليا عن
توهم الحدوث وذلك في الممكن الباقي في حال بقائه لم نجد في العقل جزما بافتقار الممكن حال بقائه الى
المؤثر بل الغالب على الاوهام استغناء الباقي في حال بقائه عن المؤثر وانه يبقى بذاته الى وقت طريان
المزيل المعدم فعلمنا ان ذلك الجزم لا يحصل الا عند حصول الحدوث او عند تخيل معنى الحدوث
واما الامكان اذا عري عن حال الحدوث فان صريح العقل لا يحكم بكونه سببا للاحتياج الى الغير
السوال الثاني على اصل الكلام ان نقول لا نسلم ان العقلاء يجزمون بافتقار الممكن
الى المرجح والذي يدل عليه وجوه الاول ان القايل بحدوث العالم اكثر عددا من القايل بقدمه
ثم انه مع كثرتهم يلتزمون انه تعالى صار فاعلا للعالم بعد ان كان فاعلا له ثم اتفقوا على انه عند هذه
الفاعلية ليس لسبب فهولاء قد اتفقوا على حصول معنى الحدوث والتجدد في هذه الصورة لا لسبب ولو كان
امتناع ذلك معلوما بالضرورة لامتنع اطباق العقلاء عليه الثاني انهم يقولون الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح وفي امثلة هذا
الباب كثيرة مشهورة فههنا اتفق الاكثرون على حصول الرجحان لا لمرجح ولو كانت هذه المقدمة

وكذلك من خير بين الشرب من قدحين من الماء متساويين فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح

معلومة الامتناع بالبديهة لما ذهب الى القول بصحتها طائفة عظيمة من العقلاء الثالث
ان طائفة عظيمة من المتكلمين ذهبوا الى ان الذوات متساوية في كونها ذوات ويدل عليه وجهان
الاول ان الذات يمكن تقسيمها الى الواجب والممكن والمجرد والمادي ومورد التقسيم مشترك بين
الاقسام الثاني انا اذا عقلنا الذوات فان عقلنا بعد ذلك كونه واجبا لذاته بقي المعتقد الاول
وان اعتقدنا كونه ممكنا زال اعتقاد كونه واجبا لذاته لكن لا يزول اعتقاد كونه ذاتا وثبت ان كونه
ذاتا قدر مشترك بين الواجب والممكن والمجرد والمادي واذا ثبت هذا فنقول ان ذات واجب الوجود ممتازة
عن سائر الذوات بقيد من القيود وكذلك ذات العقل ممتازة عن ذات الجسم بقيد من القيود اذ لو لم يحصل
امر من الامور به يحصل الامتياز لما حصل الامتياز اذا ثبت هذا فنقول ثبت ان الذوات من
حيث انها ذوات امور متساوية ثم ان كل واحد منها اختص بامر لاجله امتاز عن غيره فاختصاص كل واحد
منها بذلك المميز ان كان لامر اخر لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فوجب ان يكون ذلك
الاختصاص حاصلا لا لامر ولا لمرجح فثبت بهذا الدليل وقوع الممكن لا عن مرجح وايضا هو قول قال به
طائفة عظيمة من العقلاء وكل ذلك يبطل القول بان افتقار الممكن الى المرجح مقدمة معلومة بالبديهة
السوال الثالث انا كما رايناهم ان اكثر العقلاء اطبقوا على ان الحدوث لا بد له من محدث
والبناء لا بد له من بان فكذلك نراهم مطبقين على مقدمات اخرى مع ان المتكلمين يزعمون انها غير صحيحة
فالاول انهم كما استبعدوا حدوث البناء من غير بان فكذلك استبعدوا حدوث البناء من غير مادة سابقة
مثل ان يحدث البناء من غير سبق تراب ولا حجر ولا خشب فلو صار جزم العقلاء بافتقار البناء الى الباني حجة
لصار جزمهم بافتقار البناء الى مادة سابقة حجة في صحة هذه المقدمة الا ان المتكلمين يزعمون انه لا يحتاج
حدوث الشيء الى مادة سابقة وذلك يدل على اطباق جمهور العقلاء بحكم الفطرة الاصلية لا يدل على كون
ذلك الحكم صحيحا فان قالوا انهم مطبقون بحكم الفطرة الاصلية على افتقار البناء الى الباني وليسوا مطبقين
على افتقار البناء الى المادة السابقة بدليل ان المتكلمين خالفوهم في صحة هذه المقدمة فنقول
في الجواب عن هذا السوال انا اذا اردنا تمييز القضايا الفطرية البديهية عن غيرها فانا نعتبر في ذلك تمييز
الفطرة الاصلية التي لم تتعود المشاغبات والمحالات ولم تالف التزام المكابرات ومن المعلوم ان حكم جمهور
الخلق في احدى القضيتين مثل حكمهم في القضية الاخرى بقي ان يقال ان افتقار البناء الى المادة السابقة
يخالف فيها طائفة من المتكلمين فيقال وافتقار البناء الى الباني يخالف فيه قوم اخرون فاذا كان
طريق المخالفة من الجمع القليل قادحا في كون القضية بديهية فهذا المعنى حاصل في الطرفين وان كان
لا عبرة بموافقة اهل الجدل والشغب ومخالفتهم وانما العبرة بحكم الفطرة الاصلية والنفوس الخالية
عن النفوس الباطلة فهذا المعنى حاصل في البابين فظهر انه لا سبيل الى الفرق الثاني انا نرى العقلاء
مطبقين على ان الشيء لا يحدث الا في زمان معين غير ان المتكلمين زعموا ان حدوث الشيء لا يتوقف على
سبق زمان معين ومكان معين والا لزم القول بقدم المكان والزمان اذا ثبت هذا فنقول
اطباق العقلاء على افتقار الحادث الى الفاعل ليس اقوى عند العقل الاول من اطباقهم على افتقار الحادث
الى الزمان والمكان فان جاز التكذيب في احد البابين جاز في الباب الاخر وان وجب التصديق في احد
البابين وجب في الباب الثاني فثبت ان الفرق باطل والثالث وهو ان العقلاء يجزمون بان البناء
المعين في الدار والمدرسة لا يحصل الا من انسان يتولى اصلاح حال ذلك البناء فاما ان يحدث ذلك
البناء من غير ان يتولاه انسان فذلك مستبعد عند الكل حتى ان انسانا لو ادعى انه غاب بالامس
عن الصحراء المعينة ثم عاد اليها في اليوم الثاني فوجد الدور والبساتين قد حدثت من غير ان يحضر هناك
انسان تولى اصلاحها فان جمهور العقلاء يكذبون هذا القول فهذا الجزم حاصل في عقول الجمهور مع ان
هذا الجزم باطل عند المتكلمين فانهم يجوزون ان يخلق الله تعالى ذلك البناء ابتداء من غير واسطة
البنيان ويجوزون ايضا ان ملكا من الملائكة تولى اصلاحه او واحدا من الجن والشياطين تولى
اصلاحه فثبت بهذا ان المتكلمين اطبقوا على انه ليس كل ما يحكم به جمهور الخلق بحسب ما الهموه من الفطرة
الاصلية والغريزة السليمة وجب ان يكون ذلك الحكم حقا واذا ثبت هذا ثبت انه لا تعويل لكم على
صحة قولكم ان الحادث لا بد له من محدث الا على ان جمهور الخلق يحكمون بصحة هذه المقدمة بمقتضى

الفطرة

الفطرة الاصلية ثبت ان هذه المقدمة ضعيفة السوال الرابع ان نقول ان ما
ذكرتم يدل على ان العلم بافتقار الممكن والمحدث الى المؤثر علم ضروري فهاهنا وجوه تدل على ان هذا
العلم ليس بضروري وبيانه من وجوه الاول انا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين
وعرضنا ايضا على عقولنا ان الممكن لا بد له من مرجح وجدنا حكم العقل بالقضية الاولى اظهر من حكمه
بالثانية والتفاوت بين الحكمين في القوة يدل على ان احتمال النقيض حاصل في المرجوحة وذلك يدل
على ان هذه المرجوحة ظنية لا يقينية فان قيل لا نسلم وقوع التفاوت في جزم العقل بهاتين
القضيتين ثم الدليل عليه سلمنا انه يقع التفاوت بين هذين الحكمين في بعض الاوقات الا انه قد
يحصل التساوي بينهما في القوة في بعض الاوقات فان من سمع صوت انسان فانه يعلم بالضرورة
حصول ذلك الانسان ويكون هذا العلم مساويا في القوة للعلم بان الواحد نصف الاثنين سلمنا حصول
التفاوت مطلقا ولكن لا نسلم ان ذلك التفاوت عائد الى التصديق بل هو عائد الى التصور وبيانه
ان التصديق يتوقف على تصور طرفي القضية وتصورات قولنا الواحد نصف الاثنين تصورات جلية غنية
عن التعريف بخلاف قولنا الممكن يفتقر الى المؤثر فان هذا التصديق يتوقف على تصور ماهية الممكن وعلى
تصور ماهية الافتقار وعلى تصور ماهية المؤثر وهذه الامور الثلاثة تصوراتها تصورات غامضة خفية
فالتفاوت الحاصل في عقول الخلق بين هذين الحكمين انما وقع بسبب حصول التفاوت بين تصوراتها
فاما ان يقال ان ذلك التفاوت وقع في نفس تلك التصديقات فهذا ممنوع ثم الدليل عليه سلمنا
حصول التفاوت بين التصديقات فلم قلتم انه لما كان احد التصديقين اقوى من الثاني لزم كون
التصديق المرجوح ظنيا ويمتنع كونه يقينيا وما الدليل على ان الامر كذلك والجواب اما قوله لا
نسلم وقوع التفاوت بين حكمنا بان الواحد نصف الاثنين وبين حكمنا بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على
الاخر الا لمرجح فنقول هذا التفاوت معلوم ببديهة العقل فانكاره انكار للبديهي ولو جاز لكم
ان تصروا على هذا الانكار على سبيل المكابرة جاز لغيركم ان يقول الاجد من نفسي جزم العقل بان المحدث
لا بد له من محدث وبالجملة فالاصل المعتبر في الفرق بين البديهيات وبين غيرها ما يجده العقلاء من
نفوسهم وعقولهم وجدانا ظاهرا جليا فان فتحتم باب الانكار على سبيل المكابرة انفتحت تلك الابواب في الكل
وحينئذ يفسد الكل واما الجواب عن السوال الثاني وهو ان العقل وان حكم بحصول التفاوت في بعض
الاوقات فقد يحكم بينهما بالاستواء في سائر الاوقات فنقول ان وقوع التفاوت في بعض الصور يكفي
في القدح اما حصول المساواة في الصور الكثيرة فانه لا يفيد الصحة وبيانه وهو ان القضية البديهية
هي التي يكون تصور موضوعها ومحمولها كافيا في ايقاع ذلك التصديق وان كان الامر كذلك لامتنع خلو
حصول هذين التصورين عن حصول ذلك الجزم في التصديق وحيث خلا هذان التصوران عن الجزم
الحاصل في التصديق ولو في صورة واحدة كفى ذلك في العلم فان هذين التصورين لا يوجبان ذلك التصديق
فان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم اما وجدنا الجزم في الف صورة فانه لا يفيد البتة شيئا
لان استثناء عين التالي لا ينتج شيئا واما الجواب عن السوال الثالث فمن وجهين الاول انا
لا نسلم ان شيئا من التصورات يمكن ان يكون كسبيا وقد مر تقرير هذا الاصل في اول علم المنطق الثاني
سلمنا ان التصور يمكن ان يكون كسبيا لكنا نستحضر ماهية الممكن وماهية الاحتياج وماهية المؤثر
على اقصى الوجوه في عقولنا واذهاننا فان الممكن لا تفسير له الا الذي يقبل الوجود والعدم من
حيث هو هو او انه الذي لا يلزم من فرض وجوده ومن فرض عدمه من حيث هو هو محال والافتقار
فلا تفسير له الا انه هو الاحتياج او التوقف واما المؤثر فلا تفسير له الا الامر الذي به ولاجله
يحصل ذلك الشيء اذا عرفت هذا فنقول انا بعد استحضار هذه التصورات الثلاث في عقولنا على
اقصى الوجوه اذا نظرنا الى جزم العقل بصحة قولنا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح ثم
نظرنا الى جزم العقل بان الواحد نصف الاثنين علمنا بالضرورة ان الجزم الاول اضعف من الجزم الثاني
بكثير وهذا التفاوت ليس لاجل التفاوت في التصورات فانا في هذه الحالة فقد استحضرنا هذه
التصورات على ابلغ الوجوه فعلمنا ان هذا التفاوت انما وقع في الحكم والتصديق فاما الجواب
عن السوال الرابع وهو قوله ما الدليل على ان احد الجزمين لما كان اقوى من الثاني كان المرجوح

ظنيا لا يقينيا فنقول الدليل عليه انه يجب كون القضية المرجوحة ظنية لا يقينية وهو ان جزم
العقل بهذه القضية المرجوحة اما ان يكون مع المنع من نقيضها منعا كليا واما ان يقال المنع من
النقيض على سبيل الجزم غير حاصل فانه المنع الجازم من النقيض حاصلا من بعض الوجوه سوا كان
ذلك الاحتمال قريبا او بعيدا كان ذلك التصديق ظنا غالبا فان احتمال النقيض يوجب هذا
المعنى وحينئذ لا يكون ذلك الجزم علما او يقينا فلا يكون ظنا فهذه جملة الكلام في الجواب عن السوالات
التي اوردناها على هذا الدليل **الحجة الثانية** في بيان ان افتقار الممكن الى المرجح ليس مقدمة
بديهية انا قد ذكرنا ان جماعة عظيمة من العقلاء ذهبوا الى انه يجوز رجحان احد طرفي الممكن على
الاخر لا لمرجح ولو كانت هذه القضية بديهية لامتنع اطباق الطوائف العظيمة على انكارها
الحجة الثالثة لو كانت هذه المقدمة بديهية لكان العلم بافتقار الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر
علما بديهيا لان الامكان حاصل فيه لكن الامر ليس كذلك فان اكثر العقلاء يقولون ببطلانه
ويقولون ان تحصيل الحاصل باطل في بديهة العقل فعلمنا ان الحكم بافتقار الممكن الى المؤثر
ليس حكما بديهيا فهذا تمام الكلام في طرق السوال والاعتراض والجواب قوله في السوال
الاول ان الشبهات التي ذكرتموها انما تدل على ان العلم بافتقار المحدث الى المؤثر علم ضروري ولا يدل
على ان العلم بافتقار الممكن الى المؤثر المرجح ضروري فنقول لنا في الجواب عنه طريقان الاول
ان نقول انه لما ثبت بالوجوه المذكورة ان العلم باحتياج المحدث الى المحدث علم بديهي فنقول
انه يلزم منه كون الامكان محوجا الى المؤثر والدليل عليه انا اذا فرضنا الشي قديما ازليا
ومع كونه كذلك فانا فرضناه واجب الوجود لذاته فرفع حصول هذين الاعتقادين يستحيل منا ان
نعتقد فيه كونه محتاجا في وجوده الى مرجح ومؤثر وهذا يدل على ان منشا الحاجة اما الحدوث
واما الامكان لانا عند فرض زوال هذين المفهومين لما امتنع الحكم علينا بالحاجة ثبت ان المقتضي
للحاجة اما مجموع هذين القيدين او احدهما اذا ثبت هذا فنقول الحدوث يمتنع ان يكون علة الحاجة
وان يكون جزء العلة وان يكون شرط العلة فاذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار بقي ان المؤثر في
هذه الحاجة ليس الا الامكان فبهذا الطريق يظهر لنا ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الثاني
ان نترك الوجه الذي ذكرناه ونقول ان الممكن هو الذي يكون نسبة الوجود اليه كنسبة العدم ومتى
اعتقدنا ان نسبة الوجود ونسبة العدم اليه على السوا حكم صريح العقل بانه يمتنع رجحان احد الجانبين
على الاخر الا لامر منفصل والعلم بان الامر كذلك علم بديهي ضروري ومن انكر ذلك فقد فارق
مقتضى لسانه او يعود اليه ضميره واذا عولنا على هذا الطريق فلا حاجة بنا الى ذكر تلك الشبهات
وتقرير تلك الامثلة فهذا هو الجواب عن السوال الاول واما السوال الثاني وهو قولهم
ان العقول كما جزمت بانه لا بد للحادث من فاعل فكذلك جزمت بانه لا بد للحادث من سبق مادة ومدة
ومكان فنقول هذا السوال غير وارد على الفلاسفة فانهم يلتزمون ان الحادث كما انه لا بد له
من فاعل فكذلك لا بد له من مادة سابقة فهذا السوال غير وارد عليهم واما القايل بحدوث ومن مدة سابقة
المادة والمدة فقالوا الفرق بين البابين ظاهر اما المادة فلانه لا نزاع ان الصور والاعراض
حدثت عن محض العدم فكيف يمتنع في العقل حدوث الذوات ايضا عن محض العدم واما المدة فقالوا
لا شك ان بعض اجزائها سابق على البعض لا لاجل مدة اخرى والا لزم وقوع المدة في مدة اخرى ولزم
التسلسل وهو محال فثبت ان سبق الجزء المتقدم في المدة على الجزء المتاخر منها ليس لاجل مدة اخرى واذا
عقل هذا فلم لا يعقل سبق عدم الحادث على وجوده من غير مدة فثبت بهذين الطريقين ان صريح العقل
لا يقضي بافتقار الحادث في حدوثه الى سبق مادة ومدة لانه حكم في هاتين الصورتين بالحدوث من غير
سبق مادة ولا مدة اما في حق الفاعل فقد حكم صريح العقل بالافتقار الى الفاعل ولم يوجد شي حدث
لا عن الفاعل فظهر الفرق اما قوله في المعارضة الاولى ان جزم العقل بقولنا الواحد نصف
الاثنين اقوى من جزمه بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فالجواب الحق ان هذا
التفاوت ممنوع وذلك لان من ازال عن عقله شوائب الجدال والمنازعة في كل شي واستحضر في عقله
ان نسبة الوجود اليه كنسبة العدم اليه وانه لا رجحان لاحد الجانبين على الاخر البتة جزم جزما بديهيا

انه

انه مادام مع هذا الاستواء فانه يمتنع حصول الرجحان فان حصل الرجحان فعند زوال الاستواء وانضم الى الطرف
الراجح شي اخر واذا اعتبر العقل هذه القضية على هذا الوجه لم يبق بينها وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين تفاوت واما المعارضة الثانية وهو قوله ان جمعا من العقلاء جوزوا رجحان احد طرفي
الممكن على الاخر لا لمرجح ولو كانت هذه القضية بديهية لما اختلفوا فيها فنقول لا نسلم انهم جوزوا
رجحان الممكن لا عن موثر نعم لزمهم ذلك على بعض مذاهبهم لكن الفرق بين الالزام وبين الالتزام
معلوم واما المعارضة الثالثة وهي قولهم لو كانت هذه القضية بديهية لكان العلم بافتقار الممكن
الباقي الى المؤثر علما بديهيا وليس كذلك فنقول ان كل من تصور في الموجود الباقي كونه ممكنا
متساويا اضطر الى العلم بافتقاره الى المؤثر لاعتقاده انه لاجل كونه باقيا صار اولى بالوجود فاما اذا زال
عن قلبه هذه الشبهة وعلم انه حال البقاء بقي متساوي الطرفين كما كان حال الحدوث اضطر الى العلم بافتقاره
الى المؤثر فهذا هو الكلام في تفسير قولنا ان العلم بافتقار الممكن الى المؤثر علم بديهي **الفصل
الثالث في تقرير قول من يقول هذه المقدمة استدلالية** اعلم ان الشيخ الرئيس
ابا علي مضطرب القول في هذا الموضع وذلك انه اذا ذكر هذه المقدمة في كتبه المطولة والمختصرة فانه
يدعي اقامة البرهان على صحتها ثم انه يذكر تقسيمات طويلة خارجة عن المقصود ثم اذا انتهى الى هذا القسم
الذي هو المطلوب والمقصود فانه يدعي فيه البديهة وكل من طالع كتبه وتامل تاملا تاما عرف ان الامر
كما ذكرناه فهو في اول الامر يدعي كونها استدلالية وفي اخر الامر عند تحقيق الكلام عليه يدعي كونها
بديهية ثم رايت ابا الحسين محمد بن علي البصري وهو كان من اذكياء المعتزلة احتج على صحة هذه
المقدمة في الكتاب الذي سماه بالتصفح فقال الممكن هو الذي استوى طرفاه فلو حصل الرجحان من غير
مرجح لزم ان يحصل الرجحان حال حصول الاستواء وذلك جمع بين النقيضين وهو محال ولقايل ان
يقول هذا التناقض غير لازم وذلك لان الممكن هو الذي تكون ماهيته غير مقتضية لرجحان احد الطرفين
على الاخر فاما ان يقال ان حقيقته لا تقتضي الرجحان ثم انه حصل الرجحان لا لذاته ولا لغيره فعلى هذا التقدير لا
يلزم التناقض وكان هذا الرجل ظن ان هذا الرجحان لما لم يكن بسبب امر مغاير وجب ان يكون لذاته فحينئذ
تكون ذاته مقتضية لهذا الرجحان وهذا يناقض قولنا ان هذه الذات غير مقتضية للرجحان الا ان هذا
الكلام انما يصح لو ثبت ان حصول الرجحان اذا لم يكن لغيره وجب ان يكون لذاته وهذا انما يصح لو ثبت ان
حصول الرجحان لا لذاته ولا لغيره محال فاذا ادعى العلم البديهي بهذه المقدمة كان ذلك تركا للاستدلال
وان ادعى تقريرها بالدليل فنقول ثبت ان صحة الدليل الذي ذكرتموه موقوف على صحة هذا المطلوب
فلو وقفنا صحة هذا المطلوب على ذلك الدليل لزم الدور وانه باطل اذا عرفت هذا فنقول الذي يعول
عليه في اثبات هذا المطلوب وجوه **الاول** انا قد بينا ان العلم البديهي حاصل بافتقار المحدث
الى المؤثر وبينا ايضا ان علة تلك الحاجة اما الحدوث او الامكان او مجموعهما وبينا ايضا ان الحدوث
ليس علة بانفراده ولا شطر العلة ولا شرطها فكان ساقطا من درجة الاعتبار بالكلية فاذا سقط الحدوث
من درجة الاعتبار لم يبق الا الامكان وهذا يدل على ان علة الحاجة هي الامكان **الحجة الثانية** في تقرير
هذا المطلوب ان نقول لا شك ان الممكن هو الذي نسبة الوجود اليه كنسبة العدم اليه ومادام يبقى هذا الاستواء
فانه يمتنع حصول الرجحان لان الاستواء التام يناقض حصول الرجحان فثبت ان دخوله في الوجود موقوف
على حصول الرجحان وهذا الرجحان لما حصل بعد ان لم يكن كان امرا وجوديا والصفة الوجودية الثابتة لا بد
لها من موصوف موجود ويمتنع ان يكون الرجحان سابقا على وجود الممكن سبقا بالرتبة لكن المحل سابقا على ما
حل فيه سبقا بالرتبة فلو قلنا ان محل هذا الرجحان هو تلك الذات حال الصيرورة موجودة لزم كون هذا
الرجحان سابقا على ذلك الرجحان من حيث ان المحل سابق على الحال وذلك دور والدور باطل فثبت انه ليس
محل هذا الرجحان هو ذلك الممكن الذي هو الاثر فلا بد من شي اخر يغايره ويكون محلا لهذا الرجحان فيكون
بحيث يلزم من حصول الرجحان فيه حصول الوجود لهذا الاثر ولا نريد بالفاعل والمؤثر الا الموجود الذي من
شانه وحقيقته ما ذكرناه فثبت ان الممكن لا يمكن دخوله في الوجود الا لاجل مؤثر منفصل وذلك هو المطلوب
الحجة الثالثة لو كان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر غنيا عن المؤثر والمرجح لامتنع توقف هذا الرجحان
في موضع من المواضع على حصول المؤثر والمرجح وهذا التالي باطل فكذلك المقدم ايضا باطل اما بيان الملازمة

فهو انه لما كان ذلك الرجحان غنيا عن المؤثر امتنع افتقاره الى المؤثر في شيء من المواضع اصلا لان مقتضيات الماهيات والحقايق لا تتغير البتة فاذا كان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر غنيا عن المؤثر من حيث هو هو كان هذا الاستغنا حاصلا في جميع الصور والغني لذاته عن الشيء يمتنع ان يكون محتاجا اليه اما بيان ان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا يتوقف على حصول المؤثر فلان العلم البديهي حاصل بان حصول الكتابة في هذا الكاغد يتوقف على حصول الكاتب وعلى حضور كل ما لا بد منه في كونه كاتبا وكذلك القول في القطع والضرب والكسر وامثالها من الافعال **الحجة الرابعة** وهي انما تتم على قول القائلين بقدم المدة وتقريره ان نقول القول بقدم المدة لازم ومتى كان كذلك وجب افتقارها في وجودها الى المؤثر اما بيان انه لا بد من القول بقدم المدة فهو ان كل جزء من اجزاء المدة حادث وكل حادث فعدمه سابق على وجوده وذلك السبق امر زايد على مجرد العدم لان العدم المتاخر يشارك العدم المتقدم في مفهوم كونه عدما ويخالفه في كونه متقدما ومتاخرا وما به المشاركة غير ما به المخالفة فهذا السبق والتقدم امر زايد على مجرد العدم فيكون صفة موجودة ثم تلك القبلية ايضا حادثة فهي مسبوقة بقبلية اخرى والكلام فيها كما في الاول فهذا يوجب ان يكون كل قبل مسبوقا بقبل اخر لا الى اول فثبت بهذا الكلام ان المدة لا اول لها ثم نقول انها مركبة من اجزاء كل واحد منها ممكن لذاته والمجموع مفتقر الى تلك الاجزاء والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فمجموع المدة امر ممكن فاما ان يكون رجحان وجوده على عدمه بسبب منفصل او لا بسبب منفصل بل لمحض الاتفاق فان كان لمحض الاتفاق من غير سبب اصلا وكل ما كان لمحض الاتفاق من غير سبب اصلا لم يمتنع في العقل ان لا يوجد اصلا وعلى هذا التقدير يكون الانقطاع على المدة جايزا لكنا بينا ان الانقطاع والانتهاء عليها محال فوجب ان يقال انها واجبة الوجود لاجل وجوب سببها ولاجل وجوب علتها وهذا يدل على ان المدة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب مؤثرها واذا ثبت ان الامر كذلك في هذه الصورة وجب ان يكون في ساير الصور كذلك ضرورة ان صريح العقل يقضي باستوا كل الممكنات في هذا المعنى

الفصل الرابع

في حكاية شبهات القايلين بان رجحان الممكن لا يتوقف على المرجح **الشبهة الاولى** قالوا لو افتقر الممكن الى المؤثر لافتقر الباقي حال بقائه الى المؤثر وهذا باطل فذاك باطل بيان الشرطية ان الممكن ممكن لذاته فالشيء حال بقائه يجب ان يكون ممكنا فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر لزم حصول الحاجة الى المؤثر حال البقاء لا يقال لم لا يجوز انه حال البقاء صار الوجود اولى به من العدم ولاجل حصول هذه الاولوية يستغني عن المؤثر لانا نقول هذا التقدير باطل وذلك لان هذه الاولوية المغنية عن المؤثر اما ان يقال انها كانت حاصلة حال الحدوث او ما كانت حاصلة فان كان الاول لزم الاستغنا حال الحدوث وهو محال وان كان الثاني فحينئذ حدثت هذه الاولوية فهذا الحادث المسمى بالاولوية هو العلة لوجود الباقي حال بقائه فيكون الباقي مفتقرا حال بقائه الى هذا الشيء المسمى بالاولوية وهذه الاولوية لاجل حدوثها امر حادث تكون مفتقرة الى السبب المنفصل والمفتقر الى المفتقر الى الشيء يكون مفتقرا الى ذلك الشيء فالباقي حال بقائه يجب ان يكون مفتقرا الى السبب المنفصل فثبت بما ذكرناه انه لو افتقر الممكن الى المؤثر لافتقر الباقي حال بقائه الى المؤثر وانما قلنا ان الباقي حال بقائه لا يفتقر الى المؤثر لانا لو فرضنا مؤثرا يؤثر فيه حال بقائه فذلك المؤثر اما ان يكون له اثر او لا يكون له اثر فان لم يكن له اثر امتنع وصفه بكونه مؤثرا وان كان له اثر فذلك الاثر اما ان يكون شيئا يصدق عليه انه كان حاصلا قبل هذا التاثير او يصدق عليه ما كان حاصلا قبل هذا التاثير فان كان الاول لزم ايجاد الموجود وهو محال وان كان الثاني كان ذلك الاثر امرا يصدق عليه انه ما كان موجودا قبل ذلك الوقت وكل ما كان كذلك فهو حادث فهذا المؤثر لا اثر له الا في الحادث فلا يكون له اثر في الباقي وقد فرضناه مؤثرا في الباقي هذا خلف لا يقال لم لا يجوز ان يكون تاثيره هو ابقاء ذلك الشيء الذي كان موجودا لانا نقول بقاء ذلك الشيء اما ان يكون نفسه او غيره فان كان بقاؤه نفسه ونفسه كانت حاصلة قبل هذا الوقت فحينئذ يكون تاثير هذا المؤثر في تحصيل الحاصل وهو محال وان كان بقاؤه غيره فحينئذ يكون المستند الى المؤثر هو هذه الحالة الزائدة الحادثة فحينئذ لم يصدر عن المؤثر الا ما كان حادثا فحينئذ لا يكون لهذا المؤثر تاثير في الباقي وقد فرضناه كذلك هذا خلف **الشبهة الثانية** ان تاثير المؤثر في الاثر اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان فكان القول بالتاثير باطلا انما قلت انه يمتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر حال وجود الاثر لامتناع ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وانما قلنا انه يمتنع ان يؤثر في الاثر حال عدم الاثر لان الاثر حال عدمه باق كما كان واذا بقي الاثر كما كان على العدم

المحض

المحض والنفي الصرف فحينئذ لم يصدر عن هذا المسمى بالمؤثر اثر في هذا الوقت البتة وثبت ان الاثر ما دام يكون باقيا على عدمه فان المؤثر يمتنع كونه مؤثرا فيه واذا صار الاثر موجودا فانه يمتنع كون المؤثر مؤثرا فيه واذا كان لا واسطة بين كون الاثر موجودا وبين كونه معدوما وثبت ان القول بالتاثير ممتنع في كلا الحالين ثبت ان القول باصل التاثير محال لا يقال لم لا يجوز ان يقال انه في الزمان الاول يجعله موجودا في الزمان الثاني لانا نقول انه في الآن الاول هل صدر عنه امر ام لا فان لم يصدر عنه امر البتة كان حاله في الآن كما كان وكما انه قبل ذلك الآن صدق عليه انه ما كان مؤثرا في الاثر كذلك هنا الآن وجب ان يصدق عليه انه غير مؤثر فيه واما ان صدر عنه في الآن الاول امر فحينئذ وجد الآن فيكون ذلك الاثر وذلك الاثر موجود في ذلك الآن فيعود الالزام المذكور وهو انه يلزم ايجاد الموجود وهو محال **الشبهة الثالثة** لو صدق على الشيء كونه مفتقرا الى المؤثر ومحتاجا اليه لكان هذا الافتقار والاحتياج اما ان يكون عين ذلك الشيء المحكوم عليه بالافتقار والاحتياج واما ان يكون مغايرا له والقسمان باطلان فالقول بالافتقار والاحتياج باطل اما بيان انه يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء فلوجوه احدها انه قد نعقل ذات السما والارض مع تجويز كونهما مفتقرة محتاجة الى المؤثر والمحكوم عليه بكونه معلوما ليس عين المحكوم عليه بكونه غير معلوم وثانيها ان الجسم ذات قائمة بنفسها غير مقولة بالقياس الى الغير وذلك يوجب التغاير وثالثها انا اذا قلنا الجسم محتاج في وجوده الى الغير كان هذا الكلام قضية مفيدة وتشهد الفطرة بكون موضوعها مغايرا للذات ولو قلنا الجسم جسم لم يكن كذلك وذلك يدل على المطلوب واما بيان انه يمتنع ان يكون ذلك الاحتياج والافتقار امرا مغايرا للذات فلان ذلك المغاير اما ان يكون مفهوما عدميا او وجوديا والقسمان باطلان انما قلنا انه يمتنع كونه عدميا فلانا اذا قلنا هذا الشيء لا يفتقر الى امر ولا يحتاج اليه كان صريح العقل حاكما بان هذا المفهوم سلبي واذا كان نفي الافتقار والاحتياج مفهوما عدميا ضرورة ان احد طرفي النقيض يجب ان يكون ثبوتيا ويكون الاخر عدميا وانما قلنا انه يمتنع ان يكون المفهوم من الافتقار والاحتياج امرا ثبوتيا لوجهين الاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لانه صفة لموجود الذي يكون ممكنا لذاته والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان والثاني ايضا باطل لان الاحتياج لما كان موجودا ممكنا كان محتاجا الى الموجد فيكون حاجته الحاجة زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال الثاني ان الموصوف بهذا الافتقار والاحتياج الى الموجد اما ان يكون موجودا او لا يكون موجودا فان كان موجودا كان الموجود موصوفا بالافتقار والاحتياج الى الموجد والمؤثر فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان الافتقار والاحتياج لو حصل لكان ذلك اما عين تلك الذات واما امرا مغايرا لها والقسمان باطلان فالقول بثبوت الافتقار والاحتياج اليه باطل **الشبهة الرابعة** لو صدق على شيء كونه مفتقرا الى الموجد والمؤثر لزم كون تلك الماهية متقدمة بالرتبة على حصول هذه الحاجة وكونها متاخرة عن هذه الحاجة وذلك محال فوجب ان يكون القول بثبوت الاحتياج محالا انما قلنا انه يقتضي التقدم لوجهين الاول ان افتقاره الى المؤثر واحتياجه اليه نعت وصفة له وحكم من احكامه وصريح العقل يقضي بتقدم الموصوف على الصفة بالرتبة الثاني ان افتقار الشيء واحتياجه الى الغير نسبة مخصوصة بينه وبين ذلك الغير وتحقق النسبة بين الشيئين يتوقف على تحقق المنتسبين فوجب ان يكون الافتقار والاحتياج متاخرا بالرتبة عن تحقق الذات المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج وانما قلنا انه يقتضي التاخر وذلك لان الافتقار الى الفاعل انما حصل لان جعل الفاعل مستقرا حاصلا وكائنا واذا كان كذلك وجب ان يكون تحقق الاثر وتكونه متاخرا عن تاثير الفاعل فيه لكن تاثير الفاعل فيه متاخر عن افتقاره واحتياجه الى الفاعل والمتاخر عن الشيء متاخر عنه فثبت ان تحقق تلك الحقيقة المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج الى المؤثر يجب ان تكون متاخرة بالرتبة عن احتياجه الى المؤثر فثبت بما ذكرنا انه لو صدق على شيء كونه مفتقرا الى المؤثر ومحتاجا اليه فانه يلزم كون تلك الحقيقة متقدمة بالرتبة على حصول تلك الحاجة وكونها متاخرة عنها ومعلوم ان ذلك محال فوجب ان يكون القول بثبوت الاحتياج والافتقار باطلا محالا لا يقال لم لا يجوز ان يقال الموصوف بالافتقار والاحتياج الى المؤثر هو الماهية وهي متقدمة على حصول هذا الاحتياج والافتقار لانا نقول الماهية من حيث هي هي اما ان

امتنع ان يكون ثبوت الافتقار والحاجة مفهوما عدميا

الى التاخر

تكون مفتقرة الى المؤثر او لا تكون فان كانت مفتقرة الى المؤثر لزم تقدمها على الافتقار وتاخرها عنه على
ما بيناه فيعود الخلف وان لم تكن مفتقرة الى المؤثر كان المفتقر الى المؤثر هو الوجود او موصوفية الماهية
وعلى التقديرين فيلزم حصول التقدير والتاخر وهو محال **الشبهة الخامسة** المفتقر الى المؤثر
يمتنع ان يكون هو الماهية ويمتنع ان يكون هو الوجود ويمتنع ان يكون هو موصوفية الماهية بالوجود
واذا امتنعت الاقسام الثلاثة امتنع كون الماهية مفتقرة الى المؤثر فيفتقر في تقرير هذا الكلام الى اثبات
امور اربعة الاول قولنا انه يمتنع ان يكون المفتقر الى المؤثر هو الماهية وبيانه من وجهين
الاول ان كل ما بالغير يجب ان يرتفع عند فرض عدم ذلك الغير فلو كانت الماهية من حيث هي هي
مفتقرة الى المؤثر لزم من فرض عدم ذلك الغير بطلان الماهية من حيث هي هي لكن بطلان الماهية من حيث
هي هي محال لان السواد يمتنع ان ينقلب غير سواد والبياض يمتنع ان ينقلب غير بياض الوجه الثاني
ان المفتقر الى المؤثر ما يكون ممكنا والامكان حالة نسبية اضافية بين الماهية وبين صفة من صفاتها
لانا اذا قلنا انه كذا يمكن ان يكون كذا فهذا المعنى انما يعقل اذا كان المفهوم من الموضوع مغاير المحمول
فانه يمتنع ان يقال السواد يمكن ان يكون سوادا اما لا يمتنع ان يقال السواد يمكن ان يكون موجودا
فثبت ان الحوج الى المؤثر من حيث هو فقط فانه لا يعرض لشيء من الاحوال النسبية الاضافية فثبت
ان الامكان يمتنع كونه عارضا لحقيقته من حيث هي هي واذا كان المقتضي للحاجة ليس الا الامكان وثبت
ان الماهية من حيث هي هي يمتنع ان يعرض لها الامكان ثبت ان الماهية من حيث هي هي يمتنع كونها
محتاجة الى المؤثر اما القسم الثاني وهو ان يقال المحتاج الى المؤثر والجاعل هو الوجود فهذا ايضا
باطل لان الوجود من حيث انه وجود ماهية من الماهيات وحقيقة من الحقايق فالدليلان المذكوران
في امتناع كون الماهية مجعولة يجريان بعينهما في امتناع كون الوجود مجعولا اما القسم الثالث
وهو ان يقال المحتاج الى الفاعل والجاعل والمؤثر موصوفية الماهية بالوجود فنقول هذا ايضا
باطل من وجهين الاول ان موصوفية الماهية بالوجود ليس امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود واذا
كان كذلك امتنع الحكم عليها بكونها مجعولة لدليل ان الاول انه لو كانت موصوفية الماهية بالوجود امرا
زائدا مغايرا لها لكانت موصوفية الماهية بتلك الموصوفية مغايرا ولزم التسلسل الثاني ان هذه
الموصوفية لما لم تكن امرا ثبوتيا مغايرا فانه يمتنع القول بكونها اثر الفاعل والجاعل وذلك باطل لان ما
لا ثبوت له في نفسه كيف يعقل جعله اثر المؤثر الفاعل الوجه الثاني في ابطال قول الواقع
بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود ان يقال هذه الموصوفية اما ان تكون امرا وجوديا واما ان لا
تكون فان كان امرا وجوديا فحينئذ يكون له ماهية ويكون له وجود وحينئذ يعود التقسيم المذكور فيه
من ان الواقع بالفاعل اما ماهيته او وجوده وان لم يكن له وجود البتة استحال القول بان الواقع
بالفاعل والجاعل هو هو فثبت بما ذكرنا انه يمتنع القول بان تاثير الفاعل في الماهية ممتنع ويمتنع القول
بان تاثيره في الوجود ويمتنع القول بان تاثيره في موصوفية الماهية بالوجود واما المطلوب
الرابع وهو بيان انه لما ظهر بطلان كان القول بالتاثير والمؤثر باطل فتقريره ان ذلك الاثر لما كان
غنيا في ماهيته عن المؤثر وكان غنيا في وجوده عن المؤثر كان غنيا في اتصاف ماهيته بوجوده عن
المؤثر كانت هذه الماهية الموجودة غنية عن المؤثر والفاعل لانه متى حصلت الماهية وحصل الوجود
وحصل موصوفية الماهية بالوجود فقد حصلت الماهية الموجودة بدون هذا المؤثر وهذا الفاعل واذا كان
كذلك كانت هذه الماهية الموجودة غنية عن المؤثر وذلك هو المطلوب **الشبهة السادسة**
المحكوم عليه بالافتقار والحاجة اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا والقسمان باطلان فالقول
بالحاجة باطل اما الحصر فظاهر وانما قلنا انه يمتنع ان يكون المحكوم عليه بالافتقار والحاجة بسيطا
وذلك لان البسيط لا يعرض له الامكان لان من المعلوم بالضرورة انه يستحيل الحكم على الشيء بانه يمكن
ان يكون هو هو فيستحيل ان يقال السواد يمكن ان يكون سوادا بلى يمكن ان يقال السواد يمكن ان
يبقى ويمكن ان يحدث الا ان ذلك انما يصح لان المفهوم من السواد مغاير للمفهوم من كونه باقيا وحادثا
فاما ان يقال السواد يمكن ان يكون سوادا فهذا غير معقول فثبت ان الامكان لا يعرض البتة للحقايق
البسيطة ولما ثبت انه لا علة للحاجة الا الامكان وثبت ان حصول الامكان في البسايط ممتنع

ثبت ان حصول الحاجة في البسايط ممتنع وانما قلنا ان المحكوم عليه بالافتقار والحاجة يمتنع ان يكون
هو المركب لان المركب مركب من البسايط فاذا كان كل واحد من تلك البسايط غنيا عن الفاعل
والمؤثر ثم ثبت بمقتضى بديهة العقل ان عند حصول جميع المفردات يجب حصول المركب وعند فقدانها
او فقدان واحد منها يمتنع حصول المركب فحينئذ يلزم امتناع استناد المركبات الى الفاعل والجاعل ولا
يقال لم لا يجوز ان يقال المفتقر الى المؤثر هو هيئة التركيب لانا نقول هيئة التركيب احد اجزاء
ماهية المركب فتلك الهيئة اما ان تكون مفردة او مركبة ويعود التقسيم الاول **الشبهة السابعة**
لو اثر شيء في شيء لكان تاثير ذلك المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون نفس ذلك المؤثر والاثر او يكون
مفهوما مغايرا لهما والاقسام كلها باطلة فالقول بالتاثير باطل انما قلنا ان تاثير المؤثر في الاثر
يمتنع ان يكون عين ذات المؤثر وذات الاثر لوجوه الاول انه يمكننا ان نعقل ذات المؤثر
وذات الاثر مع الشك في ان هذه الذات هي مؤثرة في تلك الذات مثلا يعقل موجودا واجب الوجود
لذاته ويعقل ماهية هذا العالم المحسوس ثم يشك في ان هذا العالم هل وجد بتاثير ذلك الموجود الواجب
لذاته ومعلوم ان المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب ان يكون هذه المؤثرية مغايرة لذات المؤثر ولذات
الاثر الثاني ان مؤثرية الشيء في الشيء نسبة مخصوصة لاحدهما الى الاخر والنسبة بين الشيئين يتوقف تحققها
على تحقق ذات كل واحد من المنتسبين والمتوقف على الامرين مغاير لهما فمؤثرية احدى الذاتين في
الاخرى يجب ان يكون مغايرا لذات المؤثر وذات الاثر الثالث ان النار مثلا تؤثر في التسخين
والماء يؤثر في التبريد فالماء والنار يتشاركان في كون كل واحد منهما مؤثرا في اثر مخصوص والحرارة
والبرودة يتشاركان في كون كل واحد منهما اثر المؤثر مخصوص فثبت ان المشاركة في مفهوم المؤثرية
وفي مفهوم الاثرية حاصلة ولما المشاركة في خصوص ذات المؤثر وخصوص ذات الاثر غير حاصلة
فان ذات النار مخالفة لذات الماء وحقيقة الحرارة مخالفة لحقيقة البرودة واذا ثبت هذا لزم القطع بان
كون النار مؤثرة غيرها وكونها نارا غير وكذلك كون الحرارة اثر المؤثر غير وكونها حرارة غير الرابع
انا اذا قلنا قدرة الله قدرة الله فهذا كلام عبث لا يفيد فائدة واذا قلنا قدرة الله مؤثرة في وجود
العالم كان هذا الكلام مفيدا فلو كان المفهوم من كون القدرة قدرة غير المفهوم من كونها مؤثرة في وجود
العالم وجب ان لا يبقى البتة فرق بين الكلامين فظهر بهذا البرهان ان التاثير مفهوم مغاير لذات المؤثر
بقي ان نقيم البرهان على ان تاثير المؤثر في الاثر ليس عين ذات الاثر فنقول الذي يدل عليه وجوه
الاول انا اذا قلنا قدرة الله مؤثرة في وجود العالم كانت وصفنا قدرة الله بهذه المؤثرية ومعلوم
بالضرورة ان العالم ليس صفة لقدرة الله ويلزم من مجموع هاتين المقدمتين القطع بان مؤثرية قدرة الله
تعالى في العالم ليس نفس العالم الوجه الثاني في ابطال هذا الكلام انه اذا قيل لنا لم وجد العالم
كان جوابنا ان قدرة الله اقتضت ايجاد العالم فعللنا وجود العالم في الوجود بان الله تعالى اوجده فلو كان
ايجاد العالم عين العالم كان قولنا العالم انما وجد بايجاد الله معناه ان العالم انما وجد بنفسه ولو وجد
العالم بنفسه لامتنع ان يقال انه وجد بايجاد الله فثبت انا لو فسرنا باثر المؤثر في الاثر نفس وجود ذلك
الاثر لزم نفي المؤثر ونفي الاثر وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا فوجب ان يكون القول بان تاثير المؤثر
في الاثر نفس ذلك الاثر قولا باطلا الوجه الثالث في ابطال هذا الكلام انا اما ان نفسر ايجاد
الله تعالى للعالم بنفس العالم واما ان نفسره لا بنفس العالم بل بصدور العالم من قدرة الله تعالى والاول
باطل لان بتقدير ان يوجد العالم لذاته او يوجد بايجاد موجد اخر غير الله تعالى لم يصح القول بان العالم
حصل بايجاد الله تعالى فثبت ان ايجاد الله العالم لا يمكن تفسيره بنفس العالم وانما يمكن تفسيره بوقوع العالم
من قدرة الله فوجب ان يكون مفهوما ثالثا فثبت ان تاثير المؤثر في الاثر لا يجوز ان يكون نفس ذات
المؤثر ولا يجوز ان يكون نفس ذات الاثر فوجب ان يكون امرا مغايرا لهما الوجه الخامس في
بيان ان تاثير الشيء في الشيء يمتنع ان يكون غير ذات المؤثر وغير ذات الاثر وهو كون المؤثر مؤثرا في
الاثر وكون الاثر اثرا للمؤثر من مقولة المضاف واما ذات المؤثر وذات الاثر فليس كذلك لانا اذا قلنا
ان الله خلق العالم فذات المؤثر هو ذات واجب الوجود وذات الاثر هو ذات العالم فثبت بهذه البراهين
الخمسة انه لو اثر شيء في شيء لكانت مؤثرية احدهما في الاخر لا عين ذات المؤثر ولا عين ذات الاثر بل كان

مفهوما ثالثا مغايرا لهما واما القسم الثاني وهو ان يقال المفهوم من الموثرية مفهوم ثالث مغاير لذات الموثر ولذات الاثر فنقول هذا ايضا فاسد لان ذلك المفهوم المغاير اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا والقسمان باطلان وانما قلنا انه يمتنع ان يكون سلبيا لوجهين الاول ان قولنا الشي الفلاني موثر في كذا نقيض لقولنا انه ليس بموثر في كذا لكن قولنا انه ليس موثرا في كذا مفهوم سلبي لانا نعقل من قولنا الشي المعين انه لم يوثر في كذا ولم يفعل فعلا ولم يوجد ابدا الا النفي المحض والعدم الصرف واذا ثبت ان المفهوم من قولنا انه لم يوثر في كذا هو العدم المحض وجب ان يكون المفهوم من قولنا انه اثر في كذا امرا ثابتا موجودا ضرورة ان احد النقيضين لما كان سلبيا وجب كون النقيض الاخر ثابتا والثاني انا اذا قلنا الموثرية مفهوم عدمي كان المعنى انه لا وجود للموثرية ولا حصول لها ولا معنى لهذا الكلام الا التصريح بنفي الموثرية والاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الموثرية مفهوم ثبوتي لا وجود له في الاعيان وانما هو من الاعتبارات الذهنية التي لا يكون لها وجود في الاعيان والقسم الثاني باطل لان العقل اذا حكم على شي بكونه موثرا في شي اخر فهذا الحكم اما ان يكون مطابقا للاعيان واما ان لا يكون فان كان هذا الحكم الذهني مطابقا لما في الاعيان فحينئذ يكون الشي في الاعيان اثرا او موثرا او فاعلا او مفعولا وحينئذ يبطل قولهم بان هذه المفهومات اعتبارات حاصلة في الاذهان ولا وجود لها في الاعيان واما ان قلنا بان هذه الاحكام الذهنية غير مطابقة للاعيان فحينئذ يكون هذا الحكم الذهني كذبا وجهلا وحينئذ لا يكون الشي في نفس الامر اثرا ولا موثرا ولا فاعلا ولا مفعولا وذلك يوجب القول بنفي التاثير والموثر واما القسم الثاني وهو ان يقال كون الموثر موثرا وكون الاثر اثرا مفهومان مغايرة للذات وهي امور ثابتة في الاعيان فنقول هذا القسم ايضا باطل وذلك لان ذلك الامر الوجودي اما ان يكون جوهرا قايما بنفسه واما ان يكون صفة عارضة لذات الموثر ولذات الاثر والاول باطل لوجوه احدها ان الموثرية صفة لذات الموثر فالجوهر القايم بنفسه لا يكون صفة لذات الموثر وثانيها ان الموثر والاثر من مقولة المضاف والجوهر القايم بنفسه ليس كذلك وثالثها ان هذا الجوهر القايم بنفسه لو لم يكن له اثر في ذلك المفعول كان اجنبيا وان كان له فيه اثر فحينئذ يعود التقسيم المذكور في موثرية ذلك الجوهر في ذلك الاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الموثرية والاثر صفتان قايمتان بذات الموثر وبذات الاثر فهذا ايضا محال لان الصفة القايمة بالغير مفتقرة الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من موثر فهذه الموثرية مفتقرة ايضا الى موثرية فيكون تاثير ذلك الموثر في وجود هذه الموثرية مفهوما مفهوما زايدا عليها ولزم التسلسل وهو باطل لوجهين الاول البراهين الدالة على ان القول بالتسلسل باطل والثاني انه على تقدير ان يكون القول بالتسلسل صحيحا الا ان المحال لازم هنا ايضا وذلك لان المعقول من التسلسل انه يستلزم شيا ثانيا ويكون الثاني مستلزما للرابع وهكذا الى غير النهاية لكن هذا المعنى انما يتقرر عند وجود امور متلاصقة يكون كل واحد منها متصلا بالاخر الى غير النهاية الا انا اذا قلنا ان موثرية الشي في الشي صفة زايدة عليها فلا يمكنا ان نشير الى شي يتصل احدهما بالاخر الا ويكون كون احدهما مستلزما للاخر ثالثا متوسطا فهذا يقتضي ان لا يتصل شي بشي اخر البتة ٢
واذا بطل هذا بطل القول بالتسلسل فثبت ان القول بثبوت التسلسل في هذا المقام يفضي بثبوته الى عدمه فوجب ان يكون القول بثبوته باطلا فقد ظهر من جملة ما قررناه انه لو اثر شي في شي لكان تاثير ذلك الموثر في الاثر اما ان يكون عين ذات الموثر وذات الاثر واما ان يكون مفهوما مغايرا لهما وثبت ان كلا القسمين باطل فاسد فوجب ان يكون القول بثبوت الموثر والتاثير باطلا فان قال قايل ان هذا التقسيم الذي ذكرتموه قايم في مواضع قد علمت صحتها ووجودها بالضرورة فوجب ان يكون هذا التقسيم فاسدا وبيانه من وجهين الاول ان يقال لو حصلت هذه الدار وهذا الجدار في هذه الساعة لكان حصولها في هذه الساعة اما ان يكون نفس هذا الشي او نفس هذه الساعة او يكون مفهوما ثالثا مغايرا والاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بحصول هذه الدار وهذا الجدار في هذه الساعة غير وجود هذه الدار وهذا الجدار لان في الساعة لا يبقى حصوله في هذه الساعة فوجب انه لا يبقى ذاته وانما قلنا انه يمتنع ان يكون حصوله في هذه الساعة عين هذه الساعة لانه لا يمكن وجود هذه الساعة

وايضا فحصول هذا الشي في هذه الساعة

في الخارج ودون الذهن منفكا عن حصول هذا الشي في هذه الساعة من مقولة المضاف وهذه الساعة وهذا الشي ليس من مقولة المضاف وانما قلنا انه يمتنع ان يكون حصول هذا الشي في هذه الساعة مفهوما زايدا لان ذلك الزايد يكون ايضا حاصلا في تلك الساعة فيكون حصول ذلك المفهوم المغاير في تلك الساعة امرا مغايرا له ويلزم التسلسل وهو محال الوجه الثاني في بيان ان ما ذكرتموه من التقسيم باطل هو انا نشير الى جسم حاصل في مكان فنقول انه ليس حاصلا في ذلك المكان لانه لو كان حاصلا فيه فحصوله فيه اما ان يكون عين ذاته او زايدا على ذاته والاول باطل لان ذلك الزايد يكون صفة لذلك الجسم والصفة حاصلة في الموصوف فيلزم ان يكون حصول تلك الصفة في ذات الموصوف زايدا عليه ولزم التسلسل وهو محال فثبت بهذين الوجهين ان ما ذكرتموه من التقسيم قايم في امور علمنا صحتها ببديهة العقل فوجب ان يكون التقسيم الذي ذكرتموه باطلا والجواب ان نقول التقسيم الذي ذكرناه مستقيم داير بين النفي والاثبات والدلايل الدالة على ابطال كل واحد من تلك الاقسام وجوه قطعية يقينية اذا ثبت هذا فنقول هذا التقسيم الذي ذكرناه برهان صحيح بحسب الصورة وبحسب المادة فان كان البرهان الذي هذا شانه يحتمل ان يكون فاسدا فحينئذ لا يمكن الاستدلال بصحة شي من الدلايل والبينات فان تصحيح بحسب الصورة والمادة فاذا احتمل مع حصول هذين الشرطين ان يكون فاسدا فحينئذ لا يبقى الوثوق بشي من الدلايل ويسقط الاعتماد بالكلية عن جميع الدلايل ويسقط الاعتماد على الدليل الذي ذكرتموه في اثبات واجب الوجود فهذا اخر الكلام في تقرير هذه الشبهة وهي اقوى الشبهات في الحقيقة **الشبهة الثامنة** في نفي التاثير والموثر ان نقول لو كان الامكان علة للحاجة لحاجة الاثر الى الموثر لافتقر المعدوم حال عدمه الى الموثر وهذا محال وذلك محال بيان الشرطية ان المحوج الى الموثر هو الامكان الخاص لا العام لكن الامكان الخاص تعلقه بطرف الوجود مثل تعلقه بطرف العدم على السوية من غير تفاوت اصلا واذا كانت نسبة هذا الامكان الى الطرفين على السوية فان كان علة الحاجة في طرف الوجود وجب ان يكون علة الحاجة في طرف العدم والا لزم رجحان احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح وهو محال ويتقدر صحته فذلك يقدح في قولك ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فثبت انه لو كان الامكان علة الحاجة لكان المعدوم حال عدمه مفتقرا الى المرجح والموثر وانما قلنا ان هذا محال لان العدم المستمر اشارة الى النفي المحض والسلب الصرف وكونه باقيا اشارة الى ان ذلك السلب المحض نفي مستمر وكل واحد من هذين المفهومين ينافي حصول التاثير اما ان كونه سلبا محضا ينافي كونه ابدا فلان التغاير يقتضي حالة وحصول امر والنفي المحض والسلب الصرف ليس كذلك واما كونه باقيا يمنع من كونه اثر الموثر فلما بينا فيما تقدم انه لو كان الامكان محوجا الى الموثر لزم افتقار المعدوم حال بقائه الى الموثر وثبت ان هذا محال فلزم ان لا يكون الامكان علة الحاجة الى الموثر **الشبهة التاسعة** لو افتقر الممكن الى المرجح لما كان الانسان مختارا في افعاله وهذا باطل فذلك باطل بيان الشرطية ان الانسان حال كونه قادرا على الفعل اما ان يكون قادرا على الترك او لا يكون فان لم يقدر على الترك في حال الفعل فكذلك لا يقدر حال الترك على الفعل فحينئذ لا يكون البتة متمكنا من الفعل ومن الترك في شي من الاحوال فوجب ان لا يكون فاعلا مختارا واما ان كان قادرا على الترك فترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون منه او من غيره فان كان منه عاد التقسيم الاول فيه وان كان من غيره فعند حصول ذلك المرجح من ذلك الغير اما ان يكون ذلك الفعل واجبا او ممكنا او ممتنعا فان كان واجبا لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك لان فعل حصول ذلك المرجح صار صدور الفعل منه واجبا وعلى هذا التقدير لا يكون العبد متمكنا في شي من الاحوال واذا كان عند حصول ذلك المرجح يصير صدور الفعل عنه ممكنا لا واجبا فذلك باطل لوجوه قطعية يقينية سنذكرها في مسئلة القضاء والقدر فثبت بما ذكرنا انه لو توقف رجحان احد طرفي الممكن على الاخر على انضمام مرجح اليه لامتنع كون الحيوان مختارا في فعله وانما قلنا انه لا بد من الاعتراف بحصول الفاعل المختار وذلك لانا نعلم مع فقد بديهة بين كون العبد متمكنا باختياره تارة يمينا وتارة يسارا وبين كون المرتعش متحركا للاضطرار وايضا فمن رمى حجرا الى وجه انسان فانه يعرف الفرق بين حركة الحجر وبين حركة يد ذلك الرامي

فان العقلاء بين لهم عقولهم يعلمون انه لايجوز مدح ذلك الحجر وذمه في تلك الحركة وانه يحسن مدح ذلك الرامي وذمه في تلك الحركة ولو لم يكن العبد مختارا في فعله لما بقيت هذه الفرق فقد ثبت انه لو توقف رجحان احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح لزم ان لايكون العبد مختارا في فعله وثبت انه مختار في فعله فوجب ان لايفتقر الممكن الى المرجح

الشبهة العاشرة ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا لمرجح والعطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين والجايع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين وكذا القول في اشباههما من الامثلة لايقال انه ذلك الفاعل لما خصص احد الجانبين بالترجيح فذلك الترجيح والتخصيص مرجح لانا نقول انه ذلك القادر ان لم يصح منه ترجيح الجانب المرجوح على الجانب الراجح بدلا عن الترجيح فهو موجب لامختار وانه صح منه كل واحد من القسمين بدلا عن الثاني فان توقف ترجيح احد الجانبين على الاخر بلا مرجح صار موجبا وخرج عن كونه مختارا وان لم يتوقف على المرجح فقد حصل رجحان الممكن لا عن مرجح

الشبهة الحادية عشر القول بافتقار الممكن الى الموثر يقدح في كونه ممكنا فوجب ان لا يتحقق الافتقار بيان الشرطية ان الممكن ان حصل معه وجود السبب كان واجب الوقوع وان حصل معه عدم ذلك السبب كان ممتنع الوقوع فاذا كان لا واسطة بين حصول السبب وبين عدمه وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان وجب ان لايحصل الامكان اصلا فثبت ان القول بافتقار الممكن الى السبب ينافي كونه ممكنا ومعلوم انه ما افضى ثبوته الى عدمه كان ثبوته باطلا فوجب ان يكون القول بثبوت هذا الافتقار باطلا فان قال قايل لم لايجوز ان يقال انه ممكن نظرا الى ذاته وماهيته يعني انه من حيث انه هو مع قطع النظر عن وجود السبب وعن عدمه فانه يقبل الوجود والعدم او نقول انه وان صار واجب الوجود في الحال الحضور سبب وجوده لكنه ممكن الوجود بالنظر الى الزمان المستقبل والجواب ان نقول اما الوجه الاول فباطل لان ماهية الشيء اما ان تكون عين وجوده او غيره فان كان الاول امتنع ان يقال انه من حيث انه هو ممكن الوجود لان على هذا القول لا ماهية له سوى الوجود لكن الوجود من حيث انه وجود ينافي العدم والمنافي للشيء لايكون قابلا له فوجب ان يمتنع كون تلك الماهية قابلة للعدم واما الوجه الثاني وهو ان تكون الماهية غير الوجود فنقول فعلى هذا التقدير المحكوم عليه بالامكان اما الماهية او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان هو الماهية لان الماهية من حيث هي هي لاتقبل الانتفاء والتبدل بل هي واجبة التحقق لعينها ولذاتها فلا تكون ممكنة البتة ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان هو الوجود من حيث انه وجود لان الوجود من حيث انه وجود قابل للعدم ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود لان تلك الموصوفية ان لم تكن امرا وجوديا فقد بطل الحديث وان كان امرا وجوديا عاد التقسيم الاول فثبت ان هذا العذر الذي ذكروه باطل واما السوال الثاني وهو ان الامكان انما يتحقق بالنسبة الى الزمان المستقبل فنقول اما ان يكون المراد منه ان عند حصول الاستقبال يحصل هذا الامكان واما ان يكون المراد منه ان الامكان حصل في الحال بالنسبة الى الاستقبال والاول باطل لان الاستقبال ينقلب حالا عند الحضور ويعود السوال المذكور والثاني ايضا باطل لان حصول الشيء في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال محال الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فالشيء بشرط حصوله في الاستقبال مستحيل الحصول في الحال واذا كان هو بهذا الاعتبار ممتنع الحصول امتنع ان يقال انه بهذا الاعتبار يكون ممكن الحصول لان الامكان الخاص والامتناع لايجتمعان في الشيء الواحد بالاعتبار الواحد

الشبهة الثانية عشر لو افتقر الحادث الى الموثر لكان ذلك الموثر مع كل القيود المعتبرة في تلك الموثرية اما ان يقال انه كان موجودا قبل ذلك الاثر او ما كان موجودا قبله فان كان الاول فحينئذ يكون حصول ذلك الاثر في احد الوقتين دون الثاني رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وذلك يقدح في قولنا الممكن يفتقر الى الموثر اللهم الا ان يقال ان حضور هذا الوقت كان شرطا لان تصور الاثر عن الموثر

اوكان

اوكان زوال الوقت شرطا الا ان على هذا التقدير يلزم ان يقال ان الموثر مع كل ما لابد منه في الموثرية ما كان موجودا قبل هذا الاثر لان زوال الوقت الاول وحضور الوقت الثاني كان احد الامور المعتبرة في تلك الموثرية مع انه ما كان حاضرا قبل ذلك مع انا في هذا القسم فرضنا ان كل تلك الامور كانت حاضرة هذا خلف واما ان قلنا ان الموثر مع كل ما لابد منه في حصول الموثرية ما كان حاصلا قبل ذلك وانما حدث في هذا الوقت كان الكلام في حدوث ذلك المجموع كالكلام في حدوث ذلك الاثر فان حدث الموثر كان هذا قولا باستغنا الاثر الحادث عن الموثر وان افتقر الى موثر اخر لزم اما التسلسل او الدور وهما باطلان عندكم

الشبهة الثالثة عشر الممكن حين صدر عن الواجب اما ان يكون قد صدر مع انه كان صدوره عنه ممكنا او مع انه كان صدوره عنه واجبا فان كان الاول فقد ترجح الممكن لا لموثر وان كان الثاني فحينئذ يصدق ان هذا المعلول من لوازم وجود تلك العلة وانتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم فيلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع علته ويلزم من ارتفاع علته ارتفاع علة علته وهكذا القول في انه يلزم من ارتفاع كل هذه الممكنات وهذه الحوادث ارتفاع واجب الوجود لذاته وهو محال الجواب عنه من وجهين الاول ان ارتفاع الاثر لايوجب ارتفاع الموثر بل يدل على ان الموثر ارتفع او الاحتي لزم من ارتفاعه ارتفاع هذا المعلول الثاني لم لايجوز ان يقال ان ارتفاع هذا المعلول يدل على انه شرطا من الشرايط المعتبرة في تاثير واجب الوجود لذاته في حصول هذا المعلول قد ارتفع وبهذا التقدير لا يلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع ذات العلة لانا نقول اما الجواب الاول فضعيف لانه لو كان الامر كذلك لكان متى ارتفع الاثر فان الموثر قد ارتفع ولا انا نشاهد عدم الصور والاعراض في هذا العالم فيلزم ان يكون عدمها دالا على عدم عللها وحينئذ يلزم المحال المذكور واما الجواب الثاني فضعيف ايضا لان الكلام في ارتفاع ذلك الشرط كالكلام في ارتفاع ذلك المعلول فان كان ذلك لارتفاع شرط اخر لزم ان يكون كل حادث لاجل حادث اخر الى غير النهاية ثم هذه الاسباب والمسببات الغير المتناهية لو كانت موجودة معا فقد لزم وجود اسباب ومسببات غير متناهية دفعة واحدة وان كان بعضها سابقا على البعض فحينئذ قد صح استناد الحادث الموجود في الحال الى سبب كان موجودا قبل ذلك وهو غير موجود في الحال واذا صار ذلك فلم لايجوز ان يقال المقتضي للوجود هذا الشيء الموجود في الحال شيء كان موجودا قبله ثم فني عند طريان هذا الحادث وعند تغير ما ذكرتموه في الشرايط المتعاقبة وحينئذ لايمكنكم الاستدلال بوجود هذه الممكنات على وجود موجود واجب الوجود لذاته

الشبهة الرابعة عشر العالم اما ان يكون له موثر او لايكون فان لم يكن له موثر مع ان العالم ممكن لذاته فقد وقع الممكن لا عن موثر وان كان له موثر فذلك الموثر اما ان يكون موجبا او مختارا فان كان موجبا فاختصاص النقطة المعينة بان تكون قطبا للفلك دون ساير النقط المتساوية لها رجحان للممكن لا لمرجح وكذلك القول في اختصاص كل واحد من الكواكب بجانب معين من الفلك دون ساير الجوانب وكذا القول في حصول كرة العالم في جانب معين من الخلا الذي لانهاية له عند من يقول بذلك الخلا واما ان كان مختارا كان تخصيص احداث العالم بالوقت المعين دون ساير ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح فثبت ان القول باستغنا الممكن عن الموثر لازم على كل التقديرات

وكذا القول في اختصاص بعض جوانب الفلك في الشرقية دون ساير الجوانب م

الشبهة الخامسة عشر لو اثر شيء في شيء لكان تاثير الموثر في الاثر اما ان يكون باعتبار كونه موثرا او كان ذلك التاثير حاصلا باعتبار اخر سوى كونه موثرا والقسمان باطلان فالقول بالتاثير باطل انما قلنا انه يمتنع ان يوثر فيه باعتبار كونه موثرا وذلك لان كون الشيء موثرا في غيره نسبة مخصوصة بين ذات الموثر وذات الاثر والنسبة الحاصلة بين الشيئين متاخرة بالرتبة عن الذات فيلزم من هذا ان يقال ان كون الموثر موثرا في ذات الاثر نسبة متاخرة بالرتبة عن الاثر فلو حكمنا بان ذات الاثر انما وجد بسبب تلك الموثرية لزم ان تكون هذه الموثرية متقدمة بالرتبة على ذات الاثر وحينئذ يلزم تقدم كل واحد منهما على الاخر على الموثرية وذات الاثر وذلك محال واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يوثر الموثر في الاثر لا باعتبار كونه موثرا فيه فحينئذ يصير ذلك لا باعتبار الموثر وحينئذ يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال

الشبهة السادسة عشر الاثر ما لم يجب وجوده عن الموثر امتنع دخوله في الوجود فان قيل ان يعتبر الاثر ويصير واجبا امتنع دخوله في الوجود فثبت ان الاثر ما لم يصر واجب الصدور عن الموثر

امتنع دخوله في الوجود اذا ثبت هذا لزم ان يقال انه يصير واجب الصدور عن الموثر م

متقدم بالرتبة على دخول الوجود لكن وجوب صدوره عن المؤثر صفة من صفات وجوده والصفة
متأخرة بالرتبة عن الموصوف فهذا يقتضي تقدم كل واحد من هذين الاعتبارين على الآخر وتأخره
عنه وذلك محال **الشبهة السابعة عشر** المؤثر يمتنع كونه مؤثرا في الشيء الا اذا كان ذلك
الشيء في نفسه ممكن الوجود محتاجا الى الغير فثبت انه عند عدم الامكان والحاجة يمتنع كون الشيء مؤثرا
فيه فلو فرضنا مؤثرا فيه عند حصول الامكان والحاجة لزم ان يكون هذا الامكان وهذه الحاجة علة
لكون ذلك الممكن علة لوجوده وهذا محال لوجهين الاول انه يلزم ان يحصل لغير واجب الوجود
لذاته تأثير وهو محال الثاني انا قد دللنا على ان هذا الامكان وهذه الحاجة قيدان عدميان فلو
جعلناهما علة لكون العلة الفاعلة مؤثرة في وجود الاثر لكانت العلة الاولى لهذه الموجودات امرا
عدميا وحينئذ يلزم كون العدم علة الوجود وهذا خلف **الشبهة الثامنة عشر** ان المؤثر ما كان
مؤثرا بالفعل قبل وجود الاثر فاذا صار مؤثرا بالفعل عند وجود الاثر فقد حدثت تلك المؤثرية
فان كان حدوثها لاجل حدوث الاثر لزم الدور وان كان حدوثها لحدوث شيء آخر لزم التسلسل وان
حدثت هذه المؤثرية لا لسبب اصلا كان ذلك قولا بان المحدث غني عن المؤثر والفاعل فهذا تمام شبهات
القائلين بنفي التأثير والاثر

الفصل الخامس في تقرير الجواب عن الشبهات

اما الشبهة الاولى وهي قولهم لو كان الامكان محوجا الى المؤثر لكان الباقي في حال بقائه محتاجا الى
المؤثر فنقول في الجواب عنه لا نزاع في المقدمة الاولى لكن لم قلتم ان الباقي غير مفتقر الى المؤثر
قوله لانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال قلنا ان عنيتم بهذا الكلام ان يكون غيره ذلك
الحصول واعطائه تأثير ذلك المؤثر وتكوينه من غير توهم انه يحصل لذلك الحاصل حصول ثاني فهذا حق
وصدق عندنا فلم قلتم ان الامر كذلك والجواب عن الشبهة الثانية قوله تأثير المؤثر
اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه قلنا بل حال وجوده قوله فيلزم ايجاد الموجود
وهو محال قلنا ان عنيتم بايجاد الموجود جعله موجودا مرة ثانية فهذا غير لازم وان عنيتم ان
هذا الوجود الحاصل انما حصل بتأثير هذا المؤثر فهذا مذهبنا الذي لا محيد عنه فلم قلتم انه محال
والجواب عن الشبهة الثالثة وهي قوله افتقار الاثر الى المؤثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او عدميا
قلنا لم لا يجوز ان يكون مفهوما عدميا قوله كونه مفتقرا نقيض لقولنا انه غير مفتقر قلنا هذا الكلام
يوجب عليكم كون العدم وجودا وذلك لان كون العدم مناقضا للوجود ومقابلا له وصف وجودي
بدليل انه كونه غير مناقض له وغير مقابل له وصف عدمي فاذا كان اللامناقض واللامقابل وصفا عدميا
وجب ان يكون كونه مناقضا ومقابلا وصفا وجوديا واذا كان هذا الوصف وصفا وجوديا ومقابلا
له فيلزم ان يكون العدم موصوفا بصفة موجودة والموصوف بالصفة الموجودة موجود فيلزم كون
العدم موجودا وهو محال فكل ما ذكروه في الجواب عن هذا الكلام فهو بعينه جوابنا عن هذه الشبهة المذكورة
والجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم الحكم على الشيء بالافتقار يقتضي ان يكون المحكوم عليه
بالافتقار متقدما على ذلك الافتقار ومتأخرا عنه قلنا هب ان الافتقار الى الشيء حتى وقع في محل
الشك والشبهة الا ان كون الشيء حادثا بعد العدم امر معلوم بالضرورة فانا نشاهد ان النور
يحدث بعد الظلمة وان الحر يحدث بعد البرد فنقول ما ذكرتموه في تقرير هذه الشبهة فهو بعينه
قائم في الحدوث وذلك لان الشيء موصوف بالحدوث والموصوف متقدم بالرتبة على الصفة
ويقتضي ايضا ان يكون متأخرا عنه لانه وجد بعد ان لم يكن وكما ان هذه الشبهة لا تمنع من الاقرار
بالحدوث في الجملة لكونه معلوم الثبوت بالحس فكذلك يجب ان لا تمنع من الاقرار بالحصول
والافتقار والجواب عن الشبهة الخامسة وهي قولهم المفتقر الى المؤثر اما الماهية
او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فنقول هذا الاشكال وارد في الحدوث فانه يقال
لو حدث شيء لكان الحادث اما الماهية او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود والكل باطل بالوجوه
التي ذكرتموها في تقرير هذه الشبهة وهذا يقتضي ان لا يضيء الهواء بعد ان كان مظلما وان لا يتغير
الانسان بعد ان كان جالسا وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتم والجواب عن الشبهة
السادسة وهي قوله المحكوم عليه بالحاجة اما ان يكون بسيطا او مركبا فنقول لم لا يجوز

ان يكون بسيطا فان عندنا السواد انما صار سوادا بالفاعل والجوهر انما صار جوهرا بالفاعل
قوله علة الحاجة هي الامكان والامكان نسبة والنسبة لا يمكن حصولها في المفرد قلنا ان
المراد عندنا هو انه لا يمتنع زواله ولا نسلم ان الامكان بهذا التفسير لا يعرض البسائط فان قالوا
قول القائل السواد من حيث انه سواد يمتنع بقاؤه ولا يمتنع زواله لا يفيد غرضكم وذلك لان
ما ذكرتم يقتضي الحكم على السواد بامكان البقاء تارة وبامكان الفناء اخرى والمفهوم من كون السواد
سوادا مغاير للمفهوم من البقاء والفناء فما ذكرتم يدل على ان الامكان يمتنع حصوله في الماهية البسيطة
قلنا هذا تمسك بمحض اللفظ والمراد من الامكان كون الشيء في نفسه بحيث يصح ان يبقى هويته وان لا تبقى
ولا شك ان المحكوم عليه بهذا المفهوم المسمى بالامكان مفرد لا مركب والجواب عن الشبهة
السابعة وهي قولهم القول بثبوت شيء يؤثر في آخر يقتضي كون ذلك التأثير مغايرا لذات المؤثر ولذات
الاثر وهو يوجب التسلسل قلنا قد ذكرنا ان مثل هذا التقسيم الذي ذكرتم قائم فيما علم وجوده
بالضرورة فيكون باطلا قوله فاذا سلمتم وجود كلام صحيح الشكل صحيح المادة مع ان نتيجته تكون
باطلة فحينئذ لا يمكن الاستدلال بشيء من الدلائل على صحة شيء من المطالب قلنا نحن لا نسلم صحة
الوجوه المذكورة في ذلك التقسيم بل نحن انما قد ذكرنا هذه المعارضات لتدل على اشتمال التقسيم الذي
ذكرتم على مقدمات فاسدة الجواب عن الشبهة الثامنة وهي قولهم لو كان الامكان علة الحاجة
لافتقر المعدوم حال عدمه الى المؤثر فنقول لم لا يجوز ان يقال الامكان علة لاحتياج وجود
الممكن الى المؤثر واذا كان كذلك لم يلزم من هذا الكلام احتياج عدم الممكن الى المؤثر سلمنا
ان الامكان علة الحاجة في الطرفين فلم لا يجوز ان يقال علة عدم العلة قوله العلة صفة ثبوتية
قلنا لا نسلم قوله لانها مناقضة للمفهوم من قولنا انه ليس بعلة قلنا ينتقض هذا بقولنا العدم
مناقض للوجود ومقابل له فان ما ذكرتم ان دل على قولكم لزم ان يقال ان كون العدم مناقضا للوجود
صفة موجودة فيكون العدم موصوفا بصفة موجودة وما كان كذلك كان موجودا فيلزم كون
العدم محض الوجود وهو محال والجواب عن الشبهة التاسعة وهي قولهم لو افتقر الممكن
الى المؤثر لم يكن الانسان مختارا في فعله فنقول لم لا يجوز ان يقال انه مضطر في ذلك الاختيار
وتفسيره ان الله تعالى يخلق ذلك الاختيار فيه ثم يكون ذلك الاختيار موجبا لذلك الفعل او جزءا من
الموجب او شرطا للموجب قوله فعلى هذا التفسير يلزم الجبر ويلزم بطلان الامر والنهي والثواب
والعقاب قلنا لا نسلم انه يلزم ما ذكرتم فان الثواب والعقاب عند الحكماء احوال لازمة من حصول
الاعمال السابقة على ما سيأتي في تحقيق الكلام في ابواب المعاد والجواب عن الشبهة العاشرة
وهي قولهم الهارب من السبع يختار احد الطريقين لا لمرجح فنقول لا نسلم انه لم يحصل المرجح وبيانه
من وجهين لعله مجاهر كمنه في احد المكانين دون الثاني والسبب الثاني ارادته لاحدى الحركتين دون
الثانية ثم لا نقول ان تلك الارادة حصلت لارادة اخرى من قبله والا لزم التسلسل بل انما حدثت تلك
الارادة في قلبه لاسباب علوية لا اطلاع لنا على تفاصيلها والجواب عن الشبهة الحادية عشر وهي
قولهم ان القول بافتقار الممكن الى المؤثر يقدح في كونه ممكنا فنقول ان الكلام الذي ذكرتموه يقدح
في وجود الممكن سواء قلنا بافتقاره الى المؤثر او لم نقل به وبيانه وهو ان المحكوم عليه بالامكان اما ان
يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا كان وجوده منافيا لعدمه وكان منافيا لامكان عدمه وكذا
القول في جانب العدم وكل ما يصلح عذرا عن هذا يصلح عذرا عما ذكرتم والجواب عن الشبهة الثانية
عشر وهي قولهم المؤثر في كل ما لا بد منه في حصول المؤثرية اما ان يقال انه كان حاصلا قبل حدوث
هذا الحادث او ما كان حاصلا فنقول لم لا يجوز ان يقال ذات المؤثر كانت حاصلة الا ان انقضاء
الموجود الذي كان حاصلا قبله كان شرطا لفيضان هذا الحادث عنه وعلى هذا يكون فيضان كل حادث مشروطا
بانقضاء الحادث الذي كان موجودا قبله كما هو قول الحكماء والجواب عن الشبهة الثالثة
عشر وهي قولهم انه يلزم من عدم الاثر عدم المؤثر فيلزم ان يكون المبدأ الاول ممكنا لذاته فنقول
جوابه يلزم من عدم الاثر عدم المؤثر قلنا ليس يحق ان عدم المؤثر انما حصل من عدم الاثر لان الاثر
تابع والتابع لا يصير متبوعا لا في جانب الوجود ولا في جانب العدم قوله يجب ان الامر كذلك الا

ان هذا الكلام يقتضي انه كما ان ارتفاع الاثر يحصل لارتفاع المؤثر فلا بد ان يقتضي كون المؤثر لا
لارتفاع بعض اجزاء الاثر فيكون لارتفاع المؤثر وقد يكون لارتفاع جزء من اجزاء ذلك المؤثر
كانت علة الاثر انما تصدر عن الاثر عن ذلك المؤثر وعند الحكماء ان صدور كل حادث عن المؤثر
القديم مشروط بانقضاء حادث اخر وهلم جرا وهكذا لا الى اول والجواب عن الشبهة الرابعة
عشر فيقال قولهم اختصاص الحدث المعين بالوقت المعين [illegible] واختصاص الوقت المعين بحدوث العالم
فيه عند المتكلم يوجب رجحان احد طرفي الممكن لا لمرجح فنقول ان تعين الحدث المعين [illegible]
تابع لحركة المعينة [illegible] حصول تلك الحركة بعينها فيحتمل ان يكون السبب فيه ان المادة القابلة المعينة لا تقبل
الا ذلك النوع المعين من الحركة [illegible] والجواب عن الشبهة الخامسة عشر فيقال قولهم لو
ثبت شي لكان المؤثر اما ان يؤثر في ذلك الاثر باعتبار كونه مؤثرا فيه او لا باعتبار كونه مؤثرا فيه
فنقول [illegible] لا باعتبار كونه مؤثرا فيه بل باعتبار ذاته المخصوصة فلانا المؤثر يوجب
حصول الاثر [illegible] حصول ذلك الاثر [illegible] لذاته الى كونه حاصلا مؤثرا في
الاثر وكون الاثر [illegible] والجواب عن الشبهة السادسة عشر فيقال قولهم [illegible]
الصادر عن المؤثر [illegible] فنقول [illegible] يوجب [illegible] ذات المؤثر لذاته
الاثر [illegible] الكلام [illegible] ذلك الاثر لا يصدر [illegible] الاثر
[illegible] والجواب عن الشبهة السابعة عشر [illegible] الاثر
الوجود [illegible] المؤثر [illegible] الشرط [illegible] والجواب عن
الشبهة الثامنة عشر [illegible] الاثر [illegible] فنقول
كان [illegible] موجودة في الاعيان [illegible]
الكلام [illegible] الشبهات

الفصل السادس

في ايراد نوعين اخريين من السوال على قولنا الممكن لا بد له من مرجح اما تقرير السوال الاول فهو ان نقول الممكن هو الذي يقبل الوجود
ويقبل العدم الا انا نقول الذي يكون كذلك على قسمين احدهما ان يكون نسبة الماهية الى الوجود
والعدم على السوية من غير تفاوت والثاني ان يكون احد الطرفين اولى بها من الاخر
من الطرف الاخر [illegible] فنقول [illegible] انه لا يجوز ان يقال ان هذه الممكنات وان كانت موصوفة
بالامكان بمعنى انها قابلة للعدم والوجود الا انها غنية عن السبب المؤثر وذلك لان الوجود
اولى بها من العدم [illegible] لاجل كونها قابلة للوجود والعدم تكون من جملة الممكنات الا انها
لاجل ان الوجود اولى بها من العدم تكون غنية عن السبب [illegible] البرهان على فساد هذا الاحتمال
[illegible] البرهان [illegible] فنقول [illegible] على ان حصول هذه الاولوية معقول
[illegible] وجوه الاول [illegible] الموجودات السيالة [illegible] الحركة والصوت لا شك ان العدم اولى
بها [illegible] الثاني ان
الامر [illegible] الوجود [illegible] بلا
[illegible] العدم [illegible]
[illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
الثالث [illegible] الكلام [illegible] في حصول الاثر [illegible]
الاثر [illegible]
[illegible] الاولوية [illegible]
[illegible] الممكنات
[illegible] الوجود اولى
[illegible] موجودا
[illegible] السوال [illegible]
[illegible]

ايجاد ذلك على سبيل القسر مثل المدرة المرمية الى فوق الرابع ان الماهية الممكنة لا شك انها
قابلة للوجود والعدم فهذه الماهيات اما ان لا تكون مقتضية لحصول احدهما لا بعينه واما ان
تكون مقتضية لحصول احدهما بعينه والاول باطل والا لزم خلو هذه الماهيات عن الوجود والعدم
معا وهو محال والثاني ايضا باطل لان احدهما لا بعينه يمتنع حصوله في الوجود لان من المحال ان
يحصل في الوجود شي مع انه في نفسه لا يكون شيا معينا بل يكون هو في نفسه اما هذا واما
ذاك وما يكون ممتنع الوجود في نفسه يمتنع ان يكون وجوده معلولا لوجود غيره ولما بطل هذان
القسمان ثبت ان هذه الماهيات تقتضي اما الوجود بعينه او العدم بعينه مع ان الطرف
الثاني يكون غير ممتنع الحصول فثبت بهذا البرهان انه لا بد من الاعتراف بحصول هذه الاولوية
ولما ثبت بهذه الوجوه الاربعة انه لا بد من الاعتراف بحصول هذه الاولوية في الجملة فنقول
هذا الذي يكون الوجود اولى به من العدم وجب ان يكون غنيا في وجوده عن السبب المؤثر
والفاعل الموجد والدليل عليه ان عند فرض عدم المؤثر المنفصل اما ان يحصل الرجحان
او لا يحصل فان حصل الرجحان فقد كفت ماهيته في حصول هذا الرجحان وما حصل بالذات
امتنع استناده الى الغير وان لم يحصل الرجحان فحينئذ لا تكون ذاته مقتضية لحصول اولوية
الوجود مع انا فرضناه كذلك هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان القول بحصول اولوية الوجود
معقول وثبت ان بتقدير حصول هذه الاولوية انه يجب حصول الاستغناء عن العلة فهذا
تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة واما السوال الثاني على قولهم الممكن يفتقر الى المؤثر
هو ان نقول هذه الاجرام العلوية والسفلية بتقدير ان يقوم البرهان على كونها ممكنة الوجود في
انفسها بمعنى انها في انفسها قابلة للوجود والعدم الا ان بتقدير كونها دايمة الاثر باقية فانه يمتنع
الحكم عليها بالافتقار الى المؤثر لانه ثبت ان الباقي حال بقائه يمتنع افتقاره الى المؤثر والفاعل فعلى
هذا التقدير ما لم يقيموا الدلالة على كونها حادثة امتنع الحكم عليها بالاحتياج الى المؤثر الا انكم لو اثبتم
حدوثها فحينئذ يسقط هذا الدليل بالكلية ويصير هذا الدليل الذي يعول المتكلمون عليه في اثبات العلم
بالصانع فانهم يقيمون الدليل على ان العالم محدث ثم يقولون وكل محدث فله محدث فحينئذ يحصل لهم العلم
بافتقار العالم الى الصانع فيفتقر في تقرير هذا السوال الى بيان ان الباقي حال بقائه يفتقر الى المؤثر والذي
يدل عليه وجوه الاول انه لو افتقر الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم ايجاد الموجود وهو محال
الثاني انه لو كان الامر كذلك لزم افتقار البنا حال بقائه الى الباني وايضا من خضب يده بالحنا
فانه يبقى اللون بعد زوال الحنا ومن رمى الحجر فحركة الحجر باقية بعد زوال مدافعة الرامي الثالث
انه يلزم افتقار العدم الباقي حال استمراره الى المؤثر الرابع ان كل عقل سليم فانه يشهد
بان الشي اذا حصل على صفة وحالة فانه يبقى على تلك الصفة والحالة الى طريان المبطل المزيل وكذلك
فانا اذا خرجنا من الدار كان ظن بقاء تلك الاشياء التي رايناها اقوى من ظن زوالها السبب فانا
نقصد العود اليها ولا نقصد العود الى الدار التي يجوز حدوثها واذا غبنا عن بلد فانا نكتب
الكتب الى اصحاب تلك البلدة لاجل ما حصل في عقولنا من ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان
فهذا تمام الكلام في تقرير هذين السوالين واعلم ان الجواب عن السوال الاول انما يظهر اذا
اقمنا البرهان القاطع على ان الماهية اذا كانت قابلة للعدم والوجود فانه يجب ان يكون نسبة
كل واحد منهما الى تلك الماهية على السوية فانه يمتنع ان يكون احد الطرفين اولى بها والذي يدل على
ان الامر كذلك وجوه الاول انا نقول الماهية اذا اعتبرناها مع جميع الامور المعتبرة في
حصول تلك الاولوية فاما ان يكون العدم عليها حال حصول تلك الاولوية صحيحا او لا يكون العدم
عليها حال حصول تلك الاولوية صحيحا فان لم يصح العدم مع حصول تلك الاولوية الذاتية كان ذلك واجبا
لذاته لا ممكنا لذاته وان صح طريان العدم عليها فطريان العدم عليها حال حصول تلك الامور المعتبرة في
حصول تلك الاولوية اما ان يتوقف على حضور السبب المعدم المبطل او لا يتوقف على حضوره فان
توقف عليه فحينئذ لا تحصل اولوية الوجود الا مع عدم ذلك السبب المعدم وعلى هذا التقدير
فالحاصل قبل هذا القيد ما كان كافيا في حصول تلك الاولوية وقد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف والقسم

الثاني وهو ان لا يتوقف عدم ذلك الشيء على حضور السبب المعدم المبطل فعلى هذا التقدير تكون تلك
الاولوية حاصلة تارة مع الوجود واخرى مع العدم فنسبة تلك الاولوية الى الوقتين على السوية
فاختصاص احد ذينك الوقتين بالوجود والاخر بالعدم يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي
على الاخر لا لمرجح وهو محال **الحجة الثانية** على فساد القول بهذه الاولوية انا قد دللنا
على ان الممكن المتساوي فانه يمتنع رجحان احد طرفيه على الاخر من غير مرجح اذا ثبت هذا فنقول
فبتقدير ان يكون احد الطرفين راجحا كان الطرف الثاني مرجوحا ولما كان حصول الرجحان حال
الاستواء ممتنعا كان حصوله حال حصول المرجوحية اولى بالامتناع واذا كان الطرف المرجوح حال
كونه موجودا ممتنع الحصول كان الطرف الراجح واجب الحصول ضرورة انه لا خروج عن طرفي النقيض
ولما اتممنا البرهان القاطع على فساد الاحتمال الذي ذكروه فلنذكر الجواب عن الوجوه التي
عولوا عليها والجواب عن الشبهة الاولى وهي قولهم ان من الاعراض ما يكون ممتنع البقاء
فنقول من الناس من قال كل عرض فانه يجوز بقاؤه وقال لان الماهية قابلة للوجود فانها
لو لم تكن قابلة للوجود لما وجدت وتلك القابلية من لوازم الماهية ولازم الماهية يكون واجب الدوام
بدوام الماهية فتلك القابلية باقية ابدا وكان ذلك الشيء ممكن البقاء والدوام وعلى هذا المذهب
فالاشكال زائل واما الذين يقولون ان من الاعراض ما يمتنع بقاؤه فنقول جواب هذه الشبهة
عندهم انه كونه باقيا كيفية حادثة فالممتنع هو حصول تلك الكيفية وهي غير قابلة للوجود ابدا
والجواب عن الشبهة الثانية وهي قولهم العلة اذا كان تاثيرها في معلولها موقوفا على شرط
فقبل حصول ذلك الشرط يكون التاثير اولى مع انه لم ينته الى حد الوجوب فنقول لا نسلم
ان التاثير اولى فان العلة مهما اختل قيد من القيود المعتبرة في كونها علة امتنع كونها مؤثرة
ومهما حصل كل القيود المعتبرة في العلية وجب كونها مؤثرة والجواب عن الشبهة الثالثة
وهي قولهم اتفق الحكماء على ان الممكن قد يكون اكثريا وقد يكون اقليا فنقول المراد من الاكثري
هو الذي يكون سبب وجوده في اكثر الاحوال موجودا واذا فسرنا الاكثرية بهذا الوجه سقط كلامكم
والجواب عن الشبهة الرابعة ان قولكم الماهية تقتضي احد الطرفين بعينه مع انه لا يمتنع طريان النقيض
على ذلك الطرف فنقول الماهية تقتضي ان تكون اما موجودة واما معدومة وقوله
هذا المعنى امر مبهم والمبهم لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان امتنع جعله معمولا لما
يكون موجودا في الاعيان قلنا مقتضى الماهية عدم الخلو عن الوجود والعدم معا وعدم الخلو ما
امر معين فهذا تمام الكلام في السؤال الاول واما السؤال الثاني وهو قوله افتقار الممكن الى
المؤثر مشروط بكون ذلك محدثا فنقول هذا الشرط غير معين بل يدعى ان مجرد ذلك الامكان
علة الحاجة الى المؤثر ويدل عليه وجوه الاول انا بينا ان الممكن هو الذي يكون نسبة
الوجود والعدم اليه على السوية وكلما كان كذلك قضى العقل بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح
فعلمنا ان هذا القدر كاف في تحقق الحاجة الى المؤثر فيبقى قيد الحدوث حشوا ساقطا عن درجة الاعتبار
الثاني ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الحاجة ولا جزءا من العلة ولا شرطا لها والدليل عليه ان
الحدوث كيفية في الوجود فهي متوقفة على الوجود المتوقف على تاثير المؤثر فيه المتوقف على احتياج الاثر
الى المؤثر المتوقف على علة تلك الحاجة وعلى جزء تلك العلة وعلى شرط تلك العلة فلو كان الحدوث نفس
العلة او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء الواحد عن نفسه بمراتب وهو محال فثبت بما ذكرنا ان الممكن
مفتقر الى المؤثر سواء كان ذلك الممكن حادثا او باقيا ولنذكر الان الجواب عن الوجوه التي
تمسكوا بها في اثبات ان الباقي لا يحتاج الى المؤثر اما الجواب عن الشبهة الاولى وهي قولهم لو افتقر
الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم ايجاد الموجود فنقول الجواب عنه قد تقدم في الفصول السالفة
وكذا الجواب عن قوله يلزم افتقار العدم حال بقائه الى المؤثر والجواب عن الشبهة الثانية
وهي قولهم يلزم افتقار البناء حال بقائه الى البناء فنقول انتقال تلك الاجسام الى تلك
الاحياز غير وبقاء تلك الاحياز غير فالمفتقر الى البناء هو انتقالها الى تلك الاحياز ثم لم يبق ذلك
الانتقال بعد مفارقة البناء اما استقرارها في تلك الاحياز فليس معلولا لحركات البناء بل معلول

طبايع

طبايع تلك الاجرام والجواب عن الشبهة الثالثة وهي قولهم العلم بوجوده في الحال يوجب
ظن بقائه في المستقبل وذلك يقتضي استغناء الباقي عن الحال فنقول لا نزاع في ان هذا
الظن حاصل لكن لا نسلم ان هذا الظن انما حصل لاجل ان الباقي حال بقائه غني عن المؤثر فما الدليل على
ان الامر كذلك فهذه جملة الكلمات المعلومة في هذا الموضع **الفصل السابع**
في بيان ان هذا البرهان المذكور في الدلالة على معرفة واجب الوجود لا يتم على اصول الحكماء الا بعد اقامة
الدلالة على ان العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول واعلم انه لو لم يجب كون العلة
المؤثرة موجودة حال وجود المعلول لم يمتنع ان يكون هذا الممكن انما وجد لاجل شيء كان موجودا قبله
ولم يبق معه ولو جاز ذلك لجاز ان يقال ان كل ممكن فانه مستند الى ممكن مستند الى ممكن
اخر قبله لا الى اول والتسلسل على هذا الوجه ليس باطلا عند الحكماء بل هو حق لان مذهبهم ان كل دورة
فانها مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول واذا كان التسلسل على هذا الوجه ليس ممتنعا عند القوم
فحينئذ لا يمكنهم بيان انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود اما اذا ثبت ان العلة المؤثرة يجب
كونها موجودة حال وجود المعلول فعند هذا نقول لو استند كل ممكن الى ممكن اخر الى غير النهاية لحصلت
اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وحينئذ لا يتمكن الفيلسوف من اثبات واجب الوجود
لذاته فظهر انه لولا صحة هذه المقدمة لم يقدر احد من الفلاسفة على اثبات واجب الوجود لذاته ولما
اشتغل باقامة الدلالة على ان العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة حال وجود المعلول اما في كتاب النجاة
بالبيان الذي ذكرناه اذا عرفت هذا فنقول لو لم تكن العلة واجبة الحصول حال الحصول
المعلول لكانت اما ان تكون علة لهذا المعلول حال ما كانت تلك العلة موجودة او حال ان صارت
معدومة والاول باطل لان في تلك الحالة المتقدمة لا يحصل منها شيء اصلا فامتنع كونها علة
ومؤثرة والثاني باطل لان في الزمان الثاني قد صارت معدومة والمعدوم لا يكون علة للموجود
فان قيل لم لا يجوز ان يقال العلة حال وجودها اوجبت وجود المعلول في الزمان الثاني منه
فنقول هذا باطل لان في الزمان الثاني ان لم يصدر اثر البتة لم يكن في ذلك الزمان علة
ولا مؤثرا البتة واذا لم يكن في ذلك الزمان علة ولا مؤثرا فلو صار علة في الزمان الثاني مع ان الزمان
الثاني صار معدوما لزم كون المعدوم علة للموجود وهو محال ومن لم يصر عليه ايضا في الزمان الثاني
كان هذا تصريحا بانه ليس علة ولا مؤثرا البتة واما ان قلنا انه في الزمان الاول صدر عنه اثر وكان
هذا الاثر حاصلا في ذلك الزمان فحينئذ يكون المؤثر موجودا حال حصول الاثر وذلك عين المطلوب
واحتج من خالف في وجود هذه المعية بامور الاول ان هذه المعية لو كانت معتبرة
اما ان تكون عبارة عن المعية بالذات او عن المعية بالزمان والاول باطل باتفاق العقلاء على ان العلة
لا تكون مع المعلول بالذات والثاني باطل لان المعية الزمانية لا تصدق الا على ما كان زمانيا وكل زماني
فهو متحرك ومتغير وما لا يكون كذلك كانت المعية الزمانية ممتنعة في حقه الثاني ان العلة لو اثرت
في المعلول حال كون المعلول حاضرا كان ذلك ايجاد الموجود وهو محال فوجب ان يقال العلة متقدمة على
المعلول حتى يعقل كونها مؤثرة في جعل ذلك المعلول من العدم الى الوجود الثالث انا اذا رمينا
السهم فلا بد ان يكون كل واحد من المدافعات السابقة علة لاندفاع اخر يحصل بعده على الترتيب ولو
لا ذلك لوجب سقوط السهم عند انفصاله عن اليد الرابع ان الفكر يوجب العلم بالمطلوب
مع ان الفكر يجب تقدمه على العلم بالنتيجة لان الفكر في الشيء حال الحصول العلمية محال الخامس الثقيل
النازل يكون كل جزء من اجزاء حركته علة لحصول الجزء الذي يليه اما ان تكون علة مؤثرة كما هو عند بعض
المعتزلة او تكون علة معدة كما هو عند الفلاسفة السادس انا نعلم بالضرورة ان المؤثر ما لم يوجد
بتمامه استحال ان يصدر الاثر عنه وتمام وجود المؤثر متقدم على وجود الاثر فالمؤثر التام يجب ان يكون
متقدما على الاثر السابع انه يقال حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وصريح العقل
شاهد بحصول هذا الترتيب وذلك يدل على ان العلة يجب تقدمها على المعلول والجواب
عن الشبهة الاولى وهي قوله ان هذه المعية اما ان تكون معتبرة بالذات او بالزمان فنقول هذا
بناء على قولكم ان المدة من لواحق الحركة والدهر وهذا عندنا باطل فنقول الدليل القاطع على بطلانه

انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى موجود في هذا الوقت وموجود مع حدوث كل حادث وذلك يبطل قولكم
والجواب ــــــ عن الشبهة التاسعة وهو قولهم لو كانت العلة موجودة مع المعلول لزم ايجاد الموجود
فنقول ــــــ ان كنت تريد بهذا الكلام ايجاد الموجود مرة اخرى فهذا باطل وان كنت تريد انه
موجب لذلك الموجود بمعنى انه لولا ذلك الايجاد لما حصل ذلك الوجود فهذا حق عندنا فلم قلت
انه محال والجواب ــــــ عن الشبهة العاشرة ان الرامي يفعل في السهم قوة بها تحصل الموجبة لتلك
الحركات الا ان ايجابها لكل جزء من اجزاء الحركة مشروط بانقضاء الجزء المتقدم وهذا هو الجواب عن
نزول الثقيل اما قولــه الفكر يوجب العلم بالمطلوب مع ان الفكر يجب حصوله قبل حصول
العلم بالنتيجة فنقول الفكر عبارة من مجموع العلم بالمقدمتين وهما حاصلان مع العلم بالنتيجة اما قولــه
المؤثر ما لم يوجد بتمامه لم يصدر عنه الاثر فنقول ــــــ ان كان المراد من قولكم وجدت
العلة بتمامها التقدم الزماني فهذا هو عين المطلوب وان كان المراد به التقدم بالذات فهو مسلم لكنه
لا يقدح في غرضنا واما التمسك بما يقال في العرف حركت يدي فتحرك الكم او تحرك الكم فنقول
ان هذا تمسك في المضايق العقلية بالالفاظ وهو ضعيف ثم بتقدير الصحة فانا نحمله على التقدم بالذات
والعلية **الفصل الثامن** في ايراد هذا البرهان على وجه آخر يظن ان ايراده على
ذلك الوجه يوجب سقوط اكثر هذه الاسئلة عنه وبيان ان ذلك الظن خطأ من الناس من
قال ان هذه الاسئلة انما توجهت وهذه المضايق انما لزمت لانا في اول الكلام فسرنا واجب
الوجود بذاته بانه الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة وفسرنا ممكن الوجود لذاته
بانه الموجود الذي تكون حقيقته قابلة للعدم فلما فسرنا الواجب والممكن بهذين التفسيرين جاءت
هذه السؤالات وتوجهت هذه المباحثات وعظم الخطب وضاق البحث وههنا طريق آخر اقرب
الى الضبط وابعد عن الخبط وهو ان نفسر الواجب لذاته بانه الذي يكون غنيا في وجوده
عن السبب ونفسر الممكن لذاته بانه الذي يكون محتاجا في وجوده الى السبب وعلى هذا التفسير
يصير القول باثبات واجب الوجود لذاته من المطالب ومن افسح المقاصد ولا يتوجه عليه شيء من
السؤالات المذكورة فانا نقول ــــــ لا شك في ان في الوجود موجود وذلك الموجود اما ان
يكون غنيا في وجوده عن السبب واما ان يكون محتاجا الى السبب فان كان الاول فقد ثبت القول
بوجود موجود واجب الوجود لذاته وان كان الثاني فلا بد له من سبب لان التقدير هو تقدير كونه
محتاجا الى السبب ثم يعود التقسيم الاول في سببه والدور والتسلسل محالان فوجب الانتهاء بالآخرة الى
وجود موجود غني عن السبب وذلك هو الموجود الواجب لذاته وهو المطلوب فظهر بهذا الكلام انا اذا
فسرنا الواجب والممكن بهذا التفسير سقطت عنا تلك السؤالات وصار الكلام في غاية الاختصار وكان ايراد
هذه الحجة على هذا الوجه اولى ولقــائل ان يقول المباحث العقلية لا تختلف باختلاف الالفاظ والعبارات
فنقول ــــــ هب انكم فسرتم الواجب لذاته بما يكون غنيا في وجوده عن السبب المنفصل الا انه مع ذلك
لا يجوز ان يقال ان هذا الموجود الغني في وجوده عن السبب تكون ماهيته وحقيقته قابلة للعدم ولو كان
قبولها على التساوي الا انه ترجح وجوده على عدمه لا لمرجح اصلا لا لذاته ولا لغيره وايضا لم لا يجوز ان يقال
ان تلك الحقيقة وان كانت قابلة للعدم الا ان الوجود بها اولى فلاجل حصول هذه الاولوية يستغنى عن
المؤثر المنفصل فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن الجزم بوجود موجود لا تقبل حقيقته العدم البتة الا
بتقدير تلك المقدمات واعــلم ان المباحث اللفظية لا ترفع الحقائق العقلية وانما يكون تاثيرها
في انتقال البحث عن مقام الى مقام آخر وذلك قليل الفائدة **الفصل التاسع**
في اقامة البرهان على ان الدور باطل احتجوا على فساد القول بالدور بان قالوا ثبت ان
العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا
كان هذا متقدما على ذلك وكان ذلك متقدما على هذا لزم في هذا كونه متقدما على المتقدم على نفسه
والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب كونه متقدما على ذلك الشيء فيلزم كون الشيء الواحد متقدما على
نفسه وهو محال فان قيــل ما المراد من قولكم العلة متقدمة على المعلول ان اردتم به التقديم
الزماني فهو باطل لانا بينا ان هذا التقدم محال وايضا فقد بينا انه لو صح القول بالتقدم الزماني

فانه

فانه يسقط هذا الدليل واما ان اردتم به التقدم بالذات والعلية فنقول ــــــ والقول باثبات التقدم
بالذات والعلية كلام واقع والشبهة لا محالة فيجب البحث عنه فنقول ــــــ مرادكم من التقدم بالعلية
كون هذا مؤثرا في ذاك وعلة له او تريدون به امرا آخر عن هذا التاثير فان كان المراد هو الاول
كان قولكم العلة متقدمة على المعلول معناه ان العلة علة للمعلول وحينئذ لا يبقى لهذا التقدم مفهوم
سوى العلية وعلى هذا التقدير فقولكم لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة
للآخر وحينئذ لا يبقى بين مقدم هذه الشرطية وبين تاليها فرق البتة فيكون كلاما فاسدا واما
ان عنيتم بالتقدم مفهوما آخر سوى العلية والمؤثرية فلا بد من بيانه فانه غير معقول فان قالوا
التقدم بالعلية مفهوم مغاير للتقدم الزماني ولنفس العلية اما انه مغاير للتقدم بالزمان فلانك
حين حركت اصبعك فقد تحرك الخاتم ويمتنع ان تكون حركة الاصبع متقدمة بالزمان على حركة الخاتم
والا لزم تداخل الجسمين وهو محال فههنا قد حصل التقدم بالعلية ولم يحصل التقدم بالزمان فقد
ظهر التغاير واما بيان ان التقدم بالعلية مفهوم مغاير لنفس العلية فنقول ــــــ العقل
قاطع بانه ما لم يتم وجود العلة في نفسها فانه يستحيل ان يصدر عنها المعلول ومعلوم ان حصول العلة
بتمامها امر مغاير لكونها علة لذلك المعلول ومعلوم ان حصول العلة بتمامها امر مغاير لكونها علة لذلك
المعلول ومعلوم ان حصول العلة بتمامها امر مغاير لكونها علة لذلك المعلول وهذا يدل على ان
التقدم بالعلية امر مغاير لنفس العلية فنقول ــــــ في الجواب عن هذا السؤال لا نزاع في ان حركة
الاصبع وحركة الخاتم وجدتا معا ولا نزاع في ان العقل يقضي بترتب احدهما على الآخر الا انا نقول
لم لا يجوز ان يكون ذلك الترتب هو نفس العلية والتاثير فان العقل حكم بان حركة الاصبع مؤثرة في
حركة الخاتم وان حركة الخاتم حاصلة عن حركة الاصبع الا ان هذا المعنى الذي ذكرناه الا النفس العلية
والاقتضاء والتاثير وليس ههنا مفهوم سوى ذلك فظهر بهذا البيان الذي لخصناه انه لا محصول عند
العقل من التقدم بالعلية الا نفس تلك العلية واذا ثبت هذا فنقول ــــــ قولكم لو كان كل واحد منهما
علة لوجود الآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر يصير معناه لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد
منهما علة للآخر فيصير هذا الزاما للشيء على نفسه وهو فاسد ايضا فلان القول بكون كل واحد منهما
علة للآخر ان كان معلوم الامتناع بالبديهة فحينئذ لا حاجة الى ذكر هذا الدليل وان كان محتاجا الى الاثبات
بالحجة والبينة لم يكن الكلام الذي ذكروه مفيدا فانه لا انه لم يحصل فيه الا تبديل لفظ بلفظ ومعلوم
انه لا يسمن ولا يغني من جوع **الحجة الثانيــة** على فساد الدور انه لو كان كل واحد منهما علة
للآخر لكان كل واحد منهما علة لعلة نفسه وعلة العلة علة فيلزم كون كل واحد منهما علة لنفسه وذلك
محال ولقــائل ان يقول مدار هذه الحجة على قولهم ان علة الشيء علة لذلك الشيء وهو ان
علة علة الشيء يجب ان تكون مؤثرة في ذلك الشيء موجبة له فهذا باطل قطعا لان على هــذا
التقدير يكون علة العلة مباينة لذلك الشيء كلام متناقض وان اردتم به انها علة لعلة الشيء
فهذا مسلم الا انه يرجع حاصل الكلام فيه الى ان علة علة الشيء يجب كونها علة لعلة ذلك الشيء
ومعلوم ان هذا الكلام عبث لا فائدة فيه **الحجة الثالثـة** وهي الاقوى ان يقال
لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر والمفتقر الى المفتقر الى
الشيء يجب كونه مفتقرا الى ذلك الشيء فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه وذلك محال
من وجوه الاول ــــــ ان المفتقر الى الشيء محتاج اليه والمفتقر اليه غير محتاج الى المفتقر فلو
كان الشيء الواحد مفتقرا الى نفسه لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الواحدة محتاجا وغنيا وذلك
جمع بين النقيضين وهو محال الثــاني وهو ان الافتقار الى الشيء نسبة مخصوصة بين المفتقر
وبين المفتقر اليه والنسبة لا يمكن حصولها الا بين امرين الامر الواحد باعتبار الواحد يمتنع حصول
النسبة فيها احــتج من قال الدور غير ممتنع لوجوه الاول ــــــ ان الهيولى والصورة
كل واحد منهما محتاج الى الآخر وجوده ورو الجوهر والعرض يحتاج كل واحد منهما الى الآخر وهو دور
الثــاني ان المضافين يتوقف كل واحد منهما على الآخر وجوده ورو لا يقال ــــــ ان وجو د
مقارنتهما لاجل ان العلة الواحدة موجبة لهما معا لانا نقول ــــــ هذا لا يصح على قول

لبس

الشيء وكونها علة لعلته

الفلاسفة لان عندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثالث ان العلية والمعلولية من باب
المضاف والمضافان يوجدان معا فالعلية والمعلولية يوجدان معا فالمعية والمعية تنافي حصول
التقدم فوجب ان لا يحصل التقدم بين العلة والمعلول والجواب عن الاول انا لا نقول
بالهيولى والصورة اما الجسم فانه مستلزم للحصول في الحيز الا ان ذات الجسم يوجب الحصول في الحيز
المطلق وعلى هذا التقدير فالملازمة انما حصلت بينهما لان ذات الجسم يوجب الحصول في الحيز
المطلق والجواب عن الثاني ان المضافين يجب حصولهما معا وكون كل واحد منهما مفتقرا
الى الاخر امر محال والجواب عن الثالث ان تلك العلة وذلك المعلول شيء وكون هذا علة
لذاك وكون ذاك معلولا لهذا شيء اخر فالتضايف والمعية انما حصلت بينهما باعتبار كونهما علة
ومعلولا اما اذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما فبهذا الاعتبار يحصل التقدم والتاخر

الفصل العاشر في ابطال التسلسل اعلم انه يحصل في هذه المسئلة انواع
من الدلايل **البرهان الاول** انا لو فرضنا كل ممكن معلولا لممكن اخر لا الى نهاية لزم
كون تلك الاسباب والمسببات موجودة حال وجود المسبب واذا ثبت هذا فنقول مجموع تلك الاسباب
والمسببات ممكن الوجود والدليل عليه ان ذلك المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من
تلك الاحاد وكل واحد من تلك الاحاد ممكن فالمجموع مفتقر الى الاشيا الممكنة والمفتقر الى الممكن اولى
بالامكان فثبت ان ذلك المجموع ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر فلذلك المجموع مؤثر فنقول
ان المؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون نفس ذلك المجموع او امرا داخلا فيه او امرا خارجا عنه فهذه الاقسام
الثلاثة لا مزيد عليها اما القسم الاول وهو ان يقال ان ذلك المجموع علة لنفسه فهذا باطل من وجوه
الاول انه لا معنى لقولنا انه علة لوجود نفسه الا انه غير محتاج الى الغير وقد دللنا على ان ذلك
المجموع ممكن لذاته فرجع حاصل هذا الكلام الى ان الممكن غني عن السبب فيكون هذا رجوعا الى المقدمات
السالفة من ان الممكن هل يتوقف على السبب ام لا ونحن انما نتكلم في هذا المقام بعد اثبات ان الممكن
لا بد له من سبب الثاني ان المحتاج الى الشيء ممكن بالنسبة الى المحتاج اليه والمحتاج اليه غني بالنسبة
الى المحتاج فلو كان الشيء الواحد علة لنفسه لزم كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد محتاجا وغنيا وذلك
يوجب الجمع بين النقيضين الثالث ان المعلول مفتقر الى العلة فلو كان الشيء الواحد علة لنفسه لزم كونه
مفتقرا الى نفسه والافتقار الى الشيء نسبة والنسبة لا تحصل الا بين امرين فاما الشيء الواحد بالاعتبار
الواحد فيمتنع كونه منسوبا الى نفسه واما القسم الثاني وهو ان يقال علة ذلك المجموع فرد من
افراد ذلك المجموع فهذا ايضا باطل لان كل ما كان علة للمجموع وجب كونه علة لجميع احاد ذلك المجموع ولا شك
ان احاد ذلك المجموع هو ذلك الواحد الذي فرض كونه علة لذلك المجموع فحينئذ يلزم في ذلك الواحد كونه
علة لنفسه وقد بينا ان ذلك محال ويلزم ايضا ان يكون علة لعلة نفسه وذلك يوجب الدور وقد بينا
انه محال فثبت ان هذا القسم ايضا باطل ولما بطل هذان القسمان ثبت ان علة ذلك المجموع يجب ان يكون
امرا خارجا عن ذلك المجموع والخارج عن مجموع كل الممكنات لا يكون ممكنا والموجود الذي لا يكون ممكنا لذاته
يكون واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان انتها جميع الممكنات في تسلسل الحاجة الى موجود واجب الوجود
لذاته وهو المطلوب هذا تمام تقرير البرهان فان قيل السوال على هذا الدليل من وجوه الاول
ان هذا الدليل الذي ذكرتموه في ابطال التسلسل منقوض باشيا احدها ان عند الحكما كل دورة
مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل سبب مسبوقا بسبب آخر لا الى
اول وثانيها ان النفوس الناطقة غير متناهية فاذا جاز وجود ما لا نهاية له من النفوس فلم لا
يجوز وجود ما لا نهاية له من الاسباب والمسببات وثالثها ان ثبوت حوادث لا اخر لها في
احوال اهل القيامة والفلاسفة ورابعها وهو وارد على الفلاسفة والمتكلم معا وهو ان صحة حدوث
الحوادث لا اول لها اذ لو حصلت لتلك الصحة اول لكان قبل ذلك المبدأ ممتنعا لعينه ثم انقلب ممكنا
لعينه وهذا محال فثبت انه لا اول للامكان والصحة فكان التسلسل حاصلا في ثبوت هذا الامكان
وخامسها وهو ان مراتب الاعداد لا نهاية لها فكان التسلسل حاصلا فيها وسادسها
انه سبحانه عالم بالشيء وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما به واذا ثبت هذا الامكان وجب

المتكلم

ان

ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو
سبحانه عالم بالشيء عالم بكونه عالما وهكذا في المرتبة الرابعة والخامسة الى ما لا نهاية له فقد حصلت
هناك مراتب غير متناهية وكل مرتبة اخرى منها فانها متفرعة على المرتبة التي قبلها فقد حصلت هناك
مراتب غير متناهية وكل مرتبة اخرى منها فانها متفرعة عن المرتبة التي قبلها فقد حصلت هناك امور
غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم
التسلسل في الاسباب والمسببات محال لا يقال هذا السوال لا يتوجه على الحكما لانهم يقولون
انه تعالى عقل وعاقل ومعقول والكل واحد ومما لا يتوجه ايضا على المتكلمين لانهم يقولون
العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بالشيء لانا نقول اما الكلام الذي حكيتموه عن الفلاسفة فهو محض
الطامات وذلك لان العلم بالسواد مثلا عندهم صورة مساوية لذات السواد في الماهية وذات الله
تعالى مخالفة للسواد في الماهية فيلزم القطع بان علمه تعالى بالسواد مغاير لذاته المخصوصة وكذلك القول
في جميع المعلومات وايضا فقد دللنا بالبراهين القاطعة في اول هذا الكتاب على ان العلم حالة نسبية
واذا كان كذلك فنقول علم الله تعالى بالسواد عبارة عن نسبة مخصوصة بين ذاته وبين السواد وعلمه
بكونه عالما بالسواد نسبة مخصوصة بين ذاته وبين النسبة الاولى والنسبة الى احد الشيئين مغايرة
مغايرة للنسبة الى الشيء الاخر فثبت ان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالشيء وايضا لو كان العلم بالعلم بالشيء
نفس العلم بالشيء لكان العالم بالشيء عالما بتلك المراتب التي لا نهاية لها على التفصيل ومعلوم انه
باطل وايضا فانه يمكننا ان نعتقد كون الرجل الفلاني عالما بالعلم الفلاني مع انا نشك في كونه عالما بذلك
العلم وايضا فانا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا ان زيدا عالم بالسواد وبين قولنا انه عالم بكونه عالما
بالسواد ولو كان احد العلمين نفس الثاني لما بقيت هذه التفرقة فهذا تمام الكلام في توجيه هذا النقض
وثانيها وهو النقض بالنسب فان كل مقدار فانه يقبل التنصيف ثم انه اذا انتصف كل واحد
من نصفيه فانه يقبل التربيع ولما كان المقدار قابلا للتنصيف الى غير النهاية فحينئذ حصلت هناك
نسبة غير متناهية وكل مرتبة اخرى فانها متفرعة على النسبة الحاصلة قبلها فهذا تمام الكلام في تقرير
هذه النقوض **السوال الثاني** على البرهان الذي ذكرتم ان نقول قولكم تلك الجملة
المركبة غير تلك الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها اما ان تكون واجبة او ممكنة انما يصح ويظهر
اذا صح وصف تلك الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها بكونها جملة ومجموعا فلم قلتم ان ذلك صحيح
وتقريره وهو ان وصف الشيء بكونه جملة ومجموعا مشعر بامتياز ذلك المجموع عن غيره وامتيازه
عن غيره مشروط بكونه متناهيا فثبت انه لا يمكنه وصفه بكونه مجموعا وجملة وحينئذ يلزم الدور
السوال الثالث هب انه يصح وصفها بكونها كلا وجملة ومجموعا فلم قلتم انه يجب
انتهاوها الى واجب الوجود لذاته اما قوله ان ذلك المجموع لما كان ممكنا فله سبب وسببه اما ان
يكون هو هو او ما يكون داخلا او ما يكون خارجا عنه قلنا لم لا يجوز ان يكون سببا داخلا فيه
قوله يلزم كون ذلك الواحد علة لنفسه وعلة لعلة نفسه قلنا هذا انما يلزم لو عللنا تلك
الجملة بواحد من تلك الجملة اما لو عللنا تلك الجملة بكون كل واحد منها مستندا الى واحد اخر بغير نهاية
لم يلزم ما ذكرتم من المحال والحاصل انهم ابطلوا كون تلك الجملة معللة بنفسها وابطلوا كونها معللة بواحد
من تلك الجملة وعند هذا قالوا فيجب كونها معللة بكون كل واحد من آحادها معللا بواحد آخر لا الى نهاية
فمن المعلوم بالضرورة ان هذا القسم قسم مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرتموها فان هذا القسم مغاير
لكون تلك الجملة معللة بشيء خارج عنها فثبت ان هذا القسم مغاير للاقسام التي ذكرتم فان اشتغلتم بتلك
الاقسام التي هي خارجة من المقصود واما هذا القسم الرابع فهو القسم الذي وقع الشك فيه وانما
شرعتم في هذا البحث لاجل ابطاله ثم تركتموه واهملتموه وما تعرضتم له فالحاصل ان الدليل الذي
ذكرتموه وحملتموه وما تعرضتم لها ابطال الاقسام لا حاجة اليها واهمال القسم الذي تعلقت الحاجة به
وكان هذا من باب التمويه فان قالوا التقسيم الذي ذكرناه صحيح فانا قلنا علة تلك الجملة اما
نفسها او شيء خارج عنها ومعلوم انه لا مزيد على هذه الاقسام الثلاثة فاذا تكلمنا على كل واحد منها
كان القسم الذي ذكرتموه داخلا فيها وعلى هذا التقدير فلا حاجة بنا الى ان نتكلم على هذا القسم بعينه

وايضا فتعليل الجملة بكون كل واحد منها معللا بواحد آخر لا الى نهاية يرجع حاصله الى تعليل تلك الجملة
بنفسها وقد بينا ان ذلك محال فنقول في الجواب عن هذا السوال اما قولكم ان القسم
الذي ذكرناه داخل في تلك الاقسام الثلاثة فنقول صريح العقل يدل على ان هذا القسم الذي
ذكرناه قسم معين فالمقصود من ذكر هذا الدليل ليس الا ابطاله فاذا بينا ان الاقسام الثلاثة
التي ذكرتموها مغايرة لهذا القسم فحينئذ يظهر ان الدليل الذي ذكرتم لا يفيد المطلوب اما قوله
ان تعليل كل واحد منها بالاخر يقتضي تعليل الجملة بنفسها فنقول هذا باطل لان كون حال المجموع غير
حيث انه ذلك المجموع غير حال كل واحد من احاد الكل معلوم في المنطق وصريح العقل ايضا يدل عليه
فالقول بان الجملة انما وجدت لان احاد تلك الجملة غير والقول بان تلك الجملة وجبت لكون كل واحد
من احادها معللا بواحد منها الى غير النهاية غير فاين احد البابين من الاخر فالحاصل انكم ابطلتم
تعليل تلك الجملة بنفسها وابطلتم تعليلها بواحد من احاد تلك الجملة بقي هاهنا احتمال اخر وهو كون
تلك الجملة معللة بكون كل واحد منها معللا بواحد آخر لا الى نهاية وهذا القسم مغاير للقسمين الاولين
والمقصود من هذا البحث ليس الا ابطال هذين القسمين فكان الاشتغال بذكر القسمين الاولين
واهمال هذا القسم الذي هو المطلوب غفلة عظيمة والجواب عن هذه السوالات ان نقول
اما النقض الاول فجوابه ان كل واحد منها مسبوق باخر لا الى اول فلم يحصل لمجموعها وجود في شي من
الاوقات بل كان ذلك المجموع معدوما ازلا وابدا والمعدوم يمتنع الحكم عليه بانه لا بد له من موثر
خلاف هذه العلل فانا بينا ان العلة لا بد وان تكون موجودة مع المعلول فلو تسلسلت الاسباب
والمسببات لوجدت باسرها معا فيكون المجموع موجودا فحينئذ يصح الحكم عليه بالافتقار والاحتياج الى
الموثر فظهر الفرق ولاجل هذا الفرق ذكرنا ان هذا البرهان لا يتم الا اذا بينا ان العلة يجب ان تكون
موجودة حال وجود المعلول واما النقض الثاني وهو النفوس الناطقة فالجواب ان
ذلك المجموع وان كان موجودا اما لكن لا شي منها علة للاخر بخلاف ما نحن فيه واما النقض الثالث
وهو الحوادث التي لا اخر لها والمعلومات والمقدورات فنقول الفرق ان مجموع تلك الاعداد
غير موجودة فيكون الفرق ما تقدم وكذا الجواب عن مراتب الاعداد ومراتب صحة حدوث الحوادث
واما المراتب التي لا نهاية لها فنقول ثبت انه لا اخر لها ولكن لها اول فان اول تلك
المراتب هو العلم بالشي ثم يترتب عليه المرتبة الثانية وهو العلم بذلك العلم ثم يترتب على المرتبة الثانية
والمرتبة الثالثة وهلم جرا الى ما لا آخر له فهاهنا لا اخر لهذه المراتب ولكن لها اول ونحن انما ادعينا انه
لا بد للاسباب والمسببات من اول وما ادعينا انه لا بد لها من اخر فظهر الفرق واما السوال
الثاني وهو قوله تلك الاسباب والمسببات انما يعقل وصفها بكونها مجموعا وجملة وكلا لو ثبت كونها
متناهية والجواب لا نسلم ان الامر كما ذكرتم والدليل عليه وجهان الاول انا
حيث قلنا الاسباب والمسببات لا نهاية لها فقد جعلنا الا نهاية محمولا ومعلوم انه ليس موضوع هذا
المحمول كل واحد من تلك الاسباب بل ليس الا المجموع فثبت انه يمكن وصفه بكونه مجموعا وجملة سوا فرضناه
متناهيا او غير متناه الثاني انا اذا قلنا ما لا نهاية له موجود فقد حكمنا على تلك الامور التي لا نهاية لها
بانها موجودة ونحن لا نريد بالكل والجملة والمجموع الا تلك الموجودات باسرها واما السوال
الثالث وهو قوله لم لا يجوز ان يقال ان تلك الجملة انما وجدت لاجل ان كل واحد من آحادها استند الى
واحد آخر الى غير النهاية والجواب عنه ان نقول هذا ايضا باطل لانا اذا قلنا الجملة انما وجدت
لاستناد كل واحد من آحاد تلك الجملة الى واحد آخر فقد حصل هاهنا مفهومان احدهما مجموع ذوات
تلك الاحاد والثاني كون كل واحد منها مستندا الى الاخر ولا شك في تغاير هذين المفهومين اذا
عرفت هذا فنقول هذا الذي جعلتموه علة لتلك الجملة اما ان يكون هو تلك الاحاد او تلك
الاستنادات العارضة لتلك الاحاد والاول باطل لان مجموع تلك هو عين ذلك المجموع فتعليل ذلك
المجموع بتلك الاحاد يقتضي تعليل الشي بنفسه وهو محال والثاني ايضا باطل لان تلك الاستنادات
احوال عارضة لتلك الاحاد فلو جعلنا هذه الاستنادات علة لتلك الاحاد لزم جعل العوارض
علة للمعروضات وذلك محال لان المعروض متقدم بالرتبة على العارض فلو جعلنا العارض علة للمعروض

لزم تقدم كل واحد منهما على الاخر وهو محال فثبت سقوط هذا السوال وهاهنا اخر الكلام في
تقرير هذا البرهان **البرهان الثاني** على ابطال التسلسل اعلم انه يمكن ذكر البرهان
الذي قدمناه ذكره بحيث يصير اشد اختصارا مما سبق ذكره فنقول لو تسلسلت الاسباب
والمسببات الى غير النهاية لكانت تلك الجملة ممكنة يجب كونها تلك الجملة ويجب كل واحد من احاد
تلك الجملة وكل ممكن فلا بد له من سبب مغاير له فلهذه الجملة سبب مغاير لها من حيث انها تلك الجملة
ومغاير لكل واحد من احاد تلك الجملة وكل ما كان مغايرا لجملة الممكنات وكان مغايرا لكل واحد من
احاد الممكنات فهو ليس بممكن وكل موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ثبت بهذا الطريق
وجوب انتهاء جملة الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ويظهر من هذا البيان
انه يمكن ذكر هذا البرهان من غير ان يحتاج فيه الى تلك التقسيمات التي ذكرناها **البرهان الثالث**
اذا فرضنا الاسباب والمسببات متسلسلة الى غير النهاية فالموجود هناك ليس الا احاد تلك الذوات
والاكوان بعضها متعلقا بالبعض اما احاد الذوات فهي باسرها ممكنة الوجود فلو حصلت في الوجود
من غير موثر يوثر فيها كان هذا قولا لوقوع الممكن لا لموثر وهو محال واما تعلق بعضها بالبعض
فهي احوال اعتبارية عارضة لتلك الذوات والعارض للشي مفتقر الى المعروض ومعروضات هذه الاحوال
ليست الا تلك الاحاد وهي باسرها ممكنة فهذه الاحوال الاعتبارية الاضافية مفتقرة الى امور هي ممكنة
الوجود والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فهذه الاحوال الاعتبارية باسرها ممكنة الوجود اذا عرفت
هذا فنقول ان تلك الاحاد باسرها ممكنة الوجود لذاتها واستناد بعضها الى البعض احوال اعتبارية
عارضة لتلك الاحاد وهي باسرها ايضا ممكنة الوجود فجملة هذه الموجودات ممكنة الوجود في ذواتها وممكنة
الوجود في جميع اعتباراتها والممكن لا بد له من موثر فثبت ان جملة هذه الممكنات مفتقرة الى موثر موجود
يوثر فيها ويكون ذلك مغايرا لمجموعها ولكل واحد من احادها وذلك هو الموجود الواجب لذاته وهو المطلوب
البرهان الرابع انا اذا اعتبرنا هذا المعلول الاخير ثم اعتبرنا علته وعلته الى ما لا نهاية له فهذه جملة
فاذا اخذنا من هذا الحادث المتناهي عشرة مراتب واعتبرنا ما بعده حتى تغيب هذه العشرة عنها كانت
جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم كل واحد من احاد احدى الجملتين على نظيره من احاد الجملة الاخرى بحسب
مراتب التطبيق والمراد من قولنا بحسب مراتب التطبيق ان الاخير من هذه الجملة يقابل بالاخير من الجملة
الثانية والثاني من هذه الجملة يقابل بالثاني من تلك الجملة والثالث من هذه بالثالث من هذه
وقس على هذا الترتيب فنقول اما ان يظهر التفاوت بين الجملتين او لا يظهر فان لم يظهر لزم كون
الزائد مساويا للناقص وهو محال وان ظهر التفاوت فكذلك التفاوت اما ان يكون من الجانب الذي بينا
وهو محال لانا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد حاصلا من هذا الجانب فوجب ان يظهر التفاوت من
الجانب الاخر وذلك يوجب التناهي من الطرف الاخر وذلك يمنع من القول بكونها امورا غير متناهية فان
قالوا هذا الدليل يوجب على الفلاسفة ان يحكموا بتناهي الحوادث وان يحكموا بتناهي اعداد النفوس الناطقة
مع انهم لا يقولون بها فنقول الفرق بين هذه المسئلة وبين هاتين الصورتين قد ذكرناه في
بيان تناهي الابعاد **البرهان الخامس** اذا فرضنا موجودا واحدا من الممكنات فهو مع جملة علل
اعداد غير متناهية ثم اذا اعتبرنا واحدا اخر فهو ايضا مع جملة علل اعداد غير متناهية واذا كان كذلك فعدد
الجملتين لا محالة اكثر من عدد الجملة الواحدة وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فعدد الجملة الواحدة متناه
وقد فرضناه غير متناه هذا خلف **البرهان السادس** ان المعلول الاخير معلول ولعلته علة فالمعلول
الاخير خاصيته انه معلول وليس بعلة والعلة الاولى لو حصلت لكانت خاصيتها انها علة وليست
بمعلولة واما المتوسطات فهي مشتركة في صفة واحدة وهي كون كل واحد منها علة لما تحتها ومعلولا لما
فوقها اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا ذهاب العلل والمعلولات الى غير النهاية لكان الكل في حكم
الوسط ولم يحصل لشي منها خاصية الطرف البتة ثم نقول هذا الوسط ان استند الى شي ليس له
خاصية الوسط فذلك هو المطلوب وان لم يستند الى شي بهذه الصفة كان الوسط غنيا عن الاستناد
الى الطرف وما لم يستند الى غيره فهو طرف وليس بوسط فالوسط ليس بوسط واذا كان كذلك فعلة
المعلول الاخير وجب ان لا تستند الى غيرها لان التقدير تقدير الوسط لا يجب استناده الى غيره واذا

كانت هذه العلة فنية عن الاستناد الى شيء ثالث كانت طرفا فكانت واجبة الوجود لذاتها فثبت ان رفع الطرف
يوجب اثباته فوجب ان يكون النفي باطلا وان يكون اثبات طرف الممكنات اخر واجبا وهو المطلوب
البرهان السابع نقول انا ذكرنا في باب خواص الواجب والممكن ان الممكن لذاته ما لم
يصر واجب الوجود عن سببه امتنع ان يدخل في الوجود واذا كان كذلك كان ضرورة الممكن لذاته واجبا
امر لا يحصل الا بتبعية الغير اذا عرفت هذا فنقول لو فرضنا اسبابا ومسببات لا نهاية لها
لكان وجوب كل واحد منها تابعا لا اصليا اذ لو فرضنا واحدا منها يكون اصليا في الوجوب لكان
ذلك الواحد واجبا لذاته وقد فرضنا انه ليس كذلك واذا كانت وجوباتها باسرها تابعة لوجوب
شيء اخر فلا بد من متبوع لان حصول التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع محال فثبت انه لا
بد من الاعتراف بوجود شيء يكون واجب الوجود على سبيل الاصالة لا على سبيل التبعية للغير وكل ما كان؟
كذلك فهو واجب الوجود لذاته فثبت انه لا بد في الموجودات من موجود واجب الوجود لذاته وهو
المطلوب فهذه جملة البراهين المعتبرة في ابطال التسلسل

الفصل الحادي عشر

في ابطال التسلسل بطريق اخر سوى ما تقدم ذكره اعلم انا في الفصل المتقدم انما افتقرنا الى ابطال
التسلسل لانا جوزنا ان يكون علة وجود الممكن ممكنا اخر فلما جوزنا هذا في الجملة افتقرنا الى ابطال
التسلسل لانا جوزنا ان يكون علة وجود الممكن ممكنا اخر فلما جوزنا هذا في الجملة افتقرنا الى ابطال
التسلسل ومن الناس من يقول ان كان ممكن الوجود لذاته فانه لا يصلح للعلية والتاثير واحتجوا
على صحة هذه المقدمة بوجوه **الحجة الاولى** ان الممكن هو الذي يكون ماهيته مقتضية لقبول
الوجود والعدم فثبت ان ماهية الممكن علة لهذه القابلية فلو كانت مؤثرة في وجود شيء اخر لكانت
الماهية الواحدة مقتضية للقبول والتاثير فيكون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وذلك باطل
للوجوه التي يذكرها الفلاسفة في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان قالوا لم لا يجوز ان يقال
ان الممكن المعتبر في وجود الغير يكون ماهيته مركبة فهو باحدى الجزئين يقتضي القبول وبالجزء الاخر يقتضي
التاثير فنقول فعلى هذا التقدير الجزء الذي يقتضي القابلية والجزء الذي يقتضي التاثير ليس بممكن ليس بموثر
فالذي هو ممكن ليس بموثر والذي هو موثر ليس بممكن وهو المطلوب **الحجة الثانية** ان الامكان
علة للحاجة الى الموثر فاما ان يكون علة الحاجة الى موثر مبهم لا بعينه واما ان يكون علة للحاجة الى موثر
متعين في نفسه والاول باطل لان غير المعين من حيث انه غير معين لا وجود له في الخارج لان كل ما كان موجودا
في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا يمتنع ان يكون موجودا في الخارج وكل ما لا يكون موجودا في
الخارج امتنع تحقق الحاجة اليه في الخارج ولما بطل هذا القسم ثبت ان ماهية الامكان علة للحاجة
الى شيء معين وماهية الامكان ماهية واحدة من حيث انها ماهية الامكان فوجب احتياج كل الممكنات
الى ذلك لان التساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول اذا ثبت هذا فنقول ان كان
ذلك الشيء المتعين ممكنا في نفسه لزم كونه محتاجا الى نفسه وكونه علة لنفسه وذلك محال فثبت ان جميع
الممكنات محتاج الى شيء واحد بعينه وثبت ان ذلك المعين يمتنع كونه ممكنا في نفسه والموجود الذي لا يكون
ممكن الوجود لذاته يكون واجب الوجود لذاته فثبت ان جميع الممكنات مستندة الى موجود واجب الوجود
لذاته وهو المطلوب فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الامكان علة للحاجة الى السبب من حيث انها
اسباب كان المفهوم من جهة كونها اسبابا مفهوما واحدا والامكان وان كان مفهوما واحدا الا انه
يحوج الى السبب من حيث انه سبب ثم لا يلزم استناد كل الممكنات الى سبب واحد قلنا السبب
اما ان يعني ذاته المخصوصة او يعني مجرد كونه سببا ومؤثرا في الغير اما الاعتبار الثاني ان يكون
الامكان سببا للحاجة اليه وبيانه من وجهين الاول ان المفهوم من السببية حالة نسبية
اضافية والاحوال النسبية تكون من اللواحق والعوارض فهو معلول وكونه سببا ومؤثرا معلول لوجود
الالزام الثاني انا اذا رجعنا الى الناس علمنا ان السبب لا يوجب المعلول من حيث انه سبب ومؤثر لان السببية وكونه
من مقولة المضاف والمضافات معا فالسببية والموثرية متاخرة بالرتبة عن ذلك الاثر فيمتنع كونها
مؤثرة في ذات الاثر بل المؤثر في ذات المعلول انما هو الذات المخصوصة الى السبب واذا كان كذلك كان
الامكان علة الحاجة الى تلك الذات المخصوصة وعلة الاستناد الى تلك الذات المخصوصة وحينئذ

يجب ان يكون كل ممكن مستندا اليه وهذا برهان حسن في اثبات واجب الوجود **الحجة الثالثة**
ان كل ممكن فهو مركب ولا شيء من المركب بموثر ينتج لا شيء من الممكن بموثر انما قلنا ان كل ممكن مركب
فلان كل ممكن فانه لا اقل من ان يصح الوجود والعدم على ماهيته وكل ما كان كذلك فان وجوده غير ماهيته
فالموجود الممكن يجب كونه مركبا من الماهية والوجود وانما قلنا ان المركب لا يكون موثرا وذلك
لانه لو كان موثرا لكان اما ان يكون كل واحد من جزئيه مستقلا بالتاثير او يكون احدهما مستقلا
بالتاثير دون الاخر او لا يكون واحد منهما مستقلا بالتاثير فان كان الاول لزم اجتماع العلتين
المستقلتين على الاثر الواحد وهو محال وان كان الثاني كانت العلة ليست الا الجزء الواحد فلم تكن
العلة مركبة وان كان الثالث فنقول لما كان كل واحد من الجزئين ليس له اثر اصلا فهذه
الاجزاء عند اجتماعها اما ان يقال انها بقيت كما كانت قبل الاجتماع او ما بقيت كذلك بل حدثت
للاجتماع حالة زائدة فان كان الاول وجب ان يبقى المجموع عند الاجتماع موثرا كما انها كانت قبل
الاجتماع غير موثرة وان كان الثاني وهو انه حدث عند الاجتماع امر زائد فنقول المقتضي لحدوث
الحالة الزائدة ان كان كل واحد من تلك الاجزاء فحينئذ يعود ما ذكرنا من اجتماع المؤثرات المستقلة على
الاثر الواحد وان كان المقتضي لها احد تلك الاجزاء بعينه فحينئذ يكون الموجب والموثر هو ذلك
المفرد فقط وان كان المقتضي لحدوث تلك الحالة الزائدة هو المجموع عاد التقسيم الاول فيه وهو انه هل
حدث عند الاجتماع حالة زائدة ويلزم الى غير النهاية وهو محال وقد يظن توجيه النقوض على هذه الحجة
الا ان التامل التام يدل على انها ليست صحيحة

الفصل الثاني عشر

في ايراد سوال على الدليل المذكور في اثبات واجب الوجود لذاته وتحقيق الجواب عنه اعلم ان الدليل
الذي ذكرناه وهو انا قلنا لا شك في وجود موجود فذلك الموجود ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب
وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مرجح يجب ان يكون موجودا مع ذلك الموجود الاخر ان كان ممكنا عاد
الكلام فيه والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب
اذا عرفت هذا فنقول ظهر ان الدليل لا يتم الا عند صحة مقدمات خمسة احدها ان الممكن لا
بد له من مرجح وثانيها ان العلة المؤثرة لا بد وان تكون موجودة حال وجود المعلول وثالثها
ان علة الموجود يجب ان تكون شيئا موجودا ورابعها ان الدور باطل بوجود موجود واجب الوجود
لذاته وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول للسائل ان يسال فيقول هذا الدليل منقوض
بالحوادث اليومية وتقريره ان هذه الحوادث اليومية اما ان تكون مفتقرة الى المقتضي او لا تكون
مفتقرة فان كان الحق هو الاول فقد حصل الممكن المحدث لا عن موثر وذلك يبطل قولكم ان الممكن المحدث
لا بد له من مرجح وان كان الجوهر الاول وهو ان هذه الحوادث مفتقرة الى المؤثر فنقول ذلك المؤثر
اما ان يكون محدثا او قديما فان كان محدثا فاما ان يقال ان ذلك المحدث كان موجودا قبله بمعنى ان
كل جزء من اجزاء هذه الحوادث فانه معلول للجزء السابق واما ان يقال ان ذلك المؤثر المحدث يكون
موجودا مع هذا الاثر او لا يكون فان كان الجوهر القسم الاول فقد جوزتم ان يكون المؤثر في وجود هذا
الحادث شيئا كان موجودا قبل هذا الحادث ولم يبق معه فاذا جوزتم ذلك فجوزوا استناد كل ممكن
الى موجود اخر كان قبله ولم يبق معه لا الى اول وعلى هذا التقدير فلا يمكنكم اثبات واجب الوجود لذاته
ولا يمكنكم ان تقولوا ان اثبات حوادث لا اول لها محال لان هذا صريح قول الفلاسفة فكيف يمكنكم انكاره
وان كان الجوهر الثاني وهو ان علة وجود هذا الحادث شيء اخر حدث معه فنقول علة وجود
ذلك الحادث اما ان يكون هو الحادث الذي هو معلوله واما ان يكون حادثا اخر والاول يوجب الدور
والثاني يوجب التسلسل فثبت انا اذا اسندنا هذه الحوادث الى علل حادثة لزمنا هدم مقدمة من
المقدمات المذكورة في اصل الدليل القسم الثاني وهو ان يقال المقتضي لحدوث هذه الحوادث
اليومية قديم ازلي فنقول ذلك القديم اما ان يقال انه كان تاما في الازل في جميع الامور
المعتبرة في تاثيره في هذا الحادث اليومي او ما كان كذلك فان كان الاول فنقول وذلك
المؤثر التام كان موجودا وقد وجد الان مع وجود هذا الحادث فاختصاص حدوث هذا الحادث
بهذا الوقت مع ان نسبة ذلك المؤثر التام الى الوقتين على السوية يكون ذلك رجحانا لاحد طرفي

الممكن على الاخر لا لمرجح واما اذا قلنا ان ذلك المؤثر كان تاما في جميع الامور المعتبرة في كونه موثرا
في هذا الحادث ثم حدث مجموع تلك الامور فحدوث ذلك المجموع كان لا لسبب فقد وقع الممكن لا عن
مرجح فان كان من سبب عاد التقسيم الاول فيفضي اما الى اسناد المعلول الحاضر الى علة سابقة واما
الى وقوع الدور واما الى وقوع التسلسل فثبت ان حدوث هذه الحوادث اليومية يقتضي افساد مقدمة
واحدة من المقدمات المذكورة في ذلك الدليل واعلم ان الفلاسفة اجابوا عن هذا السؤال
بجواب يناسب مذهبهم اما الفلاسفة فقد قالوا هذا الاشكال قاهر قوي ولا جواب عنه الا
بحرف واحد وذلك الحرف انما يستقيم على قولنا ان كل حادث مسبوق بحادث اخر لا الى اول وتقريره
ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجود قديم ازلي الا ان شرط فيضان هذه الحوادث عنه
زوال ذلك الحادث السابق فكل حادث مسبوق بحادث اخر فان انقضاء الحوادث المتقدمة شرط في
كون ذلك الموجود القديم علة لحدوث الحادث المتاخر وعلى هذا الطريق فقبل كل حادث حادث لا الى اول

والمتكلمون اجابوا عنه بجواب آخر يناسب مذهبهم

واما المتكلمون فقالوا هذا السؤال صعب على الفلاسفة لانهم جوزوا حدوث حادث قبل حادث
لا الى اول واما نحن فلا نقول به وهو عندنا من المحالات واذا كان كذلك وجب انتهاء الحوادث الى
موثر قديم قال السايل الاول اما جواب الفلاسفة فضعيف وبيانه من وجوه الاول
ان التقسيم الذي ذكرناه في السوال لا يندفع بهذا الكلام لانا قلنا ان ذلك المؤثر القديم اما ان يقال انه
كان تاما في جميع الامور المعتبرة في كونه موثرا في وجود ذلك الحادث او ما كان كذلك فان كان الجوهر
الاول فنقول ان ذلك المؤثر التام كان حاصلا في الازل وما كان هذا الحادث موجودا ثم حدث
هذا الحادث بعد ذلك مع انه لم يتغير امر من الامور المعتبرة في حدوث هذا الحادث البتة فحينئذ يلزم
رجحان الممكن لا لمرجح اما القسم الثاني وهو ان كل الامور المعتبرة في كون ذلك القديم علة لهذا
الحادث ما كان موجودا في الازل ثم انه حدث ذلك المجموع فحدوث ذلك المجموع اما ان يكون لا لسبب
او يكون لسبب سابق او تكون علته معلوله وهو الدور او تكون علته حادثا اخر وهو التسلسل فثبت
انه لا بد في الجواب من التزام احد هذه الوجوه الاربعة وعلى كل التقديرات فانه يفسد مقدمة من
المقدمات المعتبرة في اصل ذلك الدليل الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب ان العلة القديمة
حال ما كان الحادث المتقدم موجودا ما كانت موثرة في وجود الحادث المتاخر ثم بعد انقضاء الحادث
المتقدم صار موثرا في وجود الحادث المتاخر فكون ذلك الموجود القديم موثرا في وجود هذا الحادث
المتاخر حكم حادث فان لم يفتقر الى المؤثر فقد فسد قولكم الحادث لا بد له من موثر وان افتقر الى المؤثر
فالمؤثر فيه ان كان هو وجود الحادث المتقدم فقد اسندتم المتاخر الى عدم المتقدم وان اسندتموه
الى عدم ذلك الحادث فقد اسندتم الاثر الموجود الى المؤثر العدمي وان اسندتموه الى معلوله لزم الدور
وان اسندتموه الى حادث اخر لزم التسلسل والكل خيم دليلكم الثالث في بيان ضعف هذا الجواب
ان نقول الحادث المتقدم اما ان يكون فناؤه وانقضاؤه لذاته او لاثره فان كان الاول كان ممتنع الوجود لذاته
فوجب ان لا يوجد البتة وان كان الثاني فليس ههنا سبب يزيله ويوجب عدمه الا طريان هذا الحادث
المتقدم وانتم جعلتم فيضان هذا الحادث المتاخر عن العلة القديمة مشروطا بانقضاء الحادث المتقدم وذلك
يوجب الدور فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الجواب الذي عول الفلاسفة عليه في دفع هذا الاشكال ضعيف
واما جواب المتكلمين فهو ايضا ضعيف لوجوه الاول انه تعالى حدوث الحوادث اما ان يكون لها اول
واما ان لا يكون فان كان لها اول فقد كان قبل حصول ذلك المبدا ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته
وهو محال وبتقدير تسليمه فاختصاص هذا الانقلاب بذلك المبدا يكون رجحانا للممكن لا لمرجح وان قلنا
انه لا بد لحدوث الحوادث فحينئذ يسقط قولكم ان حدوث حوادث لا اول لها محال الوجه الثاني
في بيان ضعف هذا الجواب ان المؤثر القديم هل كان مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في كونه مؤثرا في وجود العالم
او ما كان كذلك فان كان الاول فحينئذ مع حصول كل تلك الامور في الازل ما كان العالم حاصلا في
الازل بل حصل فيما لا يزال فقد وقع الممكن لا عن مرجح وان كان الثاني فمجموع تلك الامور المعتبرة في
المؤثرية حكم حادث ويعود التقسيم فيه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا السوال والجواب
عنه اما الفلاسفة فقد اجابوا عنه بان غاية هذا السوال انه كون المؤثر القديم مؤثرا في وجود هذا الحادث

حكم حادث فلا بد له من سبب فنقول موثرية المؤثر في الاثر ليس موجودا زائدا والا لكان ممكنا
ولكان مفتقرا الى المؤثر فحينئذ يلزم افتقاره الى مؤثر اخر وهو محال فثبت ان المؤثرية ليست موجودا حادثا
فلم يلزم افتقاره الى السبب واما جواب المتكلمين فالبحث المستقصى فيه مذكور في مسئلة القدم والحدوث

الفصل الثالث عشر في حكاية شبهات من يقدح في اثبات واجب الوجود

الشبهة الاولى لو حصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته لكان ذاتا قائما بنفسه وكل ذات فانه يساوي ساير الذوات
في كونه ذاتا وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا
خلف فيفتقر الى تقرير هذه المقدمات اما المقدمة الاولى وهي انه لو وجد موجود واجب الوجود
لذاته لكان ذاتا والدليل عليه انه لو وجد واجب الوجود لذاته لكان موجودا مستقلا بنفسه قائما
بذاته ولا معنى للذات الا ذلك واما المقدمة الثانية في قولنا كل ذات فانها تساوي ساير الذوات
في كونها ذوات الدليل عليه وجهان الاول ان الذات يمكن تقسيمها الى الواجب والى الممكن
والمقارن والمفارق ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام الثاني انا اذا اعتقدناه ذاتا وشككنا بعد
ذلك في ان تلك الذات واجبة او ممكنة او جسمانية او مفارقة فان شككنا في هذه الامور لا يزيل عنا
اعتقاد كونه ذاتا فعلمنا ان المفهوم من كون الذات ذاتا مفهوم مشترك بين كل الاقسام اما المقدمة
الثالثة فهي قولنا الذوات لما تساوت باسرها في الذاتية كانت الذوات باسرها ممكنة والدليل عليه ان
حكم الشيء حكم مثله فلما تساوت الذوات باسرها في الذاتية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر
واذا كان كذلك كان اختصاصه كانه حصل الامتياز بينه وبين الممكنات امرا جائز الزوال ومتى كان
الامر كذلك كان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته

الشبهة الثانية قالوا لو فرضنا موجودا واجب
الوجود لذاته لكان ذلك الوجوب اما ان يكون تمام ماهيته او مفهوما خارجا عن ماهيته والاول محال
لوجوه الاول ان المفهوم من الوجوب الذاتي معلوم والحقيقة المخصوصة التي لتلك الذات غير معلومة
والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثاني انا اذا قلنا واجب الوجود لم نفد شيئا واذا قلنا ان الذات الفلانية
واجب الوجود كان الكلام مفيدا الثالث ان اهل المنطق قالوا وجوب الوجود جهة ومعناه انه لا بد
في القضية من موضوع ومحمول ومن واسطة ومعناها اتصاف ذلك الموضوع بذلك المحمول ثم ان الوجوب
والامتناع كيفيات عارضة لهذه الرابطة واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال بان الوجوب تمام تلك الماهية
واما القسم الثاني وهو ان يقال الوجوب الذاتي جزء من اجزاء تلك الماهية فهذا ايضا باطل لان على
هذا التقدير يكون واجب الوجود ممكنا وكل مركب ممكن ينتج ان واجب الوجود لذاته ممكن لذاته وهو محال
واما القسم الثالث وهو ان يقال وجوب الوجود صفة خارجة عن الذات فنقول هذا ايضا باطل
لان كل ما كان صفة خارجة عن الذات لاحقة لها فهو مفتقر الى تلك الماهية وكل ما كان مفتقرا اليه
فهو ممكن لذاته فالوجوب بالذات ممكن بالذات وكل ما كان ممكنا لذاته فانه لا يجب الا بوجوب علته
فقبل هذا الوجوب وجوب آخر وذلك الذهاب الى ما لا نهاية له فثبت ان هذه الاقسام الثلاثة باطلة

الشبهة الثالثة لو وجد موجود واجب الوجود لذاته لكان اما ان يكون وجوده نفس ماهيته
او مغايرا لها والاول باطل لانه لو كان وجوده نفس ماهيته ثم ان ماهيته مخالفة لماهية سائر الماهيات
ولجميع صفات تلك الماهيات فيلزم ان يكون لفظ الوجود واقعا عليه وعلى غيره لا بحسب مفهوم واحد وقد
ثبت ان ذلك باطل والثاني ايضا باطل لانه بتقدير ان يكون الوجود صفة قائمة كانت مفتقرة الى ذلك
الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من علة ولا علة له الا تلك الماهية فيكون علة ذلك
الوجود هو تلك الماهية لكن كل علة فهي متقدمة على معلولها بوجودها فيلزم كون تلك الماهية متقدمة
بوجودها على وجودها فيلزم ان يكون ذلك الوجود متقدما على نفسه وهو محال

الشبهة الرابعة
لو وجد واجب الوجود لكان مركبا وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة ان واجب الوجود يجب ان
يكون وجوبه مغايرا لذاته بدليل انه يصح ان يقال انه واجب الوجود لذاته والوصف مغاير للموصوف
واذا كان كذلك فواجب الوجود عبارة عن مجموع تلك الذات مع تلك الصفة وكل مركب ممكن فواجب الوجود
لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال

الشبهة الخامسة لو حصل واجب الوجود لذاته لكان مفتقرا
في دوام وجوده الى المدة والزمان والمفتقر الى الغير ممكن لذاته بيان الاول ان واجب الوجود لذاته

لا بد وان يكون دايم الوجود والمعقول من الدوام ما يكون موجودا فيما مضى في الحاضر وفي المستقبل لكن
الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل مشروط بوجود الماضي والحاضر والمستقبل لان كون الشيء مظروفا
لشيء مشروط بوجود ذلك الظرف فثبت ان دوام الوجود لا يتعقل الا مع المدة والزمان لا يقال
انا لا نقول ان واجب الوجود لذاته موجود الان وفي الماضي والمستقبل بل نقول انه موجود لا يقبل العدم ولا
يزيد على ذلك لانا نقول لا عبرة في هذا الباب بذكر هذا القول باللسان وانما العبرة بالعقل ونحن
نعقل بالضرورة ان الشيء الذي يصح حكم العقل عليه بانه ما كان موجودا في الماضي وهو غير موجود في الحال
الحاضرة ولا يكون موجودا في المستقبل فانه يكون معدوما محضا ونفيا صرفا والمكابرة فيه مكابرة في
الضروريات وانما قلنا ان افتقار واجب الوجود لذاته الى المدة والزمان محال لوجهين الاول
ان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته والثاني ان الزمان مركب من اجزاء متعاقبة منقضية فيكون
ممكنا لذاته فالمفتقر في وجوده اليه اولى بالامكان والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول
لم قولكم لو وجد واجب الوجود لكان لذاته مساويا لسائر الذوات في كونه ذاتا فنقول
لم لا يجوز ان يقال ان كونه ذاتا معناه انه مستقل بنفسه ومعنى الاستقلال انه لا حاجة به الى الغير
فهذا المعنى مفهوم عدمي وهو وصف مشترك فيها بين الحقايق المختلفة التي هي الذوات المخصوصة
وتحقيق الكلام ان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية كما يصح تقسيم الذات الى الواجب
والى الممكن فكذلك يصح تقسيم الصفات التي تكون من الكيات والى الصفات التي تكون من الكيفيات
وغيرها فلا يلزم ان تكون الصفات كلها متساوية واذا كانت الذوات باسرها متساوية وكانت الصفات
باسرها متساوية فمن اين يحصل الاختلاف واما الشبهة الثانية وهي قولهم لو حصل واجب الوجود
لكان وجوبه اما ان يكون تمام ذاته او جزء ذاته او خارجا عنه فنقول هذا بناء على ان الوجوب
مفهوم ثبوتي وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يقال انه مفهوم عدمي وبهذا التقدير لا يصح ما ذكرتموه من التقسيم
اما الشبهة الثالثة وهي قولهم وجود واجب الوجود اما ان يكون نفس حقيقته او مغاير الحقيقته
فنقول هذه المسئلة ستاتي بعد ذلك على سبيل الاستقصا واما الشبهة الرابعة وهي قولهم لو وجد
واجب الوجود لكان مركبا فجوابه انه انما يلزم لو كان الوجوب مفهوما ثبوتيا واما الشبهة
الخامسة فجوابه انه لو افتقر الوجود الدايم الى مدة وزمان لكان ذلك الزمان دايما وكان يلزم افتقاره
الى الزمان الاخر ويلزم التسلسل وهو محال **الفصل الرابع** ١٤ في بيان ان العالم المحسوس ليس
بواجب لذاته اعلم ان الدليل الذي ذكرناه افاد انه حصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته
فقط فاما ان ذلك الواجب مغاير لهذا العالم المحسوس فذلك لا يحصل من ذلك الدليل بل يجب علينا اقامة
الدلالة على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود لذاته فحينئذ يحصل لنا بعد ذلك انه لا بد من موجود
اخر غير هذا العالم المحسوس يكون واجب الوجود لذاته فنقول الذي يدل على ان هذا العالم
المحسوس ممكن الوجود لذاته وجوه الاول ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة فقد تقدم ذكره
في باب الهيولى والصورة على سبيل الاستقصا واما قولنا كل مركب فهو ممكن لذاته فتقريره ان كل مركب
فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا
لذاته الا انه يجب بوجوب جزئه وهو الهيولى والصورة واجاب الحكما عنه بانه ثبت بالدليل
انه يمتنع خلو الهيولى عن الصورة ويمتنع خلو الصورة عن الهيولى فثبت كونهما متلازمة فنقول
هذا التلازم اما ان يكون بين ماهيتهما كما في المضافين او بين وجودهما والاول باطل والا امتنع
ان يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر وكان يجب انه لا يفتقر في اثبات تلازمهما الى برهان
منفصل ولما بطل هذا ثبت انهما متلازمان في الوجود ثم نقول يستحيل كون الهيولى علة الصورة
لان الهيولى من حيث هي قابلة للصورة فلو كانت مؤثرة فيها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا
وهو محال ويستحيل كون الصورة علة للهيولى لان الصورة حالة في الهيولى فتكون مفتقرة اليها
والمفتقر الى الشيء يمتنع كونه علة لوجوده فثبت انه لا الهيولى علة لوجود الصورة ولا الصورة علة
لوجود الهيولى وقد ثبت كونهما متلازمين في الوجود وكل شيئين متلازمين في الوجود لا في
الماهية ولا يكون احدهما علة للاخر فلا بد وان يكونا معلولي علة واحدة اذ لو لم يكن كذلك لكان

الى الصفات

كل

كل واحد منهما غنيا عن صاحبه وعن كلها يفتقر اليه صاحبه وذلك يمنع من القول بثبوت الملازمة
فثبت ان الهيولى والصورة معلولي علة منفصلة وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فثبت ان
الجسم كما انه ممكن الوجود بحسب تمام ماهيته فهو ايضا ممكن الوجود بحسب كل جزء من اجزاء
ماهيته والاعتراض عليه ان يقال اما القول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة فقد
سبق البحث فيه سلمنا ذلك فلم لا يجوز كون الهيولى علة للصورة قوله لانها قابلة والقابل
لا يكون فاعلا قلنا الكلام في ان الشيء الواحد البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا سبق
بالاستقصا سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون الصورة علة للهيولى قوله الصورة مفتقرة
الى الهيولى والمفتقر الى الشيء لا يكون علة له قلنا قد اجبنا في هذا الحرف في باب مباحث الهيولى
والصورة سلمنا انه لا يجوز ان يكون كل واحد علة للاخر فلم قلتم انه لما كان كما ذكرتم وجب
وجب كونهما معلولي علة منفصلة ولم لا يجوز ان يقال ان المضافين كما تلازما في الماهية لذاتيهما
من غير ان يكون لاحدهما تقدم على الاخر ثم نقول قولكم انهما انما تلازما لكونهما معلولي
علة واحدة كلام ضعيف وبيانه من وجهين الاول ان عندكم ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وعلى هذا التقدير يمتنع كونهما معلولي علة واحدة دفعة واحدة بل يجب كون احدهما
واسطة بين العلة وبين الثاني وحينئذ يرتفع القول بكون احدهما علة الثاني من بعض الوجوه
الثاني انكم زعمتم ان الصورة شريكة العلة في المؤثرية ولا معنى لهذا الشريك الا ما يكون جزء العلة
والدليل الذي ذكرتم في ابطال كون الصورة علة للهيولى قايم بعينه في ابطال كون الصورة جزء العلة
للهيولى وهذا تمام القول في هذا الباب **الحجة الثانية** للفلاسفة في اثبات كون
الاجسام ممكنة الوجود لذواتها قالوا كل جسم فان وجوده غير ماهيته وكل ما وجوده غير ماهيته
فهو ممكن الوجود لذاته ينتج فكل جسم ممكن الوجود لذاته اما الصغرى وهي قولنا كل جسم فان
وجوده غير ماهيته فالكلام المستقصى قد سبق في باب الوجود واما الكبرى وهي ان كل ما وجوده
غير ماهيته فهو ممكن الوجود لذاته فالدليل عليه ان ذلك الوجود اما ان يكون غنيا عن تلك
الماهية واما ان يكون محتاجا اليها فان كان الاول لزم ان لا يكون ذلك الوجود عارضا لتلك الماهية وان
كان الثاني فنقول كل ما كان محتاجا الى الغير فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته لا بد له من سبب
وذلك السبب اما تلك الماهية او غيرها لا جايز ان يكون السبب هو تلك الماهية لان كل علة فهي
متقدمة بوجودها على وجود نفسها وذلك محال فبقي ان يكون سبب ذلك الوجود شيئا غير تلك
الماهية وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته ينتج ان كل جسم فهو ممكن الوجود لذاته
واعلم ان الكلام في انه هل يعقل ان يكون ماهية الشيء علة لوجود نفسه سياتي بالتفصيل
في باب ان وجوده هل هو نفس ماهيته ام لا **الحجة الثالثة** في بيان ان الاجسام
ممكنة الوجود لذواتها ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا والاجسام ليست واحدة فواجب
الوجود لا يمكن ان يكون جسما والجسم لا يمكن ان يكون واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد
فالدليل عليه سياتي في بيان ان واجب الوجود لذاته واحد واما بيان ان الاجسام ليست واحدة
بل كثيرة فهذا امر مشاهد فلا حاجة في اثباته الى الحجة واعلم ان المباحث على الدليل المذكور
في ان واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد كثيرة وهي مذكورة في مواضعها **الحجة الرابعة**
في بيان ان الاجسام ممكنة الوجود لذواتها ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتباينة في التعين
وما به المشاركة غير ما به المباينة فكل واحد منها مركب من الجسمية التي بها يشارك ساير الاجسام
ومن التعين الذي به يمتاز عن ساير الاجسام اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون الجسمية
ملازمة لذلك التعين واما ان يكون ذلك التعين مستلزما للجسمية واما ان يكون واحد منهما مستلزما
للاخر والاول باطل والا لزم ان يكون كل جسم موصوفا بذلك التعين فيكون كل جسم ذلك المعين هذا
خلف والثاني باطل وذلك لان تعين ذلك الجسم نعت من نعوته وصفة من صفاته ونعت الشيء
يفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الشيء لا يكون علة له فثبت انه لا الجسمية علة لذلك التعين ولا ذلك
التعين علة للجسمية ولما بطل هذان القسمان وجب ان يكون اجتماع هذين القيدين معلولا لعلة

باب

منفصلة وإذا كان كذلك وجب ان يكون جسم معين فانه يكون معلولا لعلة منفصلة وكلما كان
كذلك فهو ممكن لذاته واعلم ان هذه الحجة مبنية على ان التعين معلوم ثبوتي والكلام فيه قد
تقدم في هذا الباب **الحجة الخامسة** في بيان ان الاجسام ممكنة لذواتها فنقول كل متحيز
منقسم بالدلايل المذكورة في مسئلة نفي الجزء الذي لا يتجزأ وكل منقسم فهو مركب وكل مركب فهو ممكن
الوجود لذاته بالدليل الذي سبق ذكره مرارا فثبت ان كل جسم ممكن الوجود لذاته وفي كل واحد
من هذه المقدمات الثلاثة مباحث عميقة **الحجة السادسة** في بيان ان الاجسام ممكنة
الوجود لذواتها فنقول لا شك ان ماهيات الاجسام قابلة للصفات والاعراض فهذه
الماهيات مقتضية لهذا القبول فلو كانت مقتضية لوجوب الوجود ايضا لزم كون تلك الماهيات
مقتضية لامرين احدهما قبول الصفات والثاني وجوب الوجود وهذا محال لما ثبت ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وهذا الدليل مبني على ان القبول صفة وجودية وعلى ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد **الحجة السابعة** في بيان ان الاجسام ممكنة الوجود لذواتها فنقول
كل جسم فانه يمتنع خلوه من بعض الاعراض وهي المقادير والحصول في الاحياز والمقتضي لحصول
هذه الاعراض هو الجسمية والا لزم تساوي الجسمية للاجسام في هذه الصفات فالمقتضي لها غير
ذواتها فنقول الجسم يمتنع الخلو عن هذه الصفات وحصول هذه الصفات متوقف على الغير [ليس]
فالجسم ممتنع الخلو عما يفتقر الى السبب المنفصل وان كان كذلك كان مفتقرا الى سبب منفصل كان
ممكنا لذاته فهذا مجموع الطرق في تقرير الفيلسوف على التمسك بها في اثبات ان الاجسام ممكنة
الوجود لذاتها **الحجة الثامنة** وهي طريقة المتكلمين وذلك انهم يقيمون الدلالة على ان
الاجسام محدثة ثم يقولون وكل محدث فانه ممكن الوجود لذاته ثم هذه جملة الوجوه التي يمكن
الرجوع اليها على اثبات كون الاجسام ممكنة الوجود لذواتها **الفصل الخامس عشر**
في اثبات الله العالم عز وجل بناء على التمسك بامكان الصفات اعلم ان مدار هذا الدليل على
اثبات ان الاجسام متساوية في تمام الماهية وهذا مطلوب صعب المرام فان لسايل ان يقول
كما ان الصفات متساوية في كونها صفات ثم انها مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة مثل كونها سوادا
وبياضا وحلاوة وحموضة فكذلك لا يبعد كون الاجسام متساوية في عموم الجسمية والتحيز ثم انها تكون
مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة فجسمية النار مخالفة لجسمية الارض وجسمية كل واحد منهما مخالفة
لجسمية الفلك واذا كان هذا الاحتمال قائما لا يلزم من استواء الاجسام في عموم الجسمية استواؤها
في ماهياتها المخصوصة والذي يقوي هذا السؤال ان المقادير من باب الاعراض عند الفلاسفة
والجسم عبارة عن الذات القابلة لهذه المقادير واذا ظهر هذا فنقول حصل ههنا امور
ثلاثة المقبول وهو المقدار وكون ذات الجسم قابلة لذلك المقدار وهذه القابلية نسبة مخصوصة
بين ذات القابل وبين هذا المقدار وتلك الاجسام المحكوم عليها بكونها قابلة لهذا المقدار فنقول
اما المقادير فلا شك انها ماهيات متساوية في كونها مقادير واما كون ذوات الاجسام قابلة
لها فهذا ايضا معقول مشترك فيها بين الكل الا انه ثبت في علوم العقل ان الاشياء المختلفة لا يمتنع
اشتراكها في بعض اللوازم فلا يمتنع كون ذوات الاجسام مختلفة بحقايقها المخصوصة ومتباينة
بماهياتها المعينة ومع ذلك فانها تكون مشتركة في هذه القابلية فثبت بهذه الدلالة انه لا يلزم من
تساوي الاجسام في القبول الذي هو الجسمية والمقدار وفي كونها باسرها قابلة لذلك كون ذواتها المعينة
وحقايقها المخصوصة متساوية اذا عرفت هذا فنقول المعلوم عندنا من الجسمانية انه شيء يلزمه
قبول المقادير الثلاثة فاما ان ذلك الشيء بحسب ماهيته المخصوصة ما هو فغير معلوم عندنا واذا لم
يكن معلوما عندنا لم نقدر ان نحكم بمقتضى الفطرة الاصلية بكونها متماثلة او مختلفة فثبت بهذا البيان
ان اثبات كون الاجسام متماثلة في تمام حقايقها المخصوصة في غاية الصعوبة والذي حصلناه
في هذا الباب ان نقول لا شك ان الاجسام متساوية في طبيعة الجسمية والمقدار فهذا القدر امر معلوم
بالبديهة ثم نقول هذه الاجسام التي علمنا كونها متساوية في طبيعة الجسمية نعلم اتصاف
حالها كون كل واحد منها مغايرا للاخر ومخالفا له في تعينه الشخصي فهذا ايضا معلوم ثم نقول

عنه

هذه الاشياء المساوية في الجسمية المتباينة في التعين والتشخص اما ان تكون مختلفة في الماهية او لا
تكون فان لم تكن مختلفة بالماهية فحينئذ يصح قولنا ان الاجسام متماثلة في تمام ماهياتها
وحقايقها وذلك هو المطلوب واما ان قلنا انها مختلفة بالماهية فنقول فعلى هذا التقدير
حصل الاستواء بينهما في الجسمية والاختلاف في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب
ان يكون جسميتها غيرها مغايرا لتلك الحقايق المخصوصة التي لاجلها حصل الاختلاف فنقول
فعلى هذا التقدير ينقسم ذلك ثلاثة اقسام لا مزيد عليها لانه اما ان يقال تلك الامور التي حصل
بها الاختلاف ذوات وتكون الجسمية التي حصل بها الاشتراك صفات واما ان يقال بالعكس وهو
ان تكون الجسمية التي بها حصل الاشتراك ذوات ويكون الامور التي بها حصل الاختلاف صفات
واما ان يقال كل واحد من هذه الاعتبارين مباين عن الآخر لا صفة له ولا موصوف به فهذا
تقسيم صحيح فانه بين النفي والاثبات ثم نقول والقسم الاول باطل ولما بطل ذلك بقي الحق اما
الثاني واما الثالث وعلى كلا التقديرين فالمقصود حاصل انما قلنا ان القسم الاول باطل وذلك لان
الجسمية والمقدار لا شك انه حاصل في الحيز والجهة لانه لا معنى للمقدار الا الامر الممتد في الجهات
والاحياز فهذه الحقيقة تكون لا محالة حاصلة في الاحياز والجهات فاذا قلنا ان هذه الجسمية صفة
حالة في تلك الاشياء التي بها حصل الاختلاف فنقول تلك الاشياء اما ان تكون حاصلة في
الاحياز والجهات واما ان لا تكون كذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه التناقض
وتقريره انا اذا قلنا الاجسام متساوية في الجسمية وكانت مختلفة باعتبار آخر فالجسمية التي بها حصل
الاستواء تكون لا محالة مغايرة لتلك الاعتبارات التي حصل بها الاختلاف واذا كان كذلك فتلك
الاعتبارات المباينة للجسمية وتلك الحقايق المغايرة لها لا يكون لها في حد ذاتها جسمية ولا حجم البتة اذا
ثبت هذا فنقول لو حكمنا بكونها حاصلة في الاحياز والجهات فحينئذ لها امتدادات في تلك
الاحياز وفي تلك الجهات فيلزم ان يقال الشيء الذي ليس له في حد ذاته امتداد وجسمية يكون له في حد
ذاته امتداد وجسمية وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال
ان تلك الاشياء مجردة عن الحصول في الحيز والجهة مبراة عن ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليها بحسب
الحس فنقول ان هذا الشيء يمتنع ان يكون للجسمية حالة فيه وذلك لان الجسمية واجبة الحصول
في الحيز المعين والجهة المعينة وذلك الشيء ممتنع الحصول في الحيز المعين والجهة المعينة وحلول [في الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة م]
الشيء الذي يجب حصوله في الحيز والجهة معلوم الامتناع في بديهة العقل فثبت بما ذكرنا انه لو كانت
الجسمية حالة في تلك الحقايق المخصوصة لكانت تلك الحقايق اما ان تكون حاصلة في الاحياز والجهات
واما ان لا تكون وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين فيلزم القطع بان القول بان الجسمية صفة حالة
في محل قول فاسد ومذهب باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال الجسمية التي حصل بها الاشتراك
ذات والاحوال التي بها حصل الاختلاف صفات فهذا يفيد مقصودنا لانه اذا كانت الجسمية هي الذات
القائمة بالنفس فثبت ان الاجسام والمقادير متشاركة في هذه الماهية فحينئذ تكون الذوات متساوية
في تمام حقايقها واذا كان كذلك امتنع كونها مستلزمة للصفات المختلفة والنعوت المتضادة لان
الاشياء المتساوية يمتنع ان يلزمها لوازم مختلفة بل يجب ان يقال كل صفة صح حصولها لجسم فانه يصح
حصولها في ساير الاجسام وكل صفة صح خلو جسم عنها فانه يصح خلو ساير الاجسام عنها واذا كان كذلك
فجسم الفلك يصح ان يزول عنه الصفات التي باعتبارها صار الفلك فلكا فيحصل فيه الصفة الارضية
وجسم الارض يصح ان يزول عنه الصفة التي باعتبارها كان ارضا ويحصل فيه الصفة الفلكية وذلك
هو المطلوب واما القسم الثالث وهو ان يقال كل واحد من هذين الاعتبارين مباين عن الآخر لا
صفة له ولا موصوف به فنقول هذا باطل وبتقدير ان يكون حقا فالمقصود حاصل اما انه باطل
فلانا نعلم بالضرورة حصول المخالفة بين جسم النار وبين جسم الارض في الاحوال والصفات فالقول
بان الجسمية التي بها الاشتراك وهذه الصفات التي بها الاختلاف موجودان متباينان لا تعلق لاحدهما
بالآخر لا يكون صفة ولا يكون موصوفا به فهو مكابرة واما ان بتقدير ان يكون حقا فالمقصود حاصل
وذلك لان على هذا التقدير تكون الجسميات ذوات قايمة بنفسها متساوية في تمام ماهياتها ومتى

كان الامر كذلك وجب ان يصح على كل واحد منها كل ما صح على الاخر فهذا برهان قوي ظاهر في ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية واحتج القايلون بان الاجسام لا يمكن ان تكون متماثلة في تمام الماهية بوجوه الاول ان الاجسام لو كانت متماثلة في تمام الماهية لكان تعين كل واحد منها زايدا عليه وهذا محال فذاك محال بيان الشرطية ان الاجسام لما كانت متساوية في الجسمية وكانت مختلفة في التعين فمن المعلوم ان ما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم كون تلك التعينات مغايرة لتلك الذوات وبيان ان القول بالتعين زايد على الذات باطل لان التعينات مشتركة في كونها تعينات ويمتاز كل واحد منها عن الاخر بكونه ذلك التعين فيلزم ان يحصل للتعين تعين آخر ويلزم التسلسل وهو محال فثبت انا لو قلنا بان الاجسام متماثلة الماهية فانه يلزمنا هذا المحال اما اذا لم نقل بهذا القول لا يلزمنا هذا المحال لانا نقول ان تعين كل جسم عبارة عن حقيقته المخصوصة وتلك الحقيقة بتمام ماهيتها مغايرة للحقيقة الاخرى فلا يلزم كون التعين زايدا على الذات الشبهة الثانية قالوا لو كانت الاجسام متساوية في الجسمية ولا شك انها مختلفة بحسب الكل واحد منها من التعين فحينئذ يلزم ان يكون تعين كل واحد منها زايدا على ذاته المخصوصة واذا كان كذلك فاختصاص كل واحد بتعينه المعين اما ان يكون لا لامر وهو محال لان الممكن لا يستغني عن المرجح او لذاته وهو محال لان الجسمية مشترك فيها بين الكل والتعين المعين غير مشترك فيه وما به الاشتراك لا يكون علة لما به الاختلاف او الفاعل المختار وهو محال لان الاجسام لما كانت باسرها متساوية في الماهية المسماة بالجسمية كان اختصاص بعضها بقبول ذلك الاثر الخاص من الفاعل المباين حصولا لاحد الطرفين لا لمرجح فلم يبق الا ان يكون ذلك بسبب القابل وهو ان ذلك القابل لقبوله هذا الاثر الخاص وعلى هذا التقدير فالاشيا المتساوية في تمام الماهية يمتنع حصول التغاير فيها الا بسبب القابل فثبت ان الاجسام لو كانت متساوية في تمام الماهية لما كانت ذوات قايمة بانفسها بل كانت صفات حالة في القوابل والمحال وانتم وافقتم على ان كون الجسم حالا في المحل امر محال فثبت ان الاجسام يمتنع كونها متساوية في تمام الماهية الشبهة الثالثة لو كانت الاجسام متماثلة في الماهية لكان اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لان المقتضي لحصول تلك الصفة لا يمكن ان يكون ذاته لان ساير الذوات متساوية في تمام الماهية مع ان هذه الذوات مختلفة في هذه الصفات ولا يمكن ان يكون المقتضي لتلك الصفة المعينة قوة حالة في ذلك الجسم لان الكلام في اختصاص تلك الجسمية بتلك القوة كالكلام في اختصاصه بتلك العرض فان ذلك لقوة اخرى يلزم التسلسل وهو محال ولا يمكن ان يكون للفاعل المختار لان الذوات لما كانت متساوية في تمام الماهية امتنع كون بعضها اولى ببعض الصفات بل كانت نسبة كل الذوات الى كل الصفات على السوية فالقول بان الفاعل المختار خصص هذه الذات بهذه الصفة دون ساير الذوات ودون ساير الصفات رجحان لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال فثبت ان القول بتماثل الاجسام يفضي الى هذا المحال اما اذا قلنا انها ذوات مختلفة لذواتها وحقايقها زال هذا الاشكال وكان هذا القول اولى والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول لم لا يجوز ان يقال ماهية الجسم وماهية التعين اذا اتصل كل منهما بالاخر صار كل واحد منهما علة لتعين الاخر وبهذا الطريق ينقطع التسلسل والجواب عن الشبهة الثانية بان نقول ان التعين وان كان فيه زايدا لكن لم لا يجوز ان يكون فيه زايدا على هذا التقدير عن العلة والجواب عن الشبهة الثالثة ان الفلاسفة يقولون كل حادث فانه مسبوق بحصول حالة اخرى وتكون الحالة السابقة موجبة لاستعداد المادة لقبول الحالة المتاخرة على التعين واما المتكلمون فانهم يقولون الفاعل المختار لا يمنع ان يخصص بعض الذوات ببعض الصفات لا لمرجح فهذا منتهى الكلام في هذا الباب

الفصل السادس عشر في بيان كيفية الاستدلال بامكان الصفات على وجود الاله القادر وتقرير هذه الطريقة ان يقال الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في الكيفيات والاحياز والمقادير فاختصاص كل واحد منها بالتها المعينة وصفته المعينة اما ان يكون لامر او لا لامر والقسم الثاني باطل لان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي لما ثبت ان المتماثلات في تمام الماهية يجب كونها متساوية

في قابلية الصفات والاعراض ولما ثبت استوا الكل في القبول فلو كان اختص كل واحد منها بصفة معينة دون الباقي لا لامر لزم وقوع الممكن لا لمرجح وهو محال وقد ثبت فساده ولما ثبت فساد هذا القسم وجب ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة بسبب فنقول ذلك السبب اما ان يكون سببا حالا في الجسم او شيئا يكون محلا له او شيئا لا يكون حالا فيه ولا محلا له وهذا القسم الثالث ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا فهذه باسرها سوى القسم الاخير باطل فبقي ان يكون الحق هو هذا القسم اما القسم الاول وهو ان يقال المقتضي لحصول هذه الصفات قوى حالة في هذه الاجسام فنقول هذا محال لان الاجسام لما ثبت تماثلها في ماهياتها فلو اختلفت في الاعراض فوجب ان تكون تلك القوى موجبة لقوى اخر الى غير النهاية وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال الموجب لهذه الصفات المختلفة سواد الاجسام وهو ابلها فهذا ايضا محال الا انا اقمنا البرهان اليقيني على ان الجسم يمتنع ان يكون حالا في محل وحاصلا في قابل والقسم الثالث وهو ان يقال المقتضي لحصول هذه الصفات جسم اخر مباين فهذا ايضا محال لان ذلك الجسم يكون لا محالة مخصوصا بالصفات التي لاجلها صار مؤثرا في ساير الاجسام ومدبرا لها والتقسيم الاول يعود في سبب اختصاص ذلك الجسم بتلك الصفات والقسم الرابع وهو ان يقال المقتضي لحصول هذه الصفات في هذه الاجسام صفات اخرى حالة في اجسام اخرى وهذا ايضا باطل لعين الدليل المذكور ولما بطل القول بهذه الاقسام ثبت ان الحق هو القسم الثاني وهو اختصاص كل جسم بصفته المعينة انما كان لاجل موجود مباين ليس بجسم ولا جسماني ثم قال المتكلمون في هذا المعنى وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار والاول باطل لان ذلك الموجود لما لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبة حقيقته الى جميع الاجسام كنسبة واحدة ولما كانت الاجسام باسرها متساوية في قبول الاثر عن ذلك

في تمام الماهية كانت باسرها متساوية

المباين المفارق رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت ان اله العالم موجود ليس بجسم ولا جسماني وانه فاعل مختار وليس موجبا بالذات فهذا تمام تقرير هذه الحجة واعلم ان مدار هذه الحجة على اثبات تماثل الاجسام وقد احكمنا القول فيه وهذه المقدمة مقدمة شريفة عظيمة المنفعة في اصل الدين وذلك لان المتكلمين يفرعون عليها القول بالاله والقول بالنبوة والقول باحوال القيامة والاخرة واما بيان ان الاله المختار فالوجه فيه ما ذكرناه واما في اثبات النبوات فلان هذه المقدمة تدل على ان انخراق العادات امر ممكن وذلك يدل على امكان المعجزات واما في اثبات القيامة فلان هذه المقدمة تدل على ان تخريب السموات امر ممكن وتكوير الشمس والقمر ممكن وكل ما ورد به القران في احوال القيامة فانه ممكن فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الطريقة واعلم انه بالبيان الذي ذكرناه يظهر ان تركيب العالم الاعلى والاسفل يدل على وجود اله قادر وعلى ذلك التركيب الا انه بقي مطالب كثيرة لا يفي باثباتها هذا الدليل **فالمطلب الاول** هذا الدليل لا يدل على حدوث ذوات الاجسام ولا على امكان ذواتها فان لقايل ان يقول ان هذه الاجسام واجبة الوجود لذاتها الا ان اله العالم قادر على تركيب العالم الاعلى والاسفل منه **والمطلب الثاني** ان هذا الدليل لا يدل على ان ذلك المؤثر المركب لهذا العالم واجب الوجود لذاته بل مع احتمال انه ممكن الوجود لذاته فمن اراد اثبات واجب الوجود لذاته وجب عليه ان يقيم الدليل على ان ممكن الوجود حال بقائه يحتاج الى المؤثر ثم يقيم الدليل على بطلان الدور والتسلسل فحينئذ يحصل له القطع بوجود موجود واجب الوجود لذاته **والمطلب الثالث** ان هذا الدليل لا يدل على ان واجب الوجود لذاته قادر مختار فان لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال هذا الموجود الذي تولى امكان تركيب هذا العالم وتاليفه موجود ممكن الوجود لذاته وذلك الواجب اوجب هذا الفاعل المختار ايجابا بالذات وعلى هذا التقدير فهذا الدليل لا يفيد كون المبدا الاول فاعلا مختارا فهذه جملة ما يجب التنبيه عليه في معرفة هذا الدليل فان قيل السوال على الدليل الذي ذكرتم من وجوه الاول قلتم ان الذوات الجسمانية متساوية باسرها في قبول الصفات قوله المتساويات في تمام الماهية يجب استواؤها في قابلية الصفات قلنا هذا ممنوع وبيانه انه بتقدير ان تكون الاجسام باسرها متساوية في الجسمية فانه يجوز كون كل واحد منها ممتازا عن الاخر بتعينه وتشخصه ضرورة ان تمام المغايرة مغاير

لما بد للمشاركة واذا كان كذلك لم يبعد ان يكون ذلك القيد الزايد معتبرا في المقتضي من احد الجانبين او كان مانعا من الجانب الاخر واذا كان الامر كذلك لم يلزم من الاستوا في تمام الماهية الاستوا في القابلية السوال الثاني الذي ذكرتموه من ان المتساويات في تمام الماهية يجب استواوها في كل اللوازم منقوض بصور كثيرة احدها ان الشي في الزمان الاول من ازمنة وجوده واجب الاتصاف بكونه باقيا وممتنع الاتصاف بكونه حادثا ومعلوم ان التفاوت بين الشي الواحد بحسب حصوله في زمانين مختلفين اقل من التفاوت الحاصل بين الشيئين المتغايرين فاذا كان التفاوت القليل الحاصل في الشي الواحد بسبب حصوله في وقتين قد يصير مانعا من الاستوا في كل الاحكام فهذا التفاوت الكثير اولى بكونه مانعا من وجوب الاستوا في كل الاحكام وثانيها انكم قد دللتم على ان مسمى الوجود في حق واجب الوجود لذاته وفي حق ممكن الوجود لذاته مفهوم واحد اعني من حيث انه مسمى الوجود ثم ان وجود واجب الوجود لذاته ممتنع الحصول في ذوات الممكنات ووجود الممكنات ممتنع الحصول في ذات واجب الوجود وثالثها ان الذوات والماهيات والحقايق متساوية في كونها ذواتا وحقايق وماهيات ثم ان كل واحد منها اختص بالصفة التي باعتبارها امتاز عن ساير الحقايق والماهيات اختصاصا على سبيل اللزوم ورابعها الحيوانية التي في الانسان مساوية للحيوانية التي في الفرس من حيث انها حيوانية فلو كان ما ذكرتموه صحيحا حينئذ يلزمكم ان تبقى حيوانية الفرس بعينها مع زوال الفرسية عنها وتبدلها بالانسانية وكذلك القول في حيوانية الانسان وايضا اللونية التي في السواد مساوية للونية التي في البياض فيلزمكم ان تحكموا بجواز بقاء اللونية التي في السواد مع زوال اللون عنها وتبدلها بالبياضية ومعلوم ان ذلك باطل لا يقول به احد وخامسها وهو ان الاجسام حال حدوثها وحال بقائها غير مقدورة لان تحصيل الحاصل محال مع ان الجسم الحادث مساو للجسم الباقي فهذه نقوض لا بد من الجواب عنها ليتم دليلكم السوال الثالث لم لا يجوز ان يقال كل جسم انما اختص بالصفة المعينة لانه حصل في ذلك الجسم قوة طبيعية اوجبت ذلك العرض قوله السواد عايد في اختصاص ذلك الجسم بتلك الطبيعة ويلزم التسلسل قلنا نلتزم التسلسل قوله فلم قلتم انه محال والذي يدل على جوازه وجوه الاول ان الواحد نصف للاثنين وثلث للثلاثة وربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية الثاني ان الصفات الاضافية قد ثبت بالدليل انها موجودات حاصلة في الاعيان ثم انها من قبيل الاعراض فيكون حصولها في محالها اضافات مغايرة لذواتها وذلك يوجب التسلسل الثالث انا بينا انه تعالى عالم بالمعلومات وعالم بكونه عالما بها وكذلك في الدرجة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له وذلك عين التسلسل السوال الرابع لم لا يجوز ان يقال اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل مادة ذلك الجسم ويمتنع ان يكون ذلك لا في محل قلنا الكلام في هذا الباب ما تقدم في مسئلة الهيولى والصورة السوال الخامس لم لا يجوز ان يكون المؤثر في حصول هذه الصفات المعينة في هذه الذوات المعينة موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قوله نسبة ذلك الموجب الى الكل واحدة فيمتنع حصول الرجحان قلنا هذا ايضا بعينه لازم في الفاعل المختار فان تلك القوابل اما ان تكون متساوية في قابلية الصفات من غير ان يكون لبعضها رجحان على الباقي في قابلية الصفات واما ان يكون بعضها اولى ببعض تلك الصفات من بعض والثاني باطل لان الاجسام متساوية في تمام الماهية وكونها كذلك يمنع من الاختلاف في هذه الاولوية وان جاز ذلك فلم لا يجوز اختلافها في ساير الصفات مع كونها متساوية في الماهية ولما بطل هذان القسمان تعين الاول واذا كان كذلك كانت نسبة الفاعل المختار الى كل تلك الاجسام بالسوية ونسبة كل تلك الاجسام اليه بالسوية وحينئذ يكون تخصيص ذلك الفاعل بعض تلك الاجسام ببعض تلك الصفات رجحانا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت ان الذي اوردتموه على الفلاسفة في القول بالموجب وارد بعينه على القايلين بالمختار والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون التعين جزءا من المقتضي في احد الجانبين ومانعا من القبول في الجانب الثاني قلنا لان التعين قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي او نقول انه اما ان يكون عدميا فالسوال زايل وان كان ثبوتيا عاد البحث في انه لم اختص هذه الذات بهذا التعين والذات الثانية بالتعين والذات

او ثبوتيا فان
كان عدميا

الثابتة

الثابتة بالتعين الثاني ولم يحصل الامر بالعكس منه واما النقوض فنقول اما الحدوث والبقاء فهما ليسا صفتين زايدتين على الذات اذ لو كان الحدوث صفة زائدة لكانت حادثة فيكون حدوثها زايدا عليها ولزم التسلسل وكذا القول في البقا واما وجود واجب الوجود ووجود ممكن الوجود فهما وان كانا متساويين في مجرد كونه وجودا الا ان الاختلاف في اللوازم انما حصل بسبب الماهية التي هي كالمحل لذلك الوجود فان ماهية الحق سبحانه لما اقتضت ذلك الوجود امتنع زوال ذلك الوجود عن تلك الماهية فوجب التفاوت انما حصل بسبب الاختلاف في المحل والقابل واما هاهنا فقد دللنا على ان الجسم يمتنع ان يكون حالا في المحل فظهر الفرق قوله لم قلتم ان التسلسل باطل قلنا لما استوفي الدليل الاول قوله الاشكال الذي اوردتموه في الموجب قايم بعينه في المختار فنقول الكلام المستقصى في الفرق بين الموجب والمختار يجي في مسئلة القدم والحدوث

الفصل السابع عشر في تعديد الدلايل المستنبطة من امكان الصفات

اعلم ان العلما تارة استعملوا هذه المقدمة في الاجرام الفلكية وتقريره من وجوه **الاول** ان كل فلك اختص بقدر معين وحجم معين مع جواز ان يكون الحاصل ما يكون ازيد منه او انقص منه مثاله زعموا ان حجم فلك المريخ اعظم من حجم فلك الشمس بالكلية واما حجم الفلك الاعظم فغير معلوم **الثاني** ان كل فلك فانه مركب من الاجزا بنا على المقدمة التي قررناها في مسئلة الجوهر وهو ان كل ما يقبل القسمة الوهمية يجب ان تكون الاجزا حاصلة فيه قبل حصول ذلك الوهم اذا ثبت هذا فنقول الجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد منهما في حيزه الخاص به جايز **الثالث** ان الحركة والسكون يجوز كل واحد منهما على كل واحد من الاجسام على سبيل البدل فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة والجسم الارضي بالسكون من الجايزات **الرابع** ان كل حركة فانه يمكن وقوعها اسرع مما وقع وابطا مما وقع وذلك الحد المعين من السرعة والبطو من الجايزات جاير الى ان تتحرك كرة الثوابت مرة واحدة بتحرك كرة الشمس ستة وثلاثين الف مرة **الخامس** كل حركة فقد وقعت متوجهة الى جهة معينة دون ساير الجهات فيكون من الجايزات **السادس** كل فلك يعرض فانه يوجب فلك اخر اما اعلى منه واما اسفل منه وذلك الترتيب في الاجزا الجايزات **السابع** اتصاف الاجرام الفلكية بالصور الفلكية واتصاف الاجرام العنصرية بالصور العنصرية يكون من الجايزات **الثامن** اجرام الافلاك مخالفة لاجرام الكواكب في الصفات فتكون من الجايزات **التاسع** حصول كل واحد من الكواكب في بقعة معينة من الفلك يكون من الجايزات **العاشر** اختصاص كل كوكب بلون معين وطبيعة معينة من الجايزات **الحادي عشر** ثبت اختصاص كل برج بطبيعة معينة واثر معين من الجايزات **الثاني عشر** ثبت بالدليل وجود خلا لا نهاية له خارج العالم فوقوع كرة العالم في الحيز المعين من ذلك الخلا دون ساير الاجزا من الجايزات **الثالث عشر** زعموا ان كل كرة من كرات الافلاك فهو بسيط وهذا يوجب عليهم الامكان من وجوه كثيرة احدها لما كان اجزا الكرة متساوية في الطبيعة والماهية وكان حصول النقرة التي حصل فيها الكوكب في جانب معين من ذلك الفلك دون ساير الجوانب من الجايزات وثانيها لما كانت طبايع الكرات بسايط كانت طبيعة كل واحد من المتممين اللذين ينفصل عن الفلك الممثل بسبب انفصال الفلك الخارج المركز عنه طبيعة بسيطة مع ان احد الجانبين اختص بالرقة والجانب الاخر بالثخن فيكون ذلك من الجايزات وثالثها ان طبيعة السطح الاعلى من كل فلك تكون مساوية لطبيعة السطح الاسفل منه وكل ما جاز على الشي جاز على مثله اذا ثبت هذا فنقول كما جاز على كرة عطارد ان تماس كرة العالم بمقعرها وجب ان يجوز عليها ان تماسها بمحدبها ومتى ثبت هذا الجواز كان جواز الخرق والفرق لازما ورابعها زعموا ان فلك التدوير مركوز في ثخن الفلك الخارج كما يكون الفص في الخاتم وحينئذ يعود السوال في انه لم حصلت كرة التدوير في ذلك الموضع دون ساير المواضع مع ان جميع الاجزا المفترضة في كرة الفلك متساوية في الطبيعة واعلم ان الاستقصا في شرح هذه الاحوال سياتي في باب الاستدلال على الصانع الحكيم بحدوث الصفات فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلايل الماخوذة من اجرام الافلاك بحسب

امكان صفاتها واما القسم الثاني وهو الدليل الماخوذ من امكان صفات العناصر فنقول
كرة الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار فاختلاف هذه الاجزاء العنصرية في هذه
الصفات وهذه الاحياز من الجايزات فوجب ان يكون بتقدير الفاعل المختار فان قيل
السوال على هذا الدليل يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان للناس في وجود هذا العالم
المحسوس قولان منهم من قال ان هذه السموات وهذه الكواكب وهذه العناصر قديمة
بحسب ذواتها وبحسب امكانها وترتيب امكنتها ومنهم من قال انها محدثة اما القايلون
بالقول الاول فهم فريقان منهم من يقول انها واجبة الوجود لذواتها وهي غنية عن السبب
والموثر ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود بذواتها واجبة الوجود بسبب تاثير علة قديمة
في وجودها وزعم هولاء ان ذلك الموثر موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ويسمون ذلك
الاثر بانه علة واما القايلون بان هذا العالم المحسوس محدث فلهم قولان منهم من
يقول ان هذا العالم المحسوس محدث بحسب الذات والصفات فهذه الذوات محدثة وتركيب
السموات والعناصر منها ايضا محدث وهولاء هم اكثر اهل الملل والنحل ومنهم من يقول
ان ذوات الاجسام قديمة اما المركبات فهي محدثة والقايلون بهذا القول ايضا فريقان منهم
من يقول ان تلك الاجزاء كانت في الازل متحركة بالطبع في الخلا الذي لا نهاية له ومنهم من
يقول انها كانت ساكنة واقفة واما القايلون بكونها متحركة فهم شيعة ديمقراطيس زعموا
ان عنصر العالم الجسماني اجزاء لا تتجزا بحسب الوضع ومتجزية بحسب الوهم فزعموا انها على صورة
الكرات والكرة اذا وقعت على الخلا المتساوي يمتنع بقاوها ساكنة لانه لما كانت جميع الاحياز
بالنسبة على التساوي كان بقاوه على الوضع الواحد رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح واذا ثبت هذا ظهر ان تلك الاجزاء يجب كونها متحركة لذواتها حركات مضطربة غير متناسبة
ثم اتفق لتلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فتمانعت وتدافعت في حركاتها فالتوى
البعض على البعض فتولد من تصادمها وتدافعها والتوا بعضها على البعض هذه الاجرام الفلكية
فهذا هو السبب في تولد الاجرام الفلكية فما لم تقيموا الدلالة على بطلان هذا الاحتمال لا يحصل
مقصودكم من اسناد هذا العالم الى القادر الحكيم لا يقال لم حصل كل واحد من تلك الاجزاء
الكرية في حيز معين لانا نقول قد ذكرنا ان كل واحد منها كان متحركا من الازل الى الابد فحصول كل
حالة لاحقة انما كان لاجل ان الحالة السابقة اعدت المادة لحصول تلك الحالة اللاحقة فهذا
تقرير قولهم في كيفية تولد الافلاك واما كيفية تولد العناصر فقالوا انه لما تولد جرم الفلك
بالطريق المذكور واستدار وكان باطنه مملوا من الاجسام والحركة موجبة السخونة فالفلك
لاجل حركته القوية يوجب غاية السخونة واللطافة فيما يلاصقه من الاجسام ويوجب غاية
البرودة والكثافة في الاجسام التي تكون في غاية البعد وهي الاجسام الحاصلة عند القرب
والمركز فلهذا السبب صار الجسم العنصري المماس لجرم الفلك في غاية اللطافة والحرارة وهو النار
وصار الجسم العنصري الذي في غاية البعد من الفلك في غاية الكثافة والبرد وهو الارض
والجسم المتصل بالنار هو الهوا لكونه شبيها بالنار مع انه اقل لطافة وحرا من النار والجسم المتصل
بالارض هو الماء لكونه شبيها بالارض في الكثافة والبرد مع انه اقل كثافة وبردا من الارض فهذا
هو السبب في ترتيب هذه العناصر ثم لما استدارت الافلاك بحركاتها المختلفة على هذه العناصر
المختلفة اقتضت حركات الافلاك تمزيج بعض هذه العناصر ببعض فتولدت المواليد الثلاثة
من المعادن والنار والحيوان فهذا تفصيل مذهب ديمقراطيس في هذا الباب قالوا وما لم يبطلوا بالدليل
فساد هذا الدليل او الاحتمال لم يحصل مقصودكم اليقيني من الاستدلال باحوال الافلاك والعناصر
على وجود الصانع الحكيم والجواب اما ارسطاطاليس فقد ابطل هذا القول من
وجوه الاول انه بين ان كون الجسم متحركا لذاته محال وقد بحثت هذه المسئلة على سبيل
الاستقصا ولما كانت هذه القواعد الثلاثة باطلة عند ارسطاطاليس لاجرم حكم بفساد
هذا المذهب ورابعها انه بتقدير تسليم صحة هذه الاصول الثلاثة فانه يجب ان لا تحرك

تلك الاجزاء البتة لان الاجزاء المفترضة في الخلا اذا كانت متشابهة لم يكن بان يقتضي طبيعة ذلك
الجزو بان ينتقل الى حيز اولى من ان ينتقل الى حيز اخر ولما تساوت الانتقالات وتعارضت
وتدافعت في كل واحد من تلك الاجزاء ان يبقى في حيز معين واما المتكلمون فقد ابطلوا هذا المذهب ويجب
بناء على القول بثبوت حركات لا اول لها محال ودلايلهم في هذا الباب مشهورة وسنذكرها في مسئلة
العدم والحدوث فهذا هو الاشارة الى القواعد الاصلية التي سيفرع على قول ديمقراطيس ثم ان العلما ابطلوا
ذلك القول من وجوه اخرى الاول انه على تقدير ما ذهب اليه ديمقراطيس يكون حدوث
الافلاك اسبابا اتفاقية غريبة نادرة واما حدوث المواليد الثلاثة من المعادن والنار والنبات
والحيوان فهو لاجل اسباب طبيعية اصلية جوهرية ولو كان الامر كذلك يوجب ان يكون تركيبات
الافلاك والكواكب اقل شرفا وادون كمالا من تركيبات المواليد الثلاثة ولما دل الحس على فساد
هذا القول ثبت فساد ذلك القول الثاني ان مقعر فلك القمر املس ومحدب كرة النار ايضا سطح
املس واذا انزلق الاملس على الاملس لم يلزم من حركة احدهما حركة الاخر واذا ثبت هذا فنقول
اما ان يقال ان الفلك لاجل حركته يسخن جدا فاذا تسخن في ذاته صار السخونة سببا للجوهر الاجرام
الملاصق قلنا السبب تحصيل السخونة في جوهر النار واما ان يقال الفلك اذا استدار لزم
من استدارته وحركته استدارة كرة النار وحركتها فلا جرم شدة حركة كرة النار تسخن وتصير
نارا والاول باطل لما ثبت ان الافلاك لا حارة ولا باردة والثاني ايضا باطل لما ثبت انه لا يلزم
من حركة كرة الفلك الى جوف الفلك الثالث ان نقول لو لزم من حركة الفلك ان ينقلب الجسم الملاصق حركة النار
فاذا لزم ايضا ان ينقلب الجسم الملاصق للنار نارا فعلى هذا التقدير يلزم من كون النار ملاصقا للهوا ان
يصير الهوى نارا ثم يلزم من كون الماء ملاصقا للهوا ان يصير الماء نارا وعلى هذا التقدير فيلزم
من تمادي الدهور والاعصار ان تنقلب كل العناصر نارا ومعلوم انه باطل **الفصل
الثامن عشر** في بيان العلم بوجود الاله عز وجل بناء على التمسك بحدوث الذوات اعلم ان جمهور
المتكلمين لا يعولون الا على هذا الطريق وذلك انهم يقيمون الدلالة على كون الاجسام محدثة وحينئذ
يقولون كل جسم محدث وكل محدث فله فاعل وصانع ينتج ان كل جسم فله فاعل وصانع ثم هذا الدليل
انما يتم اذا قلنا وذلك الفاعل ان كان محدثا لزم التسلسل او الدور وان كان قديما واجب الوجود لذاته
فهو المطلوب فاما الكلام في اثبات حدوث الاجسام فسياتي على سبيل الاستقصا واما الكلام في
قولنا كل محدث فلا بد له من فاعل وصانع فموضعه هاهنا وللناس فيه قولان احدهما ان يقال
كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته وكل ما كان ممكن الوجود لذاته فله فاعل وصانع ينتج ان كل محدث
فله فاعل ثم في هذا الطريق يستدل بحدوث الاجسام على كونها ممكنة ثم يستدل بامكانها على افتقارها
الى الفاعل ونحن نذكر في هذا الفصل البقية تقرير هذا الوجه فنقول كل محدث فهو ممكن الوجود
وكل ممكن الوجود فهو مفتقر الى الموثر انما قلنا ان كل محدث فهو ممكن الوجود وذلك لان كل ما كان محدثا
فهو في الحال موجود وقد كان قبل وجوده معدوما فنقول لو لم يكن حقيقته قابلة الوجود لما وجد
في الحال ولو لم تكن تلك الحقيقة قابلة للعدم لما كانت معدومة في الماضي فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان
محدثا فان ماهيته قابلة العدم وقابلة للوجود ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت ان كل محدث فانه ممكن
الوجود لذاته واما بيان ان كل ما كان ممكنا لذاته فلا بد له من موثر فتمام تقريره في هذا البرهان
الاول فان قيل لا نسلم ان كل محدث فانه ممكن الوجود لذاته قوله انه كان معدوما ثم وجد
وهذا يدل على ان حقيقته قابلة للعدم والوجود قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان واجب العدم لذاته
في الزمان الاول ثم انقلب واجب الوجود لذاته في الزمان الثاني والذي يدل على ان الذي ذكرناه محتمل
وجوه الاول ان العرض عند كثير من الناس يستحيل البقا واذا كان كذلك فوجوده في الوقت
الاول جايز ثم ان عدمه في الوقت الثاني واجب فاذا احتمل ان يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا
لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته بحيث
يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا الثاني وهو ان هذا الآن الذي هو اخر الماضي واول المستقبل
كما وجد يمتنع بقاوه لان الحاضر يمتنع ان يكون غير المستقبل فاذا هذا الآن الحاضر كان معدوما قبل

حضوره ثم صار واجب الحدوث بعد ان كان ممتنعا وبعد حدوثه يمتنع بقاوه فصار واجب العدم بعد ان كان موجودا فاذا عقل هذا في الاثار التي هي اخر الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث

الثالث العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ممتنع الحصول في الازل لان الجمع بين النقيضين محال ثم في لا يزال حيث ذهب الامكان وحدوث ذلك الامكان ليس بالفاعل لان كل ما بالغير فهو واجب الارتفاع عند ارتفاع ذلك الغير وكون العالم صحيح الوجود في لا يزال امر ثابت لذاته لا لاجل سبب منفصل فعلمنا ان هذه الصحة حدثت وتجددت لا لفاعل بل لذاته فثبت بما ذكرنا ان حدوث الشي لذاته معقول في الجملة سلمنا انما ذكرتم يدل على ان كل ممكن محدث ممكن لكنه معارض بوجوه دالة على ان القول بوجود شي ممكن الوجود محال

الحجة الاولى انا اما ان نقول الوجود نفس الماهية واما ان نقول الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القولين فالقول بالامكان باطل اما على القول بان الوجود نفس الماهية فنقول الامكان غير معقول وذلك لان الشي الموصوف بامكان الوجود والعدم هو الذي يكون تارة موصوفا بالوجود واخرى بالعدم والوجود يمتنع بقاوه حال العدم فثبت انه بتقدير ان تكون الماهية عين الوجود استحال الحكم على الماهية بامكان الوجود والعدم واما على القول بان الوجود غير الماهية فنقول ان على هذا التقدير الموصوف بالامكان اما ان يكون هو الماهية او الوجود او تكون الماهية موصوفة بالوجود والكل محال اما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية فلانا اذا قلنا السواد يمكن ان يكون سوادا كان معناه ان السواد يمكن ان يحكم عليه بانه غير سواد وذلك محال لانه يقتضي ان يكون حال كونه سوادا يمكن ان لا يكون سوادا وذلك جمع بين النقيضين وهو محال واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الوجود لانه يرجع حاصله الى ان الوجود يمكن ان يصير لا وجودا وهذا ظاهر الفساد واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود لان الذي ذكرناه في الماهية وفي الوجود عايد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود فثبت ان القول بامكان الوجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهية او غير الماهية

الحجة الثانية لو فرضنا شيا من الاشيا ممكن الوجود فذلك الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لا جايز ان يكون موجودا لانه لو كان موجودا لكان اما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو محال ولان الامكان صفة للممكن ومفتقرة اليه والمفتقر الى الغير ممكن فيلزم التسلسل ولا جايز ان يكون الامكان معدوما لانه اذا كان الامكان معدوما فحينئذ لا يكون الامكان حاصلا وايضا فالامكان موجودا فثبت انه لو فرض شي من الاشيا ممكن الوجود لذاته لكان امكانه اما ان يكون وصفا وجوديا او عدميا والقسمان باطلان فكان القول بكون الشي ممكن الوجود باطلا

الحجة الثالثة الحكم على الشي بانه يجوز ان يكون موجودا ويجوز ان يكون معدوما يقتضي بقاء تلك الماهية حال طريان العدم لان الشي الذي يمكن اتصافه بشي وجب ان يكون متقررا حال حصول تلك الصفة فاذا وصفنا هذا الشي بانه ممكن العدم فهذا يقتضي انه لا يمتنع حصول ماهيته حال طريان العدم وهذا يقتضي كون المعدوم شيا وانتم لا تقولون به واما القايلون بان المعدوم شي لا يمكنهم القول بالامكان وذلك لان على هذا المذهب اما ان يكون وصفا للماهية او للوجود لا جايز ان يكون وصفا للماهية لان الماهيات يستحيل عليها الانقلاب والتغير فلا نعقل كون الامكان وصفا لها ولا جايز ان يكون وصفا للوجود لان الامكان حاصل قبل الحدوث فالموصوف بذلك الامكان يجب ان يكون حاصلا قبل حصول الوجود والوجود يمتنع ان يكون حاصلا قبل نفسه واذا كان كذلك امتنع القول بكون الامكان صفة للوجود

الحجة الرابعة ان الامكان اما ان يحصل بالنسبة الى الماضي او الحاضر او المستقبل والقسمان الاولان باطلان لان في هذين القسمين احد الطرفين قد وجب وحصل ومع حصول احد الطرفين كان الطرف الثاني ممتنع الحصول واما المستقبل فنقول حصول الامكان بالنسبة الى المستقبل محال ايضا ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا زيد يخرج الى السوق غدا زيد لا يخرج الى السوق غدا فاما ان يكونا صادقين معا وهو محال لاستحالة الجمع بين النقيضين واما ان يكونا كاذبين معا وهو محال لامتناع ارتفاع النقيضين معا ولما بطل هذان القسمان بقي ان يقال احدهما صادق بعينه والاخر كاذب بعينه واما ان يكون احدهما لا على التعيين صادقا ويكون الثاني لا على التعيين كاذبا والقسم الثاني

باطل

وكل ما كان موجودا في الاعيان

باطل لان كون القضيتين صادقة وكاذبة صفة حقيقية والصفة الحقيقية الموجودة في الاعيان لا بد لها من محل موجود في الاعيان فهو متعين في نفسه فان كل ما كان موجودا في نفسه فهو من حيث انه متعين في نفسه فانه لا يكون موجودا في الاعيان وما لا يكون موجودا في الاعيان امتنع كونه محلا لصفة موجودة في الاعيان وقد بينا ان الخبر في نفسه او كونه غير مطابق للخبر في نفسه امر ثابت في نفس الوجود فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول ان الصادق احدهما لا بعينه باطل ولما بطل هذا ثبت ان احدهما في نفس الامر صادق بعينه وان الثاني في نفس الامر كاذب بعينه ومتى كان الامر كذلك كان الطرف المطابق للجانب الصادق يكون واجب الحصول والطرف المطابق للجانب الكاذب يكون ممتنع الوقوع فثبت ان الشي في نفسه لا يكون ممكن الوجود البتة بل يكون اما واجب الحصول او ممتنع الحصول الا ان العقل لما كان لا يعرف الجانب الواقع والجانب الممتنع بقي متوقفا مترددا فهذا الامكان حاصل في الاذهان فاما في الاعيان فانه ممتنع الحصول

فهذا جملة الوجوه الدالة على نفي الامكان وهو اخر الكلام في السوال والجواب ان مرادنا من لفظ الامكان هو كون الشي بحيث يجوز ان يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات المذكورة لانا نعلم ان الانسان الجالس لا يمتنع بقاوه على الجلوس ولا يمتنع زوال ذلك الجلوس والعلم به ضروري اذا عرفت هذا فنقول الذي يحدث بعد العدم الازلي فان العلم الضروري حاصل بانه كان يجب بقاوه على ذلك العدم الاصلي وكان يجوز تبدل ذلك العدم بالوجود ولما تساوي الامران امتنع رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح فهذا هو المراد من هذا الدليل وعند الوقوف عليه يظهر ان السوالات المذكورة ساقطة

الفصل التاسع عشر في تقرير طريقة الحدوث لا يحتاج الى ضم الامكان اليه اعلم ان جمهور المتكلمين اتفقوا على ان مجرد الحدوث يكفي في صحة الاستدلال به على وجود الفاعل الا ان القايلين بهذا القول فريقان احدهما الذين قالوا العلم بافتقار المحدث الى المحدث علم ضروري وهذا قول ابي القاسم الكعبي من المعتزلة وقول طايفة عظيمة من اهل الاسلام والثاني قول من يقول العلم بافتقار المحدث الى الفاعل والصانع علم استدلالي لا يتم الا بعد الدليل وهو قول ابي علي وابي هاشم واصحابهما من المعتزلة اما الكعبي فكان يقول انا نرى العقلاء متى احسوا بحدوث حادث طلبوا له سببا وعلة من غير توقف ولا تامل فعلمنا ان العلم بافتقار المحدث الى الموثر والمرجح علم بديهي مركوز في عقول العقلاء ولقايل ان يقول بديهة العقل تحكم بان الحادث لا بد من سبب حادث ولا يكفي باستناد حدوث الحادث الى سبب كان موجودا قبل ذلك الحدوث بشهور وسنين الا ترى ان من سمع حدوث صوت فانه يطلب له علة وسببا فلو قيل السبب في حدوثه كون السما فوقنا والارض تحتنا حكم صريح العقل بفساد هذا التعليل وكل عاقل يقول ليس كون السما فوقنا والارض تحتنا كان حاصلا قبل هذا الوقت فكيف يمكن جعله سببا لحدوث الصوت في هذه الساعة بل لا بد لهذا الصوت من سبب حادث فان قالوا اليس ان انسانا اذا كان يبغض انسانا اخر من قديم ثم انه يوقعه في بلا ومحنة فانه يقال ان وقوعه في هذه المحنة ليس لهذا السبب الحادث بل انما كان لاجل البغض القديم فنقول انهم لا بد وان يقولوا البغض القديم كان يوجب ايصال الامر اليه اما وقت القدرة والمكنة انما حصل في هذه الساعة فقد اعترفوا ههنا بان حدوث هذا الاثر انما كان لان شرايط التاثير انما حصلت في هذا الوقت فقط اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا اذا حكمنا بافتقار الحادث الى سبب حادث لزمنا الاعتراف باستناد كل حادث الى اخر قبله والكعبي لا يرضى بهذا القول البتة وان حكمنا بان استناد كل حادث الى موثر كان موجودا قبله من غير ان يحصل لذلك الموثر تغير حال وتبدل شرط البتة فهذا مما يستبعده كل العقلاء فثبت ان الذي يحكم به صريح عقل جمهور العقلاء فالكعبي لا يرضيه ولا يقول به والذي يريده الكعبي ويقول به فالعقل لا يحكم به

السوال الثاني ان العقل كما يستبعد الحدوث من غير فاعل فكذلك يستبعد الحدوث من غير سبق مادة ومدة فانه كما ان حدوث البنا من غير البناء مستبعد فكذلك حدوث البنا من غير تقدم الخشب والحجر مستبعد وليس احد الاستبعادين

اقوى من الثاني وايضا حدوث الحادث لا في وقت ولا في زمان مخصوص مستبعد ايضا فان كان
الاستبعاد في احد البابين حجة فليكن في جميع المواضع حجة وان كان الاعتراض في بعض الصور
فكذلك في ساير الصور فان قالوا الوهم والعقل يحكم بان المحدث لا بد له من فاعل اقوى من حكمه بان
المحدث لا بد له من مادة ومدة قلنا نحن نرى الجمهور الاعظم من العقلاء لا يختلف حكم عقولهم
في هذه الصور اما المتكلمون فانهم يصححون ذلك الحكم في الحاجة الى الفاعل ويبطلونه في الحاجة
الى المادة والمدة فنقول اما اقاويل ارباب الجدل والشغب غير معين فانهم قد تعودوا
انكار البديهيات اذا احتاجوا الى انكارها وتعودوا ادعاء البديهية في غير موضعها اذا احتاجوا
اليها فثبت انه لا عبرة في هذا الباب بقولهم وانما العبرة بالاحكام الخارجة المذكورة في عقول اهل
السلامة وترى حكمهم في هذه الامور على السوية فكان الفرق محض التحكم فهذا ما في هذا المقام من
البحث **الفصل العشرون** في تقرير قول من يقول الاستدلال بالحدوث
على الفاعل لا يتم الا بدليل منفصل وقد حكينا ان هذا القول هو مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار بن احمد واصحابه قالوا ونظم هذا الدليل ان يقال العالم محدث فوجب ان يفتقر
الى الفاعل قياسا على افعالنا المحتاجة الينا في حدوثها قالوا وكل قياس فلا بد فيه من اربعة
ان كان الاصل والفرع والعلة والحكم فالاصل هو كون العبد محدثا لافعال نفسه والفرع
هو العالم والحكم هو الاحتياج الى الفاعل والعلة هي الحدوث فيفتقر الى اثبات هذه المقامات
الاربعة اما الاصل فهو قولنا ان افعالنا محتاجة في الحدوث الينا وهذا المقام لا بد
فيه من تقرير امرين احدهما اثبات الاعراض اعني اثبات ان حركاتنا وسكناتنا امور موجودة
والثاني بيان اثبات ان افعالنا واقعة بنا بمعنى انه حصلها عنا لا غيرنا اما المقام الاول
فقد ذكروا فيه الدلايل الدالة على اثبات الاعراض واما المقام الثاني فقد احتجوا عليه بان
هذه الافعال يجب وقوعها عند دواعينا الخالصة ويجب انتفاؤها عند قيام الصوارف واذا كان
الامر كذلك وجب القطع بكونها واقعة بنا لا بغيرنا والدليل على وجوب وقوعها عند حصول
الدواعي القوية ان الصابر في الصيف اذا اشتدت شهوته لشرب الماء والشارع يامره بالشرب
والطبيب يامره به وعلم هذا الانسان انه لا مضرة له في هذا الشرب لا في دينه ولا في دنياه وانه
يحصل له عند هذا الشرب اعظم اللذات فان عند حضور هذه الاعتقادات في قلبه يستحيل ان لا يشرب
الماء فثبت ان الفعل عند توفر الدواعي الخالصة عن الصوارف واجب الوقوع والدليل على ان
الفعل يمتنع الوقوع عند حصول الصوارف الخالصة ان من علم ما في دخول النار من الضرر العظيم
وعلم انه لا منفعة له في دخولها البتة لا في الحال ولا في المستقبل ولا يتوسل بذلك الدخول الى دفع
ضرر اعظم ضررا منه عند حضور هذه الاعتقادات في قلبه يمتنع من دخول النار فثبت بهذا البيان
ان عند خلوص الدواعي يجب حصول الافعال وعند خلوص الصوارف يجب يمتنع حصولها
اذا ثبت هذا فنقول وجوب القطع بان هذه الافعال واقعة بنا لا بغيرنا لانه لو لم يكن
وقوعها بنا لكان وقوعها اما ان يكون لا لمؤثر او لمؤثر غيرنا وعلى التقديرين فكان لا يمتنع ان يقع
وان كرهناها وان لا يقع وان اردناها كما ان فعل زيد لما لم يكن واقعا بنا فلاجرم ربما وقع وان
كرهه عمرو وربما لا يقع وان اراده عمرو وذلك يقدح فيما بيناه من ان تلك الافعال واجبة الوقوع
عند توفر الدواعي وممتنعة الوقوع عند توفر الصوارف فثبت بهذا البيان الذي ذكرناه ان
افعالنا واقعة بنا فهذا هو اثبات اصل القياس المذكور واما اثبات العلة فهو انا نبين
ان احتياج افعالنا الينا انما كان لاجل حدوثها والدليل عليه ان احتياج افعالنا الينا
اما ان يكون لعدمها السابق او لحدوثها او لبقائها والاول باطل لان العدم السابق لا تعلق له
بالفاعل والثالث باطل لوجهين الاول انه لو احتاج الباقي الى الفاعل لكان هذا
تحصيل الحاصل وهو محال والثاني ان البناء قد يبقى بعد فناء الباني والنقش قد يبقى بعد
فناء النقاش ولما بطل هذان القسمان علمنا ان علة الحاجة الى الفاعل حاصلة فيها فوجب القطع
بافتقارها الى الفاعل هذا تمام هذا الدليل والاعتراض عليه من وجوه الاول لا نسلم وقوع

افعالنا بنا قوله الدليل عليه انه يجب وقوعها عند دواعينا ويجب بقاؤها على العدم عند
صوارفنا وذلك يقتضي وقوعها بنا قلنا ان القول بان افعالنا يجب وقوعها عند دواعينا
ويمتنع وقوعها عند عدم دواعينا فاسد على قول المعتزلة والدليل عليه ان تلك الافعال اذا
كانت واجبة الوقوع عند حصول هذه الارادات كانت ممتنعة الحصول عند حصول الكراهات
فحصول تلك الارادات والكراهات لو كان من العبد افتقر العبد في اجرائها الى ارادات اخر ولزم
التسلسل وهو محال واذا لم يكن حدوثها من العبد بل من الله تعالى فعند ما يخلق الله تعالى الدواعي
للعبد كان الفعل واجب الصدور عنه وعند ما لا يخلقها وذلك ضد مذهب المعتزلة **السوال
الثاني** سلمنا وقوع تصرفاتنا عند دواعينا وامتناع وقوعها عند صوارفنا فلم قلتم ان ذلك يدل
على كونها واقعة بنا فقوله لو لم تكن واقعة بنا لجاز ان تقع حال ما نكره وقوعها وان لا تقع حال
ما نريد وقوعها قلنا انه لا يجوز ان يقال انها تقع عند حصول ارادتنا لا لمؤثر ولا لمرجح بل بمحض
الاتفاق وتقرير هذا السوال ان يقال ان حدوث الحادث بمحض الاتفاق من غير سبب ومرجح
اما ان يكون معلوم البطلان بالبديهة او ليس كذلك فان كان الحق هو الاول فحينئذ متى علمنا ان
العالم محدث علمنا بالضرورة افتقاره الى الفاعل كما هو قول الكعبي وحينئذ يصير هذا القياس
الذي ذكرتموه ضايعا وان كان الحق هو الثاني وهو ان امتناع حدوث الحادث لا لسبب لا يعلم الا
بالدليل فحينئذ يبقى للسايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان افعالنا وان وقعت عند حصول
ارادتنا الا انها وقعت على سبيل الاتفاق من غير مؤثر اصلا فان اثبتنا هذه المقدمة بقياس
لزم التسلسل وهو محال فان قالوا الدليل على فساد هذا الاحتمال انه لو كان وقوع افعالنا
عند حصول ارادتنا وقوعا بمحض الاتفاق من غير تاثير مؤثر ولا حصول مرجح اصلا وجب ان لا
يطرد على نسق واحد لان الاحوال الاتفاقية لا تطرد بل تختلف احوالها وكان يلزم انه قد يتفق
حدوثها عند كراهتنا وان لا يتفق حدوثها عند ارادتنا فنقول في الجواب عن هذا السوال
لم لا يجوز ان يقال انها وان حدثت على سبيل الاتفاق الا انه اتفق في هذه الصورة الواحدة من
الاتفاقيات انها بقيت دايما على نسق واحد وذلك لا يقدح بانه لا يكون الحدوث على سبيل الاتفاق
ممتنعا في اول العقل لم يكن بعض الاتفاقيات دايما على نسق واحد ممتنعا ايضا في اول العقل وحينئذ
يسقط هذا الدليل وهو سوال وقع على هذا الدليل **السوال الثالث** سلمنا ان
افعالنا واقعة بنا فلم قلتم ان علة هذه الحاجة هي الحدوث وتقريرها انا نتمم الدلايل المذكورة في
مسيلة الحدوث والعدم على ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الحاجة الى المؤثر ولا جزءا من هذه
العلة ولا شرطا لها **السوال الرابع** سلمنا ان حدوث افعالنا علة لاحتياج افعالنا
الينا فلم قلتم انه يلزم منه ان يكون حدوث العالم علة لاحتياج العالم الى الفاعل وتقريره ان
حدوث افعالنا عبارة عن حدوث معين بقيد كونه حاصلا في افعالنا ولا يلزم من كون هذا المجموع
علة الحاجة كون الحدوث فقط علة الحاجة فان قلتم انا نعلم بالضرورة ان ذلك الحدوث
ما كان علة لتلك الحاجة لكونه ذلك الحدوث الخاص بل لمجرد كونه حدوثا فنقول
هذا انما يتم لو ثبت لكم ان الحدوث من حيث هو حدوث علة الحاجة فان كان ذلك معلوما بالبديهة
فقد ضاع سعيكم في تقرير هذا الدليل الطويل وان كان ذلك محتاجا الى الحجة فانه ما ذكرتم الا هذا
القياس وقد ظهر في هذا السوال ان هذا القياس لا يصح الا اذا ثبت ان الحدوث من حيث هو
حدوث علة الحاجة وحينئذ يتوقف الدليل على المدلول والمدلول على الدليل ويلزم الدور
الفصل الحادي والعشرون في اثبات العلم بالصانع بطريقة حدوث الصفات
اعلم انا قبل العلم بامكان ذوات الاجسام وقبل العلم بحدوثها نشاهد حدوث احوال وصفات لا
يقدر البشر عليها فلا جرم يمكننا ان نستدل بها على وجود الصانع واعلم ان الاجسام التي هي
المحال لهذه الحوادث المشاهدة المحسوسة اما ان تكون هي الاجسام الفلكية او الاجسام العنصرية
اما الاجسام الفلكية فهي الافلاك والكواكب والبحث عنها اما ان يقع في كيفية حركاتها وادوارها
وطلوع الكواكب وغروبها واما ان يقع بحسب الليل والنهار واعتبار حال الاضواء والاظلال واما

ان يقع بحسب الاحوال المختلفة التي تعرض للكواكب بقربها وبعدها من سمت الراس وبنسبة المصالح
الحاصلة في الفصول الاربعة واما الاجسام العنصرية فهي اما البسايط فالبحث عنها وتركيباتها
وصفاتها وكيفية ما اودع الله تعالى فيها من العجايب والمنافع واما المركبات فهي اربعة الاثار
العلوية والمعادن والنبات والحيوان والانسان داخل في الحيوان والبحث عن الانسان اما عن
تشريح بنيته وما اودع الله فيه من الاسرار والعجايب والغرايب واما عن تشريح القوة النفسانية
واحوالها العجيبة من انواع ادراكاتها وافعالها واعلم ان هذا النوع من الدلايل اوقع في
القلوب واكثر تاثيرا في العقول وابعد عن جهات الشبهات الثاني انها كثيرة متعاضدة
فتثبت الكثرة والتوالي تفيد القوة والجزم الثالث ان هذه الاشيا وان كانت دلايل من بعض
الوجوه وانها منافع من وجه اخر والانسان مجبول على حب المنافع فكان حبه لها وميل طبعه
اليها يمنعه عن انكارها ومن القا الشبهات فيها الرابع انه لا ينفك في شي من احواله عن
مشاهدة شي منها ومباشرة قسم من اقسامها وكثرة الممارسة تفيد الملكة الراسخة اذا عرفت هذه
الوجوه المقتضية لرجحان هذه الطريقة على ساير الطرق فنقول لما كان الامر كذلك كانت
الكتب الالهية مملوة من هذا النوع من الدلايل لا سيما القران العظيم ولذلك فانك متى اوردت انواعا
كثيرة من هذه الدلايل طابت القلوب وخضعت النفوس واذعنت الافكار للاقرار بوجود الاله
الحكيم ومن اراد الاستقصا فيه فانه لا يتم مقصوده الا بشرح اسرار حكمة الله تعالى في جميع مخلوقاته وكل
مبدعاته في عالمي الخلق والامر وجنسي الاجساد والارواح الا انا ننبه على ما يرشد الى هذه الاجناس والانواع
بحيث يصير الانسان متهيا قادرا على التفريق والتفصيل **الفصل الثاني والعشرون**
في الاستدلال على وجود الاله الحكيم الرحيم بكيفية تولد الانسان من النطفة ونقرير هذا الدليل ان
نقول ثبت ان بنية الانسان مركبة من اعضا مختلفة في المقدار والشكل والترتيب والصلابة والرخاوة
ثم ان هذه البنية مع اختلاف اجزايها في الصفات والاحوال نراها متولدة من النطفة ثم نقول
هذه النطفة اما ان تكون جسما متشابها في الاجزا في نفس الامر واما ان يقال انه وان كان متشابه
الاجزا بحسب الحس الا انه مختلف الاجزا في الحقيقة ولان المني جسم ينفصل من ذوبان الاعضا فينفصل من
اللحم جزء فيه الطبيعة اللحمية ومن العظم جزء حصلت فيه الطبيعة العظمية وكذا القول في جميع الاجزا
والابعاض واعلم ان كثيرا من الطبيعيين ذهبوا الى هذا القول واحتجوا على صحته بوجوه
الاول عموم اللذة في جميع الاعضا عند انفصال النطفة الثاني مشاكلة اعضا المولود
لاعضا الوالدين في النقصان والزيادة والكيفية لان المني لما انفصل من كل البدن كانت المشابهة
حاصلة في كل البدن ولو كان المني لا ينفصل الا من بعض الاعضا وجب ان لا تحصل المشابهة الا في
تلك الاعضا الثالث انه لو حصل الخلل في عضو من اعضا الوالدين فقد يحصل مثله في الولد وكذا القول
في الشامات والعلامات الموجودة في جلد الوالدين فانه يحصل في جلد الولد مثله فهذه الاحوال
امارات قوية توهم ان المني انما انفصل من كل البدن لا من بعض اجزايه وعلى هذا القول فالجز الذي
ينفصل من اللحم ينعقد لحما والجز الذي ينفصل من العظم ينعقد عظما واذا عرفت هذا ظهر ان جرم
المني وان كان متشابه الاجزا بحسب الحس الا انه مختلف الاجزا في الحقيقة اذا عرفت هذا فاعلم
انا نذكر كيفية الاستدلال بكون البدن من المني على وجود الصانع الحكيم على كل واحد من القولين اما
على القول بان جسم المني متشابه الاجزا في الحقيقة فتقرير الدليل ان نقول ان جسم المني متشابه الاجزا
في الحقيقة ونسبة حرارة الرحم والقوة الطبيعية والانجم والافلاك الى جميع اجزا ذلك المني على السوية
والقابل اذا كان متشابه الاجزا كان نسبة تاثير الفاعل الى جميع تلك الاجزا على السوية فعلى هذا التقدير
يجب ان يكون الاثر متشابها فكان يجب ان يكون بدن الانسان جسما متشابه الاجزا من الطبع
والصفة والخاصة ومعلوم انه ليس كذلك وايضا فمذهب الحكما ان القوة الواحدة اذا عملت في
المادة الواحدة وجب ان يكون الشكل الحاصل هو الكرة فكان يلزم ان يكون بدن الانسان من جسم
واحد متشابه الاجزا في الطبيعة وان يكون شكله هو الكرة وحيث لم يكن كذلك علمنا ان المؤثر في تكون
بدن الانسان ليس هو القوة الطبيعية بل الاله الحكيم الرحيم واما على القول بان جسم المني كاس

بسايط واما مركبات
اما

اجسام مختلفة الطبايع فكل واحد من تلك الاجسام يجب ان يكون جسما بسيطا في نفسه والقوة العاملة
في تلك المادة البسيطة لا تفعل الا شكلا متشابها وهو الكرة وحينئذ يلزم ان يكون جسم الانسان
مشكلا بشكل كرة مضموم بعضها الى بعض ولما لم يكن الامر كذلك فقد فسد هذا القول والوجه الثاني
ان جسم المني جسم رطب والجسم الرطب لا يحفظ وضع الاجزا وترتيبها فالجز الذي يكون مادة للدماغ
جز مخصوص والجز الذي يكون مادة للقلب جز اخر واذا كان الجسم الرطب لا يحفظ الوضع والترتيب
فلعل الجز الذي هو مادة القلب يحصل فوق الجز الذي هو مادة للدماغ يحصل في الوسط وحينئذ
يجب ان يتولد ذلك الانسان بحيث يصير قلبه فوق ودماغه في الوسط وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا
ان حصول جواهر هذه الاعضا وحصول ما لها من الترتيب انما كان بتخليق الرب مدبر حكيم عليم لا بتاثير
الطبايع والافلاك فان من لا يكون عليما حكيما امتنع ان يصدر الافعال المحكمة المتقنة عنه فهذا دليل
حاصل قوي ولقوة ظهوره ذكره الله تعالى في القران في اكثر من ثمانين موضعا فان قيل السوال
عليه من وجوه **الاول** لم لا يجوز ان يقال ان كل واحد من اجزا الرحم مخصوص بخاصية لاجلها
يوجد حدوث الكيفية المخصوصة على الجز الذي يتصل به من المني فيكون تولد الاعضا المختلفة لهذا السبب
السوال الثاني لم لا يجوز ان يقال حل في جسم المني قوة مخصوصة وهي المسماة بالقوة
المولدة فتلك القوة المولدة هي التي افادت هذه الاثار المختلفة وفعلت هذه الافعال العجيبة فان قالوا
هذا محال لان هذه القوة الحالة في جسم المني المسماة بالقوة المولدة اما ان يكون لها علم بوجود
المنافع والمصالح وقدرة على تحصيل الوجه الاصلح من التركيبات الموافقة واما ان يقال هذه القوة
قوة لا شعور لها بشي ولا قدرة لها على تحصيل شي بل هي قوة خالية عن الشعور والادراك اما القسم
الاول فهو باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت تلك القوة عالمة بوجود المنافع والمصالح والمضار
والمفاسد وقادرة على تحصيل المنافع ودفع المضار ولكانت هي التي خلقت هذه البنية وركبت هذه
البنية على هذا التركيب العجيب والتاليف الغريب لكنا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك لان القوى
البدنية والنفس الانسانية حال كمالها غير قادرة على شي من هذه الاحوال ففي الحالة التي كانت في غاية
النقصان والقصور كيف يعقل ان يقال انها قدرت على هذه الافعال واما القسم الثاني وهو ان يقال
القوة المولدة قوة خالية عن الشعور والادراك والفهم فنقول فعلى هذا التقدير تكون قوة موجبة
لذاتها اثرا من الاثار من غير شعور ولا ادراك ولا قصد والمادة بسيطة متشابهة وحينئذ ترجع
الالزامات المذكورة من كون تلك الاشيا كرة واحدة او كرات مضموم بعضها الى بعض من غير ان
يكون وضع الاعضا وترتيبها معتبرا بل يكون متغير الترتيب وانما كما تقع الاشيا الاتفاقية وذلك
باطل **الجواب** السايل عنه ان كثيرا من الاطبا والفلاسفة يقولون ان الطبيعة حكيمة كاملة الحكمة
والقدرة والمعرفة واذا كان هذا قولا قاله بعض الناس فما الدليل على فساده سلمنا انها ليست
موصوفة بالعلم والقدرة لكن لم لا يجوز صدور الافعال المحكمة المتقنة عنها ويدل على ان الذي
ذكرتم محتمل وجوه **الاول** الافعال الصناعية اذا صارت ملكة راسخة في النفس وبلغت الى حد
الكمال والتمام فان العقلا اذا ارادوا وصفها بالكمال والتمام شبهوها بالطبيعة فيقولون ان هذا العمل
صار طبيعيا له وهذه الحرفة صارت طبيعية له ولولا انه تقرر في عقولهم ان افعال الطبيعة اكمل واقوى
واتم لما شبهوا الصناعة بالطبيعة حال ما ارادوا وصفها بتلك الاعمال الى الروية في نقش نقش
ونفر وتدوير فانه لا يكون كاملا في تلك الحرفة ولا ماهرا في تلك الصناعة اما اذا بلغ الكمال والتمام في
الحرفة فذاك انما يكون اذا استغنى عن التامل في حرف حرف ونقرة نقرة بل يصير مسترسلا على الاتيان
بذلك العمل بمقتضى الطبيعة وهذا يدل على ان عمل الطبيعة في غاية الكمال والتمام **السوال الثالث**
ان نقول ان دل ما ذكرتم على ان هذا التركيب لم يصدر الا من الحكيم فها هنا ما يدل على فساده وذلك
لان هذه التركيبات العجيبة كما انها حاصلة في تركيب ذات الانسان فهي ايضا حاصلة في تركيب بدن
البعوض والنمل والقمل والدود فلو قلنا ان هذه التركيبات لا تحصل الا بايجاد خالق الفعل لزمنا ان
نقول بان تولد الدود في النجاسة لم يحصل الا بتخليق اله العالم وكذا القول في تولد جميع الحيوانات
المتنفسة القذرة وذلك بعيد لان اله العالم على جلالة قدره يبعد ان يتولى ايجاد هذه الحيوانات

الخسيسة **السؤال الرابع** سلمنا ان بدن الحيوانات لا يكون الا بتخليق فاعل حكيم فلم لا يجوز
ان يقال ذلك الخالق هو فلك من الافلاك وكوكب من الكواكب وهي احيا ناطقة عالمة حكيمة تامة
الحكمة كاملة العلم فما لم يبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم في اثبات الاله الحكيم **السؤال الخامس**
هب ان خالق ابدان الحيوانات شيء اخر سوى الافلاك والكواكب فلم لا يجوز ان يقال خالقها روح من
الارواح الفلكية مثل نفس او عقل او ملك من الملائكة على ما هو مذهب الهند فانهم يعتقدون ان المؤثر
كل طرف من اطراف الارض وكل بقعة من بقاع العالم روح سماوي على التعيين ثم انهم لاجل هذا الاعتقاد
بنوا لكل واحد من تلك الارواح هيكلا وصورا وزعموا ان هذا يجري مجرى التمثال لذلك الروح ثم
يبالغون في تعظيم ذلك ويزعمون ان تلك الملائكة باسرها عباد الله تعالى وان البشر ليس لهم اهلية
عبادة الله تعالى بل الغاية القصوى في حقهم عبودية الملائكة الذين هم عباد الله فما لم يبطلوا بالدليل
هذا الاحتمال لم يحصل مقصودكم **الجواب** قوله لم لا يجوز ان يختص كل واحد من
اجزاء الرحم بخاصة لاجلها تفيد الاثر المخصوص قلنا الحس يدل على ان الرحم متشابه الاجزاء
في الطبيعة والخاصية وايضا فاكثر الاعضاء المختلفة في الصورة والصفة انما تكون في داخل البدن
واجزاء الرحم لا مدخل لها في شيء منها قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في حدوث هذه الابدان
هو القوة الطبيعية المولدة قلنا نحن نعلم بالضرورة ان القوة الطبيعية الموجودة في اعضائنا
ليس لها الحكمة التامة ولا القدرة التامة ونعلم بالضرورة ان الخالي عن العلم والقدرة لا يمكنه ايجاد
مثل هذه البنية المشتملة على هذه المنافع العجيبة وكل ما يذكر في تقرير هذه المقدمة فهو جار مجرى
ايضاح الواضحات وكل ما يذكره الخصم في ابطالها فهو جار مجرى انكار البديهيات وقد
صنف محمد بن زكريا الرازي كتابا في اقامة الدلالة على وجود الاله الحكيم بواسطة بدن الانسان
قال في اول تلك الرسالة ان من راى ابريقا وتامل في كيفية تركيبه وراى راس الابريق
كالقمع الواسع وراى بلبلة معتدلة في الضيق والسعة وراى عروة على شكل مخصوص ثم علم ان
راسه الواسع يصلح لان ينصب الماء فيه وعلم ان بقية بلبلته الواقعة على الحد المتوسط والضيق
صالحة لان يخرج منه بالقدر المعتدل وعلم ان عروته صالحة لان توخذ باليد فمن كان عقله سليما
من اصناف الافات قطع بان هذا الابريق المركب من هذه الاجزاء الصالحة لهذه المنافع لم يتكون
بنفسه ولم يتخلق بذاته وايضا لم يتكون بحسب الطبيعة الخالية عن الشعور والادراك بل يقطع بان
فاعلا عالما قادرا علم ان الانتفاع لا يتم بهذا الابريق في المقاصد المخصوصة اما الراس الواسع فلاجل
ان يسهل صب الماء في الابريق واما الثقبة المعتدلة في البلبلة فليحسن خروج الماء منه بالقدر
المعتدل واما العروة فليسهل اخذها باليد عند الحاجة الى استعماله فلما علم ذلك الفاعل الحكيم
ان الانتفاع بالابريق لا يكمل الا عند حصول هذه الصفات الثلاثة لا جرم ركب ذلك الحكيم خلقة
هذا الابريق على هذا الوجه الصالح والهيئة الموافقة لهذا المقصود ثم ان محمد بن زكريا بعد ان ذكر
هذا المثال الحسن الموافق للمقصود شرع في شرح اثار حكمة الله تعالى في تخليق بدن الانسان وذكر بعض
ما فيه من التركيبات العجيبة والهيئات المطابقة للحكمة والمصلحة ثم قال بعدها وصريح العقل شاهد
بان هذه العجايب والبدايع في تركيب هذا البدن لا يمكن صدورها الا عن قادر حكيم خلق هذه البنية
بقدرته واحكمها بحكمته واعلم ان هذا البيان الذي ذكره هذا الرجل في هذا الموضع بيان
حسن كامل وعند هذا يظهر للعقل السليم ان الوجوه المتكلفة المذكورة في بيان انه يجوز صدور
هذه الاشارات العجيبة الحاصلة في تخليق بدن الانسان عن الطبيعة المحضة الخالية عن العلم والقدرة
وجوه ضعيفة خسيسة جارية مجرى اخفاء قرص الشمس بكوم تراب وقال تعالى في الكتاب
الالهي الم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم فقدرنا فنعم القادرون الاية
فقوله فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم معناه ان طبيعة المني تقتضي النقل والزوال الا
انا دبرنا خلقة الرحم بحيث يقتضي استمساكها الى حد معين وزمان معلوم وهو المدة التي يحتاج الجنين
فيها الى الاستكمال والتمام فاذا تم البدن وكملت الخلقة زال ذلك الامساك وبطل ذلك الحفظ وانقلبت
الطبيعة الحافظة الممسكة مزيلة محركة فعند ذلك ينفصل الولد عن الرحم فقوله الى

قدر

قدر معلوم اشارة الى ان بقاء ذلك الجسم في الخلق المعلق ممتد الى مقدار الحاجة فاذا انقضى زمان الحاجة
لم يبق الاستقرار في ذلك الموضع ثم قال ويل للمكذبين يعني لمن عرف ان هذه افعال واقعة على وجه
الحكمة والرحمة وافاضة النعمة ثم انه اسناها او اضافها الى الطبيعة لا شعور لها ولا ادراك ولا قدرة على
فعل من الافعال كان ذلك مكذبا بالعلوم البديهية جاحدا للمعارف اليقينية فيكون مستحقا للويل والبلا
واما قوله لم لا يجوز ان يضاف الى الطبيعة بسبب ان الناس يضيفون الافعال الحسنة الى الطبيعة
قلنا رفع البديهيات لاجل التمسك بكلمات يذكرها بعض اهل العرف باطل قوله يلزم اضافة
تخليق جميع الحيوانات الى خالق العالم قلنا وهكذا نقول واما ما يتعلق بالحسن والقبح فالكلام في
ذلك ياتي بالاستقصا قوله لم لا يجوز ان يكون المباشر لتخليق هذه الابدان هو الافلاك والكواكب
قلنا لا شك ان هذا الاحتمال قايم لكنا لما بينا ان الاجسام متماثلة فحينئذ يظهر لنا ان اختصاص
كل فلك وكل كوكب بصفته المعينة وخاصيته المعينة انما كان بتخليق الاله الحكيم وعلى هذا التقدير فلا يضرنا
هذا الكلام واما قوله لم لا يجوز ان يكون فاعل هذه التركيبات عقل او نفس قلنا هذا
الاحتمال قايم الا انا نقول ذلك العقل والنفس وان كان ممكن الوجود افتقر الى السبب والدور والتسلسل
باطلان فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته وان كان ذلك الشيء واجب الوجود فهو المقصود
واعلم ان الحرف المعدات للحاجات والضرورات لا تندفع الا بالانتهاء الى واجب الوجود لذاته
فلهذا السبب جاء في الكتاب الالهي قوله تعالى وان الى ربك المنتهى ومن تامل على الوجه الحقيقي
عرف ان هذه الكلمة ينبوع الخيرات ومركز المصالح والسعادات

الفصل الثالث والعشرون

في اقامة الدلالة على وجود اله العالم بنا على حدوث الصفات من طريق آخر
اعلم ان الطريق الذي ذكرناه والاستدلال بحدوث بدن الانسان انه استدلال بالحالة من احوال
عالم الافلاك وهو العالم الاعلى ومن المعلوم ان الاستدلال باحوال ذلك العالم على وجود الاله اظهر
واقوى كما قال في الكتاب الالهي لخلق السموات والارض اكبر وهذا هو الذي كان يعول عليه
قدماء الفلاسفة في اثبات الاله لهذا العالم قالوا حصل في العالم ادوار لا نهاية لها وحركات لا اول
لها ولا آخر فلا بد لها من فاعل وفاعلها يكون قويا على افعال لا نهاية لها وفاعل الافعال التي لا نهاية
لها يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا فوجب الاعتراف بموجود ليس بجسم ولا جسماني وهو المحرك لهذه
الافلاك والكواكب وذلك الموجود هو الله تعالى واعلم ان هذا الدليل مركب من مقدمات
المقدمة الاولى اثبات حركات لا اول لها ولا اخر والحكماء عولوا في اثبات هذا المطلوب على ان
الزمان مقدار الحركة ثم قد ثبت ان الزمان يمتنع ان يحصل له اول واخر فوجب الاعتراف بوجود
حركة لا اول ولا اخر لها ومقدمات هذه الحجة مشهورة وعندي انه يمكن تقريره بطريق
اخر بنا على اصول الفلاسفة فيقال لا شك ان ههنا حركات وتغيرات فهذه الحوادث لا بد
لها من سبب وسبب هذا الحادث اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فاما ان يتوقف ايجاده
لهذا الحادث على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف فحينئذ قد كان هذا القديم موجودا من الازل الى الآن
من غير صدور هذا الحادث عنه ثم صدر هذا الحادث من غير ان يتميز هذا الوقت عن ساير الاوقات
بما لاجله صار اولى بحدوث هذا الحادث وهذا يقتضي رجحان الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت
انه بتقدير ان يكون السبب المؤثر في حدوث هذا الحادث موجودا قديما الا انه يجب الاعتراف بان
تاثيره في وجود هذا الحادث مشروط بشرط حادث فحينئذ يرجع الامر الى القسم الثاني وهو ان
الحادث لا بد له من سبب حادث ثم الكلام في ذلك الحادث كالكلام في الاول فيفضي هذا الى التسلسل
فاما ان يحصل التسلسل في اسباب ومسببات توجد دفعة واحدة وهو محال واما ان لا يحصل
بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا باخر لا الى اول وذلك هو الذي يقول به الفلاسفة ويذهبون
اليه وعند ظهور هذا المعنى قد ثبت القول بوجود حوادث لا اول لها وبوجود حركات لا بداية لها
اما المقدمة الثانية وهي قولهم هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر وتقرير هذه المقدمة مبني على
ان الجسم يمتنع ان يتحرك لنفسه ولذاته والكلام في هذه المسئلة مذكور في العلم الطبيعي على سبيل
الاستقصاء واذا ثبت انه يمتنع كونها متحركة لذاته وجب القول بانه لا بد لها من محرك يحركها

ومؤثر يؤثر في وجود حركاتها اما المقدمة الثالثة فهي في بيان ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية ويؤيد هذه المقدمة ان كل قوة جسمانية فهي حالة في محل متحيز منقسم بناء على نفي الجوهر
الفرد وكل ما كان حالا في محل منقسم فهو منقسم فكل قوة جسمانية فهي منقسمة اذا ثبت هذا فنقول
جزء تلك القوة اما ان لا يقوى على شيء اصلا او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل والاقسام الثلاثة
باطلة انما قلنا انه يستحيل ان يقال ان جزء القوة لا يقوى على شيء اصلا وجب ان يقال ان مجموع
القوة لا يقوى على شيء اصلا فيلزم ان يقال ان القوة على الشيء ليست قوة على هذا الشيء هذا خلاف
واما القسم الثاني وهو ان يقال ان جزء القوة يقوى على تمام ما يقوى عليه كل القوة فهذا ايضا
وهو ان يقال ان جزء القوة يقوى على بعض ما يقوى عليه الكل فنقول اذا كان الامر كذلك
فاذا فرضنا ان كل تلك القوة وجزءها اخذا في التحريك من مبدا معين فحينئذ يلزم ان يتناهى
فعل الجزء واذا كان كذلك ففعل الكل يكون اضعاف فعل الجزء مرات متناهية واضعاف المتناهي
متناهي يوجب ان يكون فعل كل تلك القوة متناهيا فثبت ان القوى الجسمانية يجب ان يكون
افعالها متناهية ويمتنع صدور افعال غير متناهية عن القوة الجسمانية فقد ظهر من هذا
الوجه صحة هذه المقدمات واذا ثبت هذا فنقول ثبت بالدليل وجود حركات غير متناهية
وثبت بالدليل انه لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها ومن موجود يوجدها وثبت بالدليل ان موجد الافعال
الغير المتناهية يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا فلم يبق الا الاعتراف بوجود موجود ليس بجسم
ولا جسماني وهو المحرك لاجرام الكواكب والافلاك وهو المحرك للعناصر بحسب امتزاجاتها التي لا
بداية لها وذلك الموجود هو الاله العالم ومدبر العالم فهذه الطريقة كان قدماء اصحاب ارسطو يعولون
عليها في اثبات الاله لهذا العالم واعلم ان مذهب المتكلمين ان القول بوجود حوادث لا اول
لها محال وانه يجب انتهاء الحوادث الى حادث هو اول الحوادث ودلايلهم كثيرة سنذكرها في مسئلة
الحدوث والقدم الا انا نذكر ها هنا واحدا من تلك الدلايل فنقول ان الدليل على ما ذكرناه
ان الحركة ماهيتها وحقيقتها انها انتقال من حالة الى حالة وكل ما كان كذلك فان حقيقته تقتضي
ان تكون مسبوقة بغيرها فثبت ان حقيقة الحركة وماهيتها تقتضي ان تكون مسبوقة بغيرها واما
الازل فهي الاولية فهي تقتضي ان لا تكون مسبوقة بغيرها واذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا
حركة موجودة في الازل فهي لكونها حركة يجب ان تكون مسبوقة بغيرها ولكونها ازلية يجب ان لا
تكون مسبوقة بغيرها وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت بهذا البرهان انه لا بد
للحركات من اول وبداية واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذلك الوقت الذي هو اول
الحركات اما ان يقال كانت الاجسام بارها معدومة ثم وجدت وتحركت او يقال الاجسام
وان كانت موجودة الا انها كانت واقفة ساكنة فلما جاء ذلك الوقت اخذت في حركاتها الشريفة بعضها
الى المشرق وبعضها الى المغرب وبعضها الى الشمال وبعضها الى الجنوب وعلى كلا التقديرين فصريح
العقل يشهد بافتقارها الى الذي حركها ويدبرها اما اذا قلنا انها كانت معدومة محضة ثم
وجدت وتحركت فالعقل يقضي بافتقارها الى الموجد واما ان قلنا انها كانت معدومة ولكنها
كانت واقفة ثم ابتدات في ذلك الوقت بالحركة فان العقل ايضا يقضي بافتقارها الى المحرك
والمدبر فثبت ان حركات الافلاك تدل على جميع الاعتبارات على افتقارها الى مدبر يدبرها ومحرك
يحركها واعلم ان الفلاسفة قالوا حركات الافلاك لا اول لها فوجب افتقارها الى محرك يحركها
ومدبر يدبرها والمتكلمون قالوا حركات الافلاك لها اول فوجب افتقارها الى محرك ومدبر
ويمكن ايضا ان يقال هذه الحركات اما ان يقال انه لا اول لها واما ان يقال لها اول فان قلنا
انه لا اول لها وجب افتقارها الى الاله الذي ليس بجسم ولا جسماني بالطريق الذي ذكره الفلاسفة
وان قلنا ان تلك الحركات لها بداية ولها اول وجب ايضا افتقارها الى مؤثر محرك بالطريق الذي
ذكره المتكلمون فظهر ان على جميع التقديرات لا بد من الاعتراف بوجود اله لهذا العالم يدبره
ويتصرف فيه كيف شاء واراد له الحكم والامر تبارك الله رب العالمين

الفصل الرابع والعشرون في تقرير طريقة اخرى في اثبات الاله لهذا الخلق

اعلم انه

او يقوى على شيء انقص مما يقوى عليه الكل

وكل متحيز

تدبير

تدبير اجزاء العالم الاعلى والاسفل ظهر له ان هذا العالم مبني على الوجه الاصلح الاصوب والترتيب
الافضل الاليق وصريح العقل شاهد بان وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون الا بتدبير حكيم
عليم فهذا الطريق يدل على وجود الاله لهذا العالم ولنذكر ضوابط هذا الباب فنقول
محل الاعتبار اما ان يكون هذا العالم الاعلى او العالم الاسفل فان كان محل الاعتبار هو هذا
العالم الاسفل فهذا يقع على وجوه احدها العجايب الكثيرة التي اودعها الله تعالى
في بدن الانسان وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب تشريح بدن الانسان وثانيها
العجايب الكثيرة التي اودعها الله تعالى في روح الانسان ونفسه وتمام الكلام فيها
مذكور في كتاب النفس وثالثها عجايب احوال الحيوانات وتفاصيلها مذكورة في كتاب
الحيوان ورابعها عجايب احوال النبات وهي مذكورة في كتاب النبات وخامسها احوال
المعادن وهي مذكورة في كتاب المعادن اعني خواصها وتاثير بعضها في بعض وتولد العجايب
والغرايب من كيفية امتزاجاتها وكتب الاكثرين تدل على احوال كثير منها وسادسها عجايب
احوال الاثار العلوية وسابعها عجايب طبقات العناصر وهو مذكور في كتاب صفات
العناصر وثامنها العجايب الحاصلة بسبب المناسبات المعتبرة بين تلك الاشياء وكيفية
معونة كل واحد في حفظ نوع التالي واما اذا كان محل الاعتبار هو العالم الاعلى فالبحث فيه
من وجوه الاول معرفة طبايع الافلاك والكواكب وثانيها معرفة مقاديرها وبعد كل
واحد منها وثالثها معرفة حركاتها المختلفة بحسب الطول والعرض ووقوع تلك الحركات على الوجه
الاصوب الاصلح وهي خمسة واربعون نوعا من الحركات وذلك لانه يعرض لكل واحد من الكواكب السبعة
ست حركات الى ست جهات مختلفة احدها من المشرق الى المغرب وثانيها من المغرب الى المشرق
وثالثها من الجنوب الى الشمال ورابعها من الشمال الى الجنوب وخامسها من الاعلى
الى الاسفل وسادسها من الاسفل الى الاعلى فيكون جملتها اثني واربعين نوعا من الحركة ويعرض
للكواكب الثابتة حركات وللفلك المحيط حركة واحدة فتلك خمسة واربعون نوعا من الحركة ولكل واحد
منها مقدار خاص في السرعة والبطء والجهة ولكل واحد منها تاثير خاص في منافع هذا العالم ولولم يوجد
لاختلت مصالح هذا العالم ولا شك ان هذه الترتيبات العجيبة لم تقع لذات الجسم فلا بد من مدبر حكيم
ورابعها ارتباط احوال العالم الاسفل باحوال حركات الاجرام العالية فان بسبب الحركة اليومية
تعاقب الليل والنهار مع كثرة ما فيها من المصالح وبسبب الحركة الشهرية الحاصلة بسبب القمر تكون
تكون المصالح وبسبب الحركة السنوية الحاصلة بسبب الشمس تحصل الفصول الاربعة التي لا يعرف
كمية مصالحها الا الله وخامسها كيفية ارتباط احوال هذا العالم بحركة الشمس بسيرها وبيان
انه جعل الشمس سلطان عالم الاجسام وجعل ساير الكواكب كالرعية لها وربط بسيرها احوال البحار
والجبال ومواضع العمرانات ومواضع الخراب من الارض وسادسها التامل في احوال الكواكب
الثابتة وفي احوال الكواكب السيارة واليقين حاصل بانه عز وجل اودع في كل واحد منها حكما باهرة
واسرارا عجيبة لا سبيل للعقول البشرية الى معرفتها الا في القليل القليل واعلم ان هذا النوع من
البحث هو الاسا الحاصل فليس في شيء من الكتب بيان هذا النوع من الدلايل كما في القرآن فانه مملو من
هذا النوع من البيان قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون فهذه الاية
مشتملة على ثمانية انواع من الدلايل فالثلاثة الاول من الدلايل الفلكية وهي قوله ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والخمسة الباقية من الدلايل هي دلايل عالم العناصر فبدا اولا باحوال العناصر
وهو قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وذكر بعده دلايل البيان فقال وما انزل الله من
السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها ثم ذكر بعده دلايل الحيوان فقال وبث فيها من كل دابة ثم
ذكر دلايل الاثار العلوية وذكر منها نوعين الرياح والسحاب فقال وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين
السماء والارض فلما ذكر هذه الدلايل الثمانية قال لايات لقوم يعقلون ولنختم هذه الفصول

عندنا بها

بحامة عظيمة النفع وهي ان الدلايل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وان كانت كاملة قوية الا ان هذه
الطريقة المذكورة في القرآن اقرب الى الحق والصواب وذلك لان تلك الدلايل دقيقة وبسبب ما
فيها من الدقة انفتحت ابواب الشبهات وكثرت السوالات واما الطريق الوارد في القرآن
فحاصله يرجع الى طريق واحد وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال وحمل
الفهم والعقل على الاستكثار من دلايل العالم الاعلى والاسفل ومن ترك التعصب ومن جرب مثل
تجربتي علم ان الحق ما ذكرته ولما ثبت ان هذا الطريق الذي ذكره الله عز وجل في القرآن انفع
وفي القلوب اوقع لاجرم افردنا له بابا مستقلا وهو القسم الثاني من هذا الكتاب ونسال
الله تعالى الهداية والرحمة والارشاد الى الحق بفضله فانه خير موفق ومعين

القسم الثاني

من هذا الكتاب في تفصيل الدلايل الدالة على وجود الاله الموجود في عالم الافلاك وعالم العناصر
وفيه فصول

الفصل الاول

في بيان الاستكثار من هذه الدلايل
اهم المهمات اعلم ان الدلايل قد تكون قطعية وقد تكون اقناعية والاستكثار من
الدلايل الاقناعية قد ينتهي الى افادة القطع وذلك لان الدليل الاقناعي الواحد يفيد الظن فاذا
انضم اليه دليل ثان قوي الظن وكلما سمع دليلا آخر ازداد الظن وقد ينتهي بالآخرة الى حصول
الجزم واليقين وهذا المعنى هو احدى الفوايد التي ذكرها صاحب المنطق في تعليم قوانين الجدل
قال لان القوانين الجدلية وان افادت الظن الاكثر تلك الظنون فقد تنتهي الى حد اليقين فثبت
ان الجدل قد يجري مجرى البرهان في افادة اليقين واولى المواضع برعاية الاحتياط فيه والتقرير
والمبالغة من التعزير وازالة الشكوك والشبهات معرفة الاله المدبر الحكيم ولما بالغنا في تقرير
الدلايل العقلية في القسم الاول اردنا ان نجمع الدلايل الظاهرة الجلية المتبادرة الى الافهام في هذا
القسم ليكون ذلك سببا في الفوز بهذه السعادة باقصى ما نقدر عليه

الفصل الثاني

في حكايات كلمات منقولة عن اكابر الناس في هذا الباب فالاول روي ان النبي عليه الصلاة
والسلام قال لعمران بن الحصين كم لك من الاله قال عشرة قال فمن لهمك وكربك ولامر العظيم اذا
نزل بك قال الله تعالى فقال عليه الصلاة والسلام فما لك من اله الا الله الثاني روي ان بعض
الزنادقة انكر الصانع عند جعفر بن محمد الصادق فقال جعفر ما حرفتك فقال التجارة فقال هل ركبت البحر
قال نعم قال هل رايت اهواله قال نعم هاجت في بعض الايام رياح هايلة فكسرت السفينة وغرقت الملاحين
وتعلقت انا ببعض الواح السفينة ثم ذهب ذلك اللوح عني فوجدت نفسي في تلاطم الامواج حتى
اندفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح فلما ذهب هذه
الاشيا عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو النجاة قال كنت ارجو النجاة قال ممن ترجوها فسكت الرجل
فقال جعفر ان الهك هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق واوصلك الى السلامة
واعلم ان هذا الدليل ماخوذ من القرآن قال الله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين
الاية الثالث كان ابو حنيفة سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة في قتله فبينا هو قاعد
في مسجده يوما اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسئلة ثم افعلوا
ما شئتم فقالوا هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة
من الاثقال قد احتوشها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي في هذه الاحوال تجري مستوية
ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يحفظها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شي لا يقبله العقل فقال
ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجري مستوية من غير متعهد ولا حافظ فكيف يجوز قيام
هذه الدنيا على اختلاف احوالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا
صدقت واعلم ان هذه الدلالة ماخوذة من قوله سبحانه ومن آياته ان تقوم السماء والارض
بامره ومن قوله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها الرابع سالوا الشافعي رضوان الله عليه
عن الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وطبعها وريحها واحد تاكلها دودة القز فيخرج
منها الابريسم وتاكلها النحل فيخرج منها العسل وتاكلها الظبا فينعقد في نوافجها المسك وياكلها
ساير الحيوانات فينفصل منها العفونة والفساد فالذي دبر احوال هذه الاجسام على هذه المناهج

الظاهر عمران

العجيبة

له

العجيبة هو الله سبحانه الخامس سئل جعفر الصادق رضي الله عنه عن هذه المسئلة فقال
ها هنا قلعة حصينة ملساء ظاهرها كالفضة المسبوكة وباطنها مملو من الذهب المذاب ثم
انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان بصير سميع فلا بد من مدبر وصانع يعني
وعنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ السادس سال هرون الرشيد مالكا عن ذلك
فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتقارب اللغات وهو ماخوذ من القرآن في
قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم السابع سئل ابو نواس عن هذه المسئلة فقال

تامل في نبات الارض وانظر • الى آثار ما صنع المليك •
على قضب الزبرجد شاهدات • بان الله ليس له شريك •

وبعد البيت الاول قوله
عيون من لجين شاخصات باحداق كالذهب السبيك

الثامن سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الحمير
وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدل على العليم القدير
التاسع قيل لطبيب بم عرفت ربك فقال باهليلج مجفف اطلق ولعاب ملين امسك
وقال آخر عرفته بحيوان صغير وضع السم في احد طرفيه والشفا في طرفه الآخر وعنى به النحل
العاشر سئل ابو حنيفة عن الدليل مرة اخرى فقال اصبروا فان قلبي مشغول ببعض المهمات فاذا
فرغت منه اجبتكم بذلك فقالوا وما ذلك المهم فقال ان امتعتي في ذلك الجانب من الدجلة وان بعض
السفن يذهب بنفسه الى ذلك الجانب وتلك الامتعة تقع في تلك السفينة من تلقاء ذاتها وتنتقل
السفينة من تلك الامتعة وتعود مرة اخرى الى ذلك الجانب فقلبي متعلق بهذا المعنى المهم فاصبروا
الى ان يتم فقالوا يا ابا حنيفة هذا الكلام لا يقوله الا معتوه قال ولم قالوا لان حدوث هذه الاحوال
وظهور هذه الافعال لا تعقل الا بحافظ يحفظها وفاعل يدبرها فكيف يعقل حدوثها من غير فاعل
فقال ابو حنيفة فالآن اقر بوجود الله تعالى لان احوال هذا العالم ليست اقل درجة من احوال هذه
السفينة فاذا كان صريح العقل شاهدا بان هذه الاحوال لا تتم الا بمدبر ومقدر فاولى ان لا تتم احوال
هذا العالم الا بمدبر ومقدر واعلم ان مقصود ابي حنيفة من هذا الكلام التنبيه على ان العلم
بافتقار الحادث الى المحدث علم بديهي ضروري غني عن الدليل الحادي عشر سئل جعفر بن محمد عن الدليل
مرة اخرى فقال اقوى الدلايل على وجوده وجودي وذلك لان وجودي محدث بعد ما لم يكن فله فاعل
ويمتنع ان يقال فاعل وجودي انا لان الامر لا يخلو اما ان يقال انا احدثت نفسي حال ما كنت موجودا
او حال ما كنت معدوما فان احدثت نفسي حال ما كنت موجودا فالموجود اي حاجة به الى الموجد
وان احدثت نفسي حال ما كنت معدوما فالمعدوم كيف يكون موجدا للموجود فدل هذا على ان الصانع
الفاعل لوجودي موجود غيري الثاني عشر سئل علي بن ابي طالب كرم الله وجهه عن الدليل فقال
الدليل عليه نقض العزايم وفسخ الهمم وتقرير هذا الدليل هو ان الانسان يسعى في تحصيل شي من
المطالب فيتعذر عليه ذلك وقد لا يسعى في تحصيله البتة فيحصل فلو كان حصول هذه الاحوال بسعيه
لوجب ان يحصل ما سعى في تحصيله وان يمتنع ما سعى في امتناعه ولما كان الامر بالعكس من ذلك علمنا
ان تدبير احوال هذا العالم وتقادير حوادثه يتعلق بحكمة موجود قاهر بتقديره تتقدر العباد
الثالث عشر سئل عمر بن الخطاب عن الدليل فقال ان الناس يبالغون في تعظيم الاعاجم حيث استخرجوا
علم الشطرنج فانهم وضعوا امرا عجيبا يظهر في الرقعة المختصرة انواعا من اللعب والمناسبات
غير متناهية ثم قال وان رقعة وجه الانسان اصغر من رقعة الشطرنج وان تلك القطعات
الموضوعة في بيوت الشطرنج قد تنتقل من بيت الى بيت واما الاعضاء الموضوعة في رقعة وجه
الانسان فانها لا تنتقل عن امكنتها ثم مع هذه الاحوال فانك لا ترى انسانين في المشرق والمغرب متشابها
متشابهان في صورة الوجه البتة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق المصور حيث اظهر الانواع التي لا
نهاية لها من التفاوت في هذه الاجسام القليلة الموضوعة في هذه الرقعة الصغيرة واعلم انك
اذا وقفت على هذه الدقيقة علمت انه لا يوجد انسانان تتشابه صورهما البتة ولا يوجد انسانان
تتشابه احوالهما حتى ان كل واحد ولا بد وان ينفرد بصاحبه في الطبع والخلق والمشي وفي كور العمامة
وفي الكتابة والخط وفي الحظ من الشقاوة والسعادة وهذا باب لا ساحل له وباب واسع الرابع عشر

قيل لعلي بن ابي طالب هل رايت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقال له كيف رايته فقال ما راته
العيون بمشاهدة العيان ولكن راته القلوب بحقايق العرفان فقيل له صف ربك فقال ان ربي
لطيف الرحمة كبير الكبر ياجليل الجلالة قبل كل شي وليس له قبل وبعد كل شي وليس له بعد ظاهر
لا بتاويل المباشرة باطن لا بالمباعدة يسمع بلا آلة بصير بلا حدقة لا تحده الصفات ولا تاخذه السنة
القديم وجوده والاتر له الذي اين الاين لا يقال له اين والذي يكيف الكيف لا يقال له كيف الخامس
عشر قيل لذي النون المصري بم عرفت ربك فقال عرفت ربي بربي ولولا ربي لما عرفت ربي واعلم
ان معنى هذا الكلام انه سبحانه غرس شجرة المعرفة في اراضي الارواح فجذع الشجرة ارضها الطاعة
وماؤها العبودية واغصانها الذكر وثمرها الفكر فمن واظب على هذه الاعمال وجد هذه الاثار
ولولا انه سبحانه ملا الارواح من معرفته وانار القلوب بمحبته والا فكيف يليق بكف من تراب معرفة
رب الارباب وهذا الكلام الذي ذكره ذو النون ماخوذ من قوله.

• واهلو لا الله ما اهتدينا • ولا تصدقنا ولا صلينا •

السادس عشر كان رجل مضطجعا في ظل شجرة فسقطت ورقة من تلك الشجرة على وجهه فتعجب من كيفية
تولد هذه الورقة الخضرة الناعمة من تلك الخشبة اليابسة الكثيفة فقال من الذي انبت الورق
على الشجر فنام فراى في منامه كان قايل يقول الذي انبت الورق على الشجر هو الذي شق على الوجه البصر
ويقرب من هذه الحكاية ان النبي عليه الصلاة والسلام كان يقرا في سجدة التلاوة سجد
وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره بحوله وقوته وكان علي بن ابي طالب يقول سبحان من بصر
بشحم وانطق بلحم السابع عشر كان بعض الملوك قد وقع في قلبه شك في وجود الله تعالى
وكان له وزير عاقل وكانت العادة جارية بان ذلك الوزير يتخذ لذلك الملك ضيافة في
كل سنة مرة واحدة فامر الوزير في بعض المفاوز الخالية عن الزرع والضرع باجرا المياه الجارية
وبنا البساتين الطيبة ووضع القصور العالية ثم احضر السلطان في تلك المواضع فتعجب السلطان
وقال للوزير كيف عمرت هذه المواضع فقال الوزير اطال الله بقاء السلطان اني ما عمرتها ولكن كانت
خرابا فقيرا الى هذه الايام القريبة ثم لما عدنا اليها وجدنا هذه الاشيا قد حدثت من تلقا نفسها
من غير بان ولا مصلح فاشتد غضب السلطان وقال كيف يليق بمثلك ان يجترأ فقال اطال الله بقا
السلطان اذا كان حصول هذه القنطرة والعمارة بلا معمار ولا مصلح ممتنعا فحدوث العالم الاعلى
والاسفل مع كثرة ما فيهما من العجايب والغرايب بلا مقدر ولا مدبر اولى بالامتناع فانتبه السلطان
من هذا الكلام وعاد الى الدين الحق الثامن عشر سئل جعفر بن محمد الصادق من الدليل فقال
للسايل اخبرني عن حال هذا العالم لو كان له مدبر وحافظ ما كان يزيد حاله حينئذ على هذه الحال
الموجود واذا كان الامر كذلك فهذه الاحوال وجب ان تكون دالة على ان لها مدبرا حكيما
التاسع عشر روي عن النبي عليه السلام انه قال من عرف نفسه عرف ربه وجاء في
التوراة يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك وعند هذا قال اهل التحقيق من عرف نفسه فقد
عرف ربه لا بطريق المساواة بل بطريق المخالفة يعني من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم
ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالتركيب عرف ربه بالوحدانية
والفردانية ومن عرف نفسه بالجهل والعجز والحاجة عرف ربه بالعلم والقدرة والاستغنا وعلى
هذا الباب فقس العشرون روي ان الموفق بالله لما حج وكان قد حضر عنده جمع من المنجمين
مثل ابي معشر البلخي ومن شاكله ونظرايهما فقال لهم اني احب انكم تدعون ان الانسان يضمر في
قلبه ضميرا وانتم تستخرجونه فانا اضمرت الان ضميرا فاستخرجوه ثم ان اوليك المنجمين استخرجوا
طالع الوقت وقال كل واحد منهم كلاما فلم يوافق كل واحد منهم فقال ابو معشر انك اضمرت ذكر
الله فقال صدقت اخبرني كيف عرفت قال لانك لما اضمرت اخذت ارتفاع الوقت فوجدت نقطة
الراس في وسط السما ونقطة الراس شي لا يرى ذاته ويرى اثار خيره ووسط السما ارفع موضع في
الفلك فعرفت انك اضمرت ذكر موجود لا ترى ذاته وترى اثار خيره ورحمته وذلك الموجود هو
ارفع الموجودات وليس هذا الموجود الا الله تعالى فعرفت بهذا الطريق انك اضمرت ذكر الله تعالى

فاتحسن

فاستحسن القوم هذا الكلام واعلم ان امثال هذه الوجوه فيها كثرة والقدر الذي ذكرناه
ينبه على المقصود الفصل الثالث في تعديد الدلايل التي تذكرها
اصناف طوايف العالم اعلم ان اصناف العلوم واقسامها كثيرة ولكل واحد من اصناف
العلما طريق يختص به في اثبات معرفة الله ونحن نعددها الطايفة الاولى العلما
العلما الباحثون عن تواريخ اهل الدنيا ومعرفة الاحوال الماضية من احوال هذا العالم ودليل
هذا الصنف من العلما على اثبات الاله لهذا العالم من وجهين الاول ان قالوا البحث
عن تواريخ اهل الدنيا يدل على انه لم يوجد تحت اديم السما طايفة فيهم كثرة معتبرة ينكرون وجود
الله تعالى وانما النزاع الواقع بين الخلق في الصفات اما الاعتراف بوجود شي يدبر هذا العالم
فانه متفق عليه بين الكل والذي يدل على ان اهل العالم فريقان منهم من يعترف بنبوة الانبيا
ومنهم من ينكر النبوة اما المعترفون بنبوة الانبيا فلا نزاع في انهم معترفون بوجود الله تعالى
واما المسلمون فالامر فيهم ظاهر واما اليهود فاعترافهم بوجود الله اظهر من ان يحتاج
الى البيان والذكر والذي يذكرونه كثيرا قولهم ايلوهيم اوذوناي آهيا شراهيا وكل ما في التورية
من معجزات موسى عليه السلام فهو بعينه وجود الله تعالى وكان موسى عليه السلام يقول الحكم هو الذي
اتى بهذه العجايب واظهر هذه الغرايب واما النصارى فاعترافهم بوجود الاله ظاهر ويقولون
الله الاها قديشا والتفاوت بين الرهبانية وبين العبرية قليل واما المجوس فانهم يسمون الله تعالى
بلغتهم هرمز وايزد ويزدان ويزعمون انهم انما يجعلون النار قبلة صلاتهم لان النار جسم مشرق عال
قاهر وهذه الصفات تناسب مناسبة اعتبارية لصفات جلال الله من بعض الوجوه فلهذا السبب
جعلوا النار قبلة صلاتهم وخضوعها بمزيد التعظيم وقال زردشت الاوستا وهو الكتاب الذي
زعم ان الله انزله عليه وهم يسمونه بلغة هرمز والاعاجم كانوا يقولون خداي وتفسيره بالعربية انه منفرد
يعني انه وحيد وحده وتفسيره واجب الوجود لذاته فهذه الطوايف الاربع وهم الطوايف المعترفون
ممن يقر بنبوة الانبيا كلهم مطبقون على الاقرار بوجود الاله تعالى واما ساير الطوايف فاحدها
اهل الجاهلية وهم العرب الذين كانوا موجودين قبل ظهور الاسلام كلهم كانوا مطبقين على الاقرار بوجود
الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى حكاية عنهم ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله هم
وقال تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض وكانوا يطلقون لفظ الاله على الاوثان
اما لفظ الله فما كانوا يذكرونه الا في حق الله تعالى والصنف الثاني من اصناف اهل الدنيا
الزنوج وهم ابعد طوايف اهل الدنيا عن العقل ومع ذلك فهم مقرون بوجود الاله العالم ويقولون ملكوى
حلوى ومعناه الرب العظيم والصنف الرابع من اهل الدنيا الترك وهم مقرون بوجود
الاله تعالى فيقولون بير تنكري يعني الرب واحد وقد يقول بعضهم الغ ياياك والمعنى الغني الاعظم
الصنف الخامس اهل الصين ولهم غلو عظيم في الاقرار بوجود الاله المدبر الحكيم الصنف
السادس الروم والبربر والقبط والحبشة والغالب عليهم النصرانية وفيهم المسلمون وعلى التقديرين
هم مقرون بوجود الاله تعالى الصنف السابع اليونانيون وهم كانوا كالمستغرقين في هذا العلم
والعمل عليه وما طلبوا علما من العلوم الدقيقة ولا فتشوا بحثا من المباحث النفيسة الا ليتوسلوا به الى
معرفة وجود الاله تعالى ومعرفة صفاته وكبريائه فهذا هو ضبط اهل الدنيا وكلهم مطبقون على وجود الاله
والتواريخ القديمة دالة على ان اهل الدنيا من الدهر الداهر والزمان الاقدم هكذا كانوا وما كان
فيهم احد ينكر وجود الاله تعالى واذا ثبت هذا فنقول الامر المعلوم بالضرورة ان عقل اهل
المشرق والمغرب في مدة سبعة الاف سنة او اقل او اكثر ازيد من عقل رجل واحد مغمور فيما بين الخلق
فعلى هذا لو اتفق لانسان واحد شبهة او شك في وجود الاله فيجب ان يقطع بان ذلك الشك والشبهة
لقصور عقله وقلة فهمه لا لعدم المطلوب فان صريح العقل شاهد بان عقول جملة الخلق في هذه
الدهور المتطاولة كانت اكمل من عقل هذا الرجل فهذا طريق قوي جلي في اثبات العلم بوجود الاله الحكيم بشرط ان
يعرف الانسان بان عقله اقل من عقل الكل الوجه الثاني من دلايل هذه الطايفة ان اصحاب
التواريخ لما بحثوا عن احوال الدنيا وفتشوا عن اخبارهم وجدوا ان كل طايفة كان عندهم عبادة

دليل

الله اشد وكان اشتغالهم بطاعة الله اكبر وكانت مواظبتهم على ذكر الله تعالى وعلى الفكر في دلايل الله اكبر كانوا في الدنيا احسن ذكرا واطول اعمارا واكثر خيرا وبهجة وابعد عن الشرور والافات واقرب الى دوام الخيرات والسعادات وكل من كان ابعد عن طاعة الله واكثر استغراقا في طلب الدنيا وجمعها كانوا الى الهلاك والبوار اقرب والى الوقوع في الافات والمخافات اوصل وعند احوال الايام فيها الامر طالت تجربتي في احوال اهل الدنيا وكثرت فكرتي في كيفية احوالهم وطالع ايضا كتب التواريخ وعرف احوال الماضين من المقربين والمنكرين فانه يقطع بعد التجربة التي ذكرناها وبعد الافكار التي ارشدنا اليها ان الامر كما ذكرنا وانه لاشبهة في حقية ما ادعيناه ومما يقوي ذلك وجوه الاول ان وقوع الظلمة وطلاب الدنيا في انواع القتل والنهب اكثر من وقوع اهل العلم والعمل في تلك الافات الثاني المدرسة الحقيرة المبنية لاهل العلم والرباط الحقير المبني لاهل الطاعة قد يبقى مائة سنة او ثلاثمائة سنة واما القصور العالية والابنية الشديدة التي للملوك فانها لا تبقى الا زمانا قليلا وذلك يدل على ما قلنا الثالث انه يأتي للمدارس والرباطات كلما كان اقرب الى الدين والطاعة كانت ابنيته ابقى الرابع ان ذكر اهل الدين والطاعة ابقى من ذكر الظلمة واهل الشر الخامس ان ميل القلوب الى اهل الطاعة اكثر من ميلها الى اهل الدنيا وكل ذلك يدل على ان كل من كان اوغل في عبودية الله كان اقرب الى الخراب ولما رأينا بحسب هذه التجربة ان الاقرار بالالهية والاعتراف بوجوب الطاعة والخدمة راس مال السعادات في الدنيا فهذا من ادل الدلايل على وجود الاله الرحيم الحكيم وهذا النوع من الدلايل كثير في القرآن العظيم قال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وقال كم تركوا من جنات وعيون الى قوله فما بكت عليهم السماء والارض وبالجملة فما دلت المشاهدة والتجربة على ان الاعتراف بهذه المعاني سبب لانفتاح ابواب السعادات علمنا ان الطريق الحسن والمنهج الصدق هو الاقرار بوجود الاله الحكيم الرحيم فهذا هو الاشارة الى الدلايل المستنبطة من علم التواريخ على وجود الاله العالم الطائفة الثانية من طوايف العالم اصحاب الرياضات وارباب المكاشفات واعلم ان طريقهم يدل على وجود الاله الحكيم الرحيم من وجوه الاول ان نقول ان صريح العقل شاهد بان الموجودات على ثلاثة اقسام الاجسام وصفات الاجسام والذي لا يكون جسما ولا حالا في الجسم اما القسمان الاولان فهما اللذان يسميان بالجسمانيات واما القسم الاخر فهو المسمى بالروحانيات فثبت بهذا التقسيم ان الموجودات اما جسمانية واما روحانية اذا عرفت هذا فنقول ان فطرة جميع العقلاء تشهد بان الموجودات الروحانية موجودة في اعلى واكمل واشرف من الموجودات الجسمانية والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه اعتبارية الاول ان كل انسان كان استغراقه في حب الجسمانيات اكثر وكان شغفه بوجدانها والوصول اليها اشد كان عند العقلاء من الناس اكثر حقارة واكمل خساسة وكل من كان اعراضه عن الجسمانيات اكثر وكان التفاته اليها اقل وكان شغفه بالفكر في طلب المعارف اتم كان عند كل الخلق اعلاها لا واكمل درجة والذي يقرر هذا انهم اذا اعتقدوا في انسان انه جعل ايامه وفكره وذكره وقفا على تحصيل المطعوم والملبوس والمنكوح وصار بالكلية معرضا عن الاحوال الروحانية فان كل عاقل يقضي عليه بانه من البهايم وانه خارج عن عرصة الانسانية وينظرون اليه بعين الحقارة والاهانة ولا يقيمون له في نظرهم وزنا واما اذا اعتقدوا فيه انه معرض عن طلب هذه الجسمانيات وقليل الميل اليها عديم الالتفات اليها فانهم يعظمونه ويعترفون له بوجوب التعظيم والاعتراف بالتقديم واعلم ان هذا الحكم مختص بالعقلاء والاكياس من الناس بل جميع طوايف اهل العالم مطبقون متفقون على هذا الحكم وهذا يدل على ان جميع الخلق مطبقون على تحقير الجسمانيات وعلى تعظيم الروحانيات بل نقول ان الاخلاف من الترك والزنج يعزون بعض الاحوال لانهم يحترمون شيوخهم ويعظمونهم وما ذاك الا لانهم اعتقدوا فيهم انهم بسبب طول العمر عرفوا ما لم يعرفه غيرهم ووقفوا على ما لم يقف عليه غيرهم فلاجل هذه الخصال يحترمونهم حتى اذا احسوا من بعض الشيوخ بافعال لا تليق بالمشايخ فانهم يبالغون في اهانته ويزيدون اهانته على اهانة الصبيان وكل ذلك يدل على ان اهانة الجسمانيات وتعظيم الروحانيات امور مركوزة في العقول مغروزة في النفوس يعم فيه اهل الملل والنحل ويعم جميع طوايف اهل العالم بل نزيد ونقول ان الصبيان اذا

راوا

راوا الاكابر من الناس يحتشمونهم ويفرون منهم وما ذاك الا لاجل ان روحانية الاكابر اقوى من روحانية الاصاغر ثم نزيد ونقول ان السباع القوية والبهايم الشديدة اذا رأت الانسان فانها تهابه وتحتشمه مع ان الانسان بالنسبة اليها في غاية الضعف وما ذاك الا لان الصفات الروحانية مهيبة عظيمة بالطبع فالسباع والبهايم الشديدة القوية تهاب الانسان وتحترمه وتعظمه وتفر منه لهذا السبب فثبت بهذه التنبيهات ان تعظيم جانب الروحانيات على الجسمانيات كالامر المتفق عليه بين جميع الحيوانات الوجه الثاني من الدلايل الدالة على ترجيح جانب الروحانيات على جانب الجسمانيات ان الصبي اذا بلغ الى حد ان يفهم الكلام فان المرأة الحسنة اذا جلست وذكرت الحكايات من باب الخرافات لذلك الصبي وصار الصبي مستغرقا في سماع تلك الخرافات فاذا عرض عليه اطيب الطعام والذ الشراب فانه يعرض عنه ولا يلتفت اليه ويبقى مشتغلا بسماع تلك الحكايات وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بسبب سماع تلك الخرافات اشد واقوى من اللذة الحاصلة من ذلك الطعام والشراب وذلك يدل على ان الروحانيات اقوى حالا من الجسمانيات وكذلك المشتغل بلعب النرد والشطرنج قد يبقى معرضا عن الاكل والشرب مدة طويلة مع انه يحس البتة باثر الجوع والعطش وما ذاك الا لان لذة الغلبة الذ عنده من لذة الاكل والشرب والوقاع وذلك يدل على ان الروحانيات اشرف واتم من الجسمانيات الوجه الثالث انه كل ما كان سعادة وغبطة وكمالا فان اظهاره يكون مطلوبا لكل احد فاذا كان اظهاره مستقبحا عند كل احد فيدل ذلك على ان ذلك الشيء ليس من جنس الكمالات اذا عرفت هذا فنقول اقوى اللذات الجسمانية الوقاع فلو كانت هذه اللذة من جنس السعادات والكمالات لوجب ان يكون اظهارها مستحسنا في العقول ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل العاقل يستحيي من ذكره فضلا عن اظهاره وايضا قد جرت العادة بان الناس لا يشتم بعضهم بعضا الا بذكر الالفاظ الدالة على تلك الاحوال ولو كانت تلك اللذة من باب السعادات لما كان ذكرها اعظم انواع الشتم والاهانة وكل ذلك يدل على ان هذه الاحوال ليست من باب السعادات البتة فاما الاحوال الروحانية وهي العلم بحقايق الاشياء والاعراض عن الجسمانيات والاقبال على عالم الروحانيات فان كل واحد يبتهج بها ويستسعد بذكرها حتى ان من كان خاليا عنها فانه ياتي بافعال واحوال توهم كونه موصوفا بها ليتوسل بذلك الى اقبال الناس على خدمته والانقياد لطاعته وكل هذه الاعتبارات دالة على ان الجسمانيات مستحقرة باتفاق الخلق الوجه الرابع من الاعتبارات الدالة على صحة ما ذكرناه انا نجد القلوب والنفوس كلما اقبلت على ذكر الدنيا وكيفية الحيلة في تحصيلها وترتيب الوجوه التي يتوسل الى الفوز بها اظلم روحه وضاق قلبه وكثر ضجره وعظم اضطرابه وبقي في الحيرة والدهشة وكلما كان توغله في حب الدنيا وطلب حطامها اكثر كانت هذه الاحوال الموحشة الظلمانية عنده اقوى واكمل فاما اذا قلت العصبية وبطلت الغضبية واعرض عن اللذات الجسمانية واقبل على طلب المعارف وعلى عالم الروحانيات حصل في قلبه انواع البهجة والراحة والسرور والى هذا التحقيق الاشارة بقوله الا بذكر الله تطمئن القلوب وكل ذلك يدل على ان الروحانيات اكمل حالا من الجسمانيات الوجه الخامس في تقرير هذا المعنى ان الانسان ان الانسان اذا حصل في قلبه نور من انوار عالم الروحانيات قويت قوته وعظمت شوكته وصار بحيث لا يبالي بملوك الدنيا وكل من سواه فانهم يهابونه ويستعظمون القرب منه قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة لكن بقوة الهية وايضا فالانبياء والاولياء لا يبالون بكثرة الاعداء ولا يقيمون لهم وزنا عند ظهور الاحوال الروحانية عليهم فدلت هذه الاعتبارات على ان العالم الروحاني اعلى واعظم وابهج من العالم الجسماني اذا عرفت هذا فنقول ان اصحاب الرياضات والمشاهدات قد انكشف لهم ان العالم الجسماني كالظل والرسم والخيال من العالم الروحاني اذا عرفت هذا فلنعتبر احوال العالم الجسماني ثم ننتقل منها الى اعتبار عالم الروحانيات فنقول انا لما تاملنا في موجودات هذا العالم الجسماني وجدناها مختلفة الدرجات في مراتب الكمال والنقصان وذلك لان الجسم المحض الخالي عن القوى النفسانية يكون في غاية النقصان مثل طبقات العناصر الاربعة ثم ان هذه العناصر الاربعة ايضا متفاوتة في الكمال والنقصان فكل عنصر كانت الجسمانية فيه اكثر والروحانية اقل كان اخس وكل عنصر كانت الروحانية فيه اكثر كان اشرف فاخس العناصر هو الارض لانه ليس فيها الا القبول والتاثر والقوة الفاعلة فيها ضعيفة جدا واما الماء فانه بسبب ما فيه من

جسدانية

اللطافة والقوة والحركة حصلت له قوة موثرة فلاجرم كان الماء بالنسبة الى التراب كالروح
بالنسبة الى البدن ولما كان الهوى اكمل لطافة واصفى جوهرا من الماء واما النار فانها لما
كانت مشرقة عالية قوية على الفعل والتاثير لاجرم كانت اشرف العناصر واعلاها فظهر انا لما اعتبرنا
احوال العناصر الاربعة وجدنا انها كلما كانت اقل روحانية كانت اخس وكلما كانت اكثر روحانية
كانت اشرف واعلى وهذا الاعتبار يدل ايضا على ان الروحانيات اشرف من الجسمانيات واما
الاجسام السفلية المركبة في ثلاثة انواع معادن ونبات وحيوان ولا شك ان القوى النفسانية
الروحانية في المعادن في غاية القلة وفي النبات في المرتبة المتوسطة وفي الحيوان في المرتبة العالية
فلاجرم كان اخس هذه الثلاثة هو المعادن واوسطها النبات واشرفها الحيوان ثم ان
الحيوان انواع كثيرة ولها درجات متفاوتة في الخسة والشرف واكثر الحيوان روحانية هو الانسان
فلاجرم كان الانسان سلطان الحيوان ومتصرفا فيها وساير الحيوانات كالعبيد له ثم نقول
واصناف الناس كثيرة الا انهم على اختلاف اصنافهم وتباين مراتبهم مشتركون في حكم واحد
وهو ان كل من كانت الروحانية عليه اغلب كان اشرف واعلى وكل من كانت الجسمانية عليه اغلب
كان اخس وابعد من الكمال ثم لما تاملنا في ضبط صفات الكمال وجدناه محصورا في ثلاثة انواع
الاستغنا والعلم والقدرة ثم من المعلوم ان هذه الصفات الثلاثة لا تحصل للانسان على سبيل
الكمال بل انما تحصل له بمقدار القوة البشرية والطاقة الانسانية فنشاهد ان اصناف اهل العالم وان
كانوا كثيرين الا ان الصنف الواحد اكمل تلك الاصناف كلهم في هذه الصفات ثم في ذلك الصنف
توجد اشخاص كثيرون الا انه يحصل فيهم شخص واحد هو اكمل اولئك الاشخاص وحينئذ يكون ذلك
الشخص هو اكمل الاشخاص الموصوفين في عالم الدنيا وهو المسمى عند اهل التصوف بقطب العالم وفي
لسان الشيعة بالامام المعصوم ثم هولاء الافاضل الذين لا يوجد منهم في الدور الواحد الا الفرد
الواحد اذا قوبل بعضهم بالبعض فيوجد في كل خمسسنة او اقل او اكثر شخص واحد هو رئيسهم الاكبر
وامامهم الاعظم وذلك هو النبي الكامل صاحب الوحي والتنزيل واذا عرفت هذه المراتب في
عالم الجسمانيات فاعرف مثله في عالم الروحانيات بالموجودات المجردة عن علايق الجسمانيات كثيرة
ومختلفة الدرجات بحسب الكمالات والنقصانات ولكنهم باسرهم مشتركون في كونهم باسرهم اكمل من
جنس الانس ومعشر البشر في الصفات الثلاث المذكورة اعني الاستغنا والعلم والقدرة فان الارواح
البشرية وان كانت كثيرة الا انه لابد وان يوجد فيهم شخص واحد كالرئيس المطلق لهم في الكمالات
الروحانية بحيث يكونون محتاجين اليه في الاستكمال ويكون هو غنيا عنهم فكذلك الموجودات الروحانية
وان اختلفت درجاتهم وتفاوتت مراتبهم فانه لابد وان يوجد فيهم موجود هو اكمل من كل الروحانيات
في صفة الاستغنا والعلم والقدرة ومتى كان الامر كذلك فانه يكون غنيا عن كل الروحانيات وكلهم يكونون
محتاجين اليه وقد ثبت ان الجسمانيات محتاجة الى الروحانيات وثبت ان جميع الروحانيات محتاجون
الى ذلك الواحد في جميع الكمالات وانه غني عنهم في جميع الكمالات وعند هذا يظهر ان كل الروحانيات
محتاجون الى ذلك الواحد في جميع الكمالات وانه غني عنهم في جميع الكمالات وعند هذا يظهر ان ذلك
الواحد يكون مستوليا على جميع الروحانيات وعلى جميع الجسمانيات وكل من سواه يكون محتاجا اليه
في وجوده و في جميع كمالات وجوده اما هو فانه يكون غنيا عن كل ما سواه في وجوده وذلك الموجود وفي كل الكمالات وجوده
هو الله عز وجل ثم ها هنا ظهر دقيقة شريفة وهي ان جميع البشرية بالنسبة الى روح الشخص الذي
هو قطب العالم كالقطرة بالنسبة الى البحر والشعلة بالنسبة الى الشمس ثم ثبت ان ارواح جميع الاقطاب
والاوليا بالنسبة الى الارواح الملكية المقدسة كالذرات والهباآت ثم ان الارواح الملكية لا تزال
زايدة في الكمال والرفعة والجلال حتى تنتهي الى الارواح العالية المقدسة ثم ان جميع تلك الروحانيات
بالنسبة الى جلال الله كالعدم فاذا تنبهنا بالاعتبارات التي نبهنا عليها انها باسرها محتاجة اليه في صفة
الاستغنا وفي صفة العلم والقدرة وانه غني عنها باسرها في هذه الصفات كما اخبر سبحانه عن هذه
الدقيقة بقوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا واذا كان
الامر كذلك فهذه الارواح البشرية بالنسبة الى عظمة جلال الله اقل من العدم واحقر من الذرة واذا كان

الامر

الامر كذلك فمن المحال كونها واقفة بمعرفة تليق بكنه صمديته وتكرم يليق بانواع الائه
وكرمه وطاعة تليق بحضرة جلاله بل ليس عند البشر الا الذلة والقصور والعجز والمسكنة
فهذا هو الاشارة اللايقة باصحاب الرياضات والمكاشفات في معرفة تفوق الروحانيات والجسمانيات
ولو خاض الانسان في شرح هذه التفاصيل لطال ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر
يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا اخر الكلام في تقرير هذه الطريقة وهو
عند ارباب العقول الصافية من نفايس الاحاديث واعلم ان حاصل الكلام في هذه المباحث
الطويلة ان نظر جميع العقلا يشهد بوجود الروحانيات وشاهد بان الروحانيات اعلى حالا من
الجسمانيات وشاهد بان الروحانيات مستولية على الجسمانيات وشاهد بانه كما ان مراتب
الجسمانيات متفاوتة بالكمال والنقصان مراتب الروحانيات متفاوتة بالكمال والنقصان فيجب
ان يحصل في الوجود موجود روحاني هو اعلى واكمل واشرف من كل الروحانيات التي هي عالية في الشرف
على جميع الجسمانيات وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الموجود اعلى من كل الموجودات واشرف واكمل
النوع الثاني من دلايل اصحاب المكاشفات وارباب المجاهدات قالوا قد ثبت ان الموجودات اما
روحانية واما جسمانية فنقول اما عالم الاجسام فهي اما نيرة واما مظلمة اما النيرات فهي اربعة
الشمس والقمر والكواكب والنار واعلى هذه الاربعة واشرفها هو الشمس لانه ينبوع النور الباهر والضوء
الظاهر وعند طلوعه تضمحل الاضوا وتبطل الانوار واما القمر كالوزير له فلهذا السبب صار سلطان
الليل واما الكواكب فانها مرتبة على سبع درجات فاقواها في القوة واعظمها في الجثة ما يكون في حد العظم
الاول ولا يزال يتناقص حتى ينتهي الى العظم السابع فيصير في غاية الصغر واما النار فانها نير العالم
السفلي ونورها ضعيف من وجوه احدها انها وان قويت وعظمت الا انها تنطفي بادنى سبب
وثانيها انها وان كانت بعد الاشراق الا انها تفيد الاحراق وثالثها ان نورها ممتزج بالدخان
وان استعلاها قليل ويعلوها الدخان والظلمة والكدورة قالوا فهذه مراتب النيرات في عالم
الاجسام اذا عرفت هذا فنقول قد ظهر ان عالم الارواح اصفى واكمل واشرف من عالم الاجسام
فلما حصلت هذه النيرات في عالم الاجسام فبان يحصل النيرات في عالم الارواح كان اولى وكما ان درجات
النيرات في عالم الاجسام متفاوتة في الكمال والنقصان وكان اعظمها شيء واحد وهو الشمس فكذلك
يجب ان يكون النير الاعظم في عالم الارواح واحدا فقط وكما ان من صفة النير الاعظم في عالم الاجسام انه
عند طلوعها يبطل انوار ساير النيرات ويبطل الظلمة عن الظلمانيات فيصير النير مظلما والمظلم نيرا فكذلك
النير الاعظم في عالم الروحانيات يبطل في نوره كل نور ويبطل في اشراق وجوده كل وجود فبكمال رحمته
وفضله يصير كل معدوم كالموجود وبقوة قهر جلاله يصير كل موجود كالمعدوم فهذه احوال
قد ثبت عند الاذهان السليمة والعقول الصافية ومن خاض في مقام الرياضات فكانت هذه في
اصل الفطرة مشرقة علوية ابصر بعين بصيرته كل ما ذكرناه ابصارا لا شك له والله ولي الارشاد
النوع الثالث من دلايل اصحاب الرياضات قالوا ان اصحاب الشكوك والشبهات
وان اجتهدوا في تقرير الخيالات الباطلة وتاكيد الشبهات الفاسدة في نفي الاله المدبر الا انه
اذا نزلت بهم حادثة موبقة وواقعة مهينة فانهم يجدون من صريح عقولهم وقلوبهم التضرع
واظهار الخضوع لاله العالم ويطلب منه ان يخلصهم من تلك البلية ويخرجهم من تلك المحنة ووجدان
هذه الحالة كالامر المعلوم بالضرورة بعد الاستقرا والاعتبار ثم بعد الخلاص من تلك البلية ربما عادوا الى
تقرير الشبهات وايراد الخيالات واليه الاشارة في القران بقوله واذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين
له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون وهذا يدل على ان جميع العقول السليمة مقرة بوجود الاله الحكيم
النوع الرابع من دلايل اصحاب الرياضات والمكاشفات ما يعلمه كل احد بحسب التجربة والاختبار من
اجابة دعاء المضطرين واغاثة الملهوفين واعانة المظلومين على الظالمين وكل من كان اصفى نفسا
واقوى روحا وكان اقوى في الاعتداد الى الروحانيات وابعد من الالتفات الى الجسمانيات كان روحا
في هذا الباب اقوى واكمل وذلك يدل على ان لهذا العالم الها يسمع الدعا ويجيب الندا وهو تعالى
منتهى طلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات فالايدي ترفع اليه والابصار تخشع له والرقاب تخضع

لديه والالسنة متشرفة بذكر جلاله فيستغني به ولا يستغني عنه ويرغب اليه ولا يرغب عنه فلا تنقطع عن حضرته حوائج المحتاجين ولا يتشوش علمه بكثرة سوالات السائلين هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين **الطايفة الثالثة** من طوايف اهل العالم الذين حصلت لهم عقول صحيحة كاملة الا انهم لم يشتغلوا بطلب العلوم الدقيقة ولقد سمعت من هذا الجنس من الناس عبارات صحيحة دالة على اثبات الاله لهذا العالم فالطريق الاول قال بعضهم رعاية الاحتياط في كل شي اولى من اهمال الاحتياط فنقول القول باثبات الاله المختار المكلف اقرب الى الاحتياط من القول بنفيه فكان الذهاب الى هذا القول اولى اما بيان انه الاحوط فتقريره ان نقول هذا العالم اما ان يكون له اله واما ان لا يكون فان لم يكن القول باثباته مضرا وان كان لهذا العالم اله كان القول بانكاره مضرا فثبت ان القول باثباته اقرب الى الاحتياط ثم نقول الاله العالم اما ان يكون فاعلا مختارا او لا يكون فان لم يكن فاعلا مختارا كان اثبات الفاعل المختار غير مضر اما ان كان فاعلا مختارا كان نفيه مضرا فكان اثبات الفاعل المختار ابعد عن الضرر واقرب الى الاحتياط ثم نقول هذا الاله الفاعل المختار اما ان يقال انه كلف العباد وامرهم ببعض الاشيا ونهاهم عن بعضها واما ان يقال انه ليس كذلك فان لم يكن كذلك لم يلزم من القول بكونه امرا ناهيا ضرر وان كان كذلك كان انكار كونه امرا ناهيا من اعظم المضار فثبت بما ذكرناه ان الاعتراف بان لهذا العالم الها وان ذلك الاله فاعل مختار وانه امر ناهي ابعد عن الخوف واقرب الى الاحتياط واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون المصير الى المذهب والاعتقاد احوط لان عند استيلا الخوف الشديد يكون الاخذ بالجانب الاحوط متعينا

الطريق الثاني كان بعض العقلا يقول ان لطمة واحدة تضرب على وجه صبي يظهر ان لهذا العالم الها وان ذلك الاله امر بعض عباده باشيا ونهاهم عن اشيا وان ذلك الاله اعد للمطيعين ثوابا وللمذنبين عقابا وانه بعث الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين فهذه هي الاصول الاربعة التي هي اشرف المطالب واتم المقاصد اما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الاول وهو اثبات الاله عز وجل فنقول ان ذلك الصبي اذا احس بتلك اللطمة ففي الحال يصيح ويقول من الذي ضربني ومن الذي لطم وجهي ولو ان اهل الدنيا يجمعون عليه ويقولون ان هذه اللطمة حصلت من غير فاعل فانه لا يقبل هذا القول ولا يوثر فيه هذا الكلام وهذا يدل على ان صريح العقل واول الفطرة شاهدة بان العقل لا بد له من فاعل والحادث لا بد له من محدث ومتى ظهرت هذه المقدمة فنقول اذا كان صريح العقل يستبعد حدوث تلك اللطمة من غير فاعل فحدوث جملة الحوادث في عالم الافلاك وعالم العناصر كيف يعقل حدوثها الا بمحدث وفاعل فصار هذا الاعتبار من ادل الدلايل على دلالة حوادث هذا العالم على وجود الصانع المدبر اما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الثاني وهو كون الاله تعالى موصوفا بالامر والنهي والتكليف فنقول ان ذلك الصبي ان ذلك الذي لطمه هو فلان فانه في الحال يقول لم ضربني وما سبب ادبني وهذا يدل على ان صريح عقله حكم بان الخلق ما تركوا مهملين معطلين بل التكاليف عليهم لازمة والمطالبات عليهم متوجهة ولما حكم صريح عقل ذلك الصبي بان تلك اللطمة الواحدة لا يجوز خلوها عن التكليف والامر والنهي فافعال كل الخلايق مع كثرة ما فيها من المصالح والمفاسد اولى بان لا يجوز خلوها عن التكاليف واما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الثالث وهو حصول ذات الثواب والعقاب فنقول ذلك الصبي اذا عرف ان ذلك الانسان لطمه بغير سبب فيطلب منه القصاص فان عجز عن استيفائه استعان بمن يعينه على تحصيل ذلك المطلوب وهذا يدل على ان صريح عقله حكم بانه لا بد للمحسن من ثواب ولا بد للمسي من عقاب فلما كان صريح عقله حكم بان هذه اللطمة لا يمكن اخلاوها عن الجزا والقصاص فكيف يمكن اخلا افعال العباد عن القصاص واما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الرابع وهو بعثة الانبيا عليهم السلام فهو ان الصبي اذا اقر بانه لا بد من القصاص فعند ذلك يطلب انسانا يبين له مقدار ذلك القصاص بحيث يكون خاليا عن الزيادة والنقصان وهذا يدل على انه تعود في عقله انه لا بد في الخلق من انسان يبين لهم

مقادير المرغبات ومقادير الزواجر وذلك الانسان ليس الا الرسول فظهر بهذا البيان الذي لخصناه ان هذه اللطمة الواحدة كافية في اثبات هذه المطالب الاربعة الشريفة العالية

الطريق الثالث وهو طريقة الباحث عن حقيقة المدة والزمان قالوا ان بديهة العقل حاكمة بان كل محدث فانه لا بد وان يكون وجوده متاخرا عن غيره وهذا العلم علم بديهي لا يشك العاقل فيه اذا ثبت هذا فنقول لما كان هو متاخرا عن غيره كان غيره متقدما عليه فلذلك الامر الموصوف بهذا التقدم والقبلية اما ان يكون عدما او وجودا والاول باطل لان العدم المتقدم يشارك العدم المتاخر في المفهوم من كونه عدما ويخالفه في القبلية والبعدية وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون المفهوم من القبلية والتقدم مغايرا للعدم المحض فيجب ان يكون صفة موجودة فلو كان الموصوف بهذا التقدم والقبلية عدما محضا لزم منه ان يكون العدم المحض والنفي الصرف موصوفا بالصفة الموجودة وانه محال ولما بطل هذا ثبت ان الموصوف بالقبلية والتقدم موجود فثبت ان كل ما صح عليه ان يوجد بعد عدمه او يعدم بعد وجوده فانه لا بد وان يكون مسبوقا بموجود ثم ذلك الموجود ان صح عليه العدم والوجود افتقر الى موجود اخر فيصير الى غير النهاية وهو محال وان لم يصح عليه العدم اصلا فذلك هو الموجود الواجب لذاته وهو المطلوب

الطريق الرابع وهو طريقة الباحث عن احوال الافلاك فانهم قالوا ثبت انه متحرك بالاستدارة وكل ما كان كذلك فحركته نفسانية ارادية وكل ما كان كذلك فلا بد من جوهر مجرد عن الجسمية يتولى تحريك ذلك الفلك بارادته وهذا المعنى حاصل في الفلك الاقصى فلا بد له من جوهر يحركه على سبيل الارادة ثم نقول ان كان ذلك الشي قديما واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وان كان حادثا افتقر الى فاعل اخر والتسلسل محال فلا بد من الانتها الى قديم واجب الوجود لذاته وليكتف في هذا الباب بهذه الوجوه ومن الله الارشاد والرحمة

القسم الثالث من علوم هذا الكتاب الكلام في الوجوب والوجود والارادة والتعين وما يشابههما من المطالب والمباحث وفيه مسائل

المسئلة الاولى في البحث عن معنى قولنا انه واجب الوجود لذاته اعلم انه يمكن تفسيره بامور ثلاثة احدها انه الذي يستحق الوجود من ذاته وثانيها انه الذي لا يقبل العدم او انه الذي لا يصح عليه العدم وثالثها انه الذي لا يتوقف وجوده على سبب منفصل هذه وجوه ثلاثة متغايرة ولنذكر الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة اما قولنا انه الذي يستحق الوجود من ذاته فهذا مفهوم ثبوتي وهو يفيد كون ذاته علة لوجود نفسه واما الوجهان الاخران وهو قولنا انه لا يقبل العدم او انه الذي يستغني عن السبب فمفهومات سلبيات ثم نقول قولنا واجب الوجود لذاته هو الذي لا يقبل العدم البتة يمتنع ان يسمى الوجود ليس واجبا لذاته واما ان قلنا ان واجب الوجود لذاته هو الذي لا يكون وجوده معللا بسبب منفصل فهذا ايضا فيه نظر لان اقسام الموجود بحسب التقسيم العقلي ثلاثة الذي يكون موجودا لذاته والذي يكون موجودا لغيره والذي يكون موجودا لا لذاته ولا لغيره وهذا القسم الثالث معناه انه يحصل الوجود لشي من غير سبب اصلا لا من ذاته ولا من غيره وهذا القسم وان كان باطلا الا انه قسم من الاقسام المعتبرة بحسب التقسيم العقلي الاولي اذا ثبت هذا فانه لم يظهر فساد هذا القسم اما بحسب بديهة العقل او بحسب الدليل المنفصل لم يلزم من كون الشي غنيا في وجوده عن السبب المنفصل كونه واجب الوجود لذاته لان على تقدير كون الشي غنيا في هذا القسم صحيحا يكون الشي غنيا في وجوده عن السبب المنفصل مع انه يكون في نفسه قابلا للعدم وللوجود اذا عرفت هذا فنقول من الناس من لم يعرف هذه التفاصيل فقال الموجود اما ان يكون غنيا في وجوده عن السبب واما ان لا يكون كذلك فان كان غنيا في وجوده عن السبب كان واجب الوجود وان كان محتاجا الى السبب فوجوده يدل على وجود السبب فثبت ان الاعتراف بوجود موجود يوجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته ولقايل ان يقول ان هذا القدر لا يفيد المقصود لانه يقال لم لا يجوز ان يقال انه وجد لا لذاته ولا لغيره بل حصل لا لامر اصلا مع ان ذاته وماهيته قابلة العدم فهو لاجل انه حصل لا لسبب اصلا كان غنيا عن السبب ولاجل ان حقيقته قابلة العدم لم يكن واجب الوجود لذاته فما لم تبطلوا هذا القسم لا يحصل

مطلوبكم المسئلة الثانية في ان واجب الوجود هل هو مفهوم ثبوتي ام لا من
من الناس من قال هذا المفهوم مفهوم وجودي محصل ويدل عليه وجوه الاول انا
ان المراد من الوجوب الذاتي كون تلك الماهية مقتضية لوجود نفسها وكونها مستحقة الوجود
من ذاتها وهذا الاستحقاق ليس حصوله بسبب فرض العقل لان هذا المعنى حاصل سواء اعتبره
العقل او لم يعتبره ولو جاز ان لا يكون اقتضاء الوجود وصفا وجوديا مع انه في نفسه نسبة
متحققة محصلة لجاز ان يقال ان نسبة الجسم الى الحيز بالحصول فيه ليس امرا ثبوتيا بل امرا عدميا
وعند هذا يظهر للمنصف ان الاشتباه الواقع في ان الوجوب هل هو امر ثبوتي ام لا كان بسبب
عدم التمييز بين المفهومات التي لخصناها ومن ما بين كل واحد منها وبين الاخر فتارة يسبق
الذهن في الوجوب الى عدم توقفه على الغير فيحكم بكونه عدميا وتارة الى كونه عبارة عن استحقاق
الوجود فيحكم بكونه ثبوتيا فان اقتضاء الثبوت والحاجز كيف لا يكون ثبوتيا لكن لعدم التمييز بين
المعاني ربما تحير الذهن الوجه الثاني في بيان ان الوجوب مفهوم ثبوتي ان الوجوب
ماهية مركبة من قيدين احدهما انه لا يمتنع وجوده والثاني انه يمتنع عدمه اما القيد الاول
وهو انه لا يمتنع وجوده فهذا مفهوم ثابت لان الامتناع قيد عدمي اذ لو كان موجودا لكان الموصوف
به اولى ان يكون موجودا ضرورة العدم المحض يمتنع كونه موصوفا بالصفة الموجودة واذا ثبت
ان الامتناع قيد عدمي كان نفيه نفيا للعدم ونفي النفي ثبوت فكان نفي الامتناع صفة موجودة
فهذا يدل على ان هذا القيد مفهوم ثبوتي واما الثاني وهو قولنا انه يمتنع عدمه فلا يتعلق غرضنا
ببيان كونه وجوديا او عدميا لان البحث الاول يكفي في افادة المقصود الوجه الثالث في
تقرير هذا المطلوب كثرة الوجوب تؤكد الوجود فلو كان الوجوب عدما لكان الشيء متاكدا
بما يكون نقيضا له ومنافيا له وذلك محال الوجه الثاني ان استحقاق الوجود في مقابلة
لا استحقاق الوجود لكن لا استحقاق الوجود صادق على المعدوم والصادق على المعدوم يمتنع ان يكون
صفة موجودة فاذا لا استحقاق الوجود وصف سلبي فيجب ان يكون استحقاق الوجود وصفا
ثبوتيا ضرورة ان النقيضين يجب ان يختلفا بالسلب والايجاب فان قيل قولكم الاستحقاق
محمول على الممتنع وعلى الممكن الخاص وهما معدومان فنقول هذا الكلام مغلطة وذلك لان الممتنع
اما ان يكون له تخصيص وتميز في نفسه او لا يكون فان كان الاول فحينئذ لا يمكن ان يكون موصوفا
بالامتناع سواء كان الامتناع وصفا ثبوتيا او لم يكن وان كان الثاني فحينئذ لا يكون للممتنع في نفسه
تخصص ولا تميز فلا يمكن ان يكون هو في نفسه موصوفا بالامتناع لانه ما لا يكون ممتازا عن غيره في
نفسه كيف يعقل ان يختص بحكم معين واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الحكم بالامتناع على الممتنع الا من
حيث ان الذهن يستحضر ماهيته ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجود الخارجي لها وعلى هذا التقدير
فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن والحكم هو امتناع الحصول واذا كان كذلك
فحينئذ يجوز ان يكون الامتناع وصفا وجوديا ويندفع كلامكم والجواب ان نقول المحكوم عليه
بالامتناع ليس هو تلك الماهية الحاضرة في الذهن وانما الممتنع هو وجودها في الخارج لكن وجودها في
الخارج ليس بحاصل البتة فثبت ان المحكوم عليه بالامتناع ليس له حصول وثبوت اصلا فسقط هذا
السؤال احتج القايلون بان الوجوب يمتنع ان يكون وصفا وجوديا بوجوه الاول
انه لو كان امرا موجودا لكان مساويا في الوجود لساير الموجودات ومخالفا في ماهيته لها فيلزم ان
يكون وجوب الوجوب زايدا على ماهيته فتلك الماهية تكون موصوفة بذلك الوجود وذلك الاتصاف
اما ان يكون على سبيل الامكان والثاني باطل والا لكان الوجوب بالذات ممكن الوجود فيلزم ان
يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال في الاول وذلك يوجب التسلسل وهو محال الثاني
لو كان الوجوب امرا ثابتا لكان اما ان يكون تمام ماهية الواجب او جزءا من تلك الماهية او امرا خارجا عنها
والكل باطل اما انه يمتنع ان يكون تمام تلك الماهية فلوجوه الاول انا اذا قلنا الجسم واجب
الوجود لذاته كان الكلام مفيدا واذا قلنا واجب الوجود لم يكن الكلام مفيدا فظهر الفرق الثاني
ان ماهية واجب الوجود لذاته غير معلومة وكونه واجب الوجود لذاته معلوم فوجب التغاير

الثالث

الثالث ان الوجود كيفية لافتقار الموضوع الى المحمول ولذلك قال اهل المنطق قالوا الجهات ثلاثة
الوجوب والامكان والامتناع واذا كان كذلك امتنع ان يكون الوجوب جزءا من الماهية لان كل ما
كان كذلك كان مركبا وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانما يجب بايجاب غيره فيلزم
ان يكون الوجوب الذاتي ممكنا لذاته واجبا بغيره وهو محال واما انه يمتنع ان يكون الوجوب
خارجا عن الماهية فلان بتقدير ان يكون الامر كذلك لم يكن جوهرا قايما بذاته مباينا عن الذات
الواجبة بل يكون صفة لتلك الذات والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
واجب بغيره فيلزم ان يحصل قبل هذا الوجوب وجوب اخر حتى يكون ذلك الوجوب السابق علة
لوجوب هذا الوجود اللاحق فيلزم وقوع التسلسل ويلزم ان يحصل للذات الواحدة اعداد من
الوجوب وكل ذلك محال الوجه الثالث في بيان ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون
وصفا موجودا وذلك لان الوجوب بالذات ماهيته مركبة وكل ما هيته مركبة فهي ممكنة لذاتها
يمتنع ان الوجوب لذاته ممكن لذاته وهو محال انما قلنا ان الوجوب بالذات ماهيته مركبة فلان
الوجوب بالذات والوجوب بالغير يشتركان في المفهوم من كونه وجوبا ويمتاز عن الاخر بكونه
وجوبا بالذات ويكون الاخر وجوبا بالغير وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم ان يكون الوجوب
بالذات مركبا من هذين القيدين فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الوجوب بالذات يمتاز عن الوجوب
بالغير بقيد سلبي وهو انه لا يحصل معه القيد الزايد الحاصل في جانب الوجود بالغير قلنا
لان الوجوب الذي هو القدر المشترك بين الصورتين اما ان يكون واجبا لذاته او يكون ممكنا
لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع ان يصير جزءا من ماهية الوجوب بالغير لان ماهية الوجوب
بالغير صفة عارضة لماهيات الممكنات والعارض للشيء يكون عارضا لذلك الشيء بجميع اجزائه
فلو كان احد اجزائه هو الوجوب الذي هو واجب الوجود لذاته لزم ان يكون الواجب لذاته مفتقرا
الى غيره وهو محال واما ان قلنا ان مسمى الوجوب الذي هو القيد المشترك بين الصورتين امر ممكن
لذاته ثم انه جزء من قوام ماهية الوجوب الذاتي لزم ان يكون الواجب لذاته متقوما بالممكن لذاته وهو
محال فثبت بما ذكرنا انه لو كان الوجوب بالذات مفهوما ثبوتيا لزم كون هذه الماهية مركبة وثبت
ان هذا محال فكان القول بكونه مفهوما ثبوتيا محالا الوجه الرابع في بيان ان الوجوب
الذاتي يمتنع ان يكون مفهوما ذاتيا وهو ان مسمى الوجوب محمول على العدم لان الشيء الذي يصدق
عليه انه ممتنع ان يوجد يصدق عليه لا محالة انه واجب ان لا يوجد فها هنا المفهوم من الوجوب
محمول على اللاوجود فثبت ان الوجوب يحمل على العدم واما ان المحمول على العدم عدم فلانه لو كان
وجوديا لزم ان يكون العدم المحض موصوفا بالصفة الموجودة وانه محال فثبت ان مسمى الوجوب لا يمكن
ان يكون صفة موجودة الوجه الخامس في بيان ان الوجوب يمتنع ان يكون صفة موجودة
وذلك لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فوجوبه متقدم على وجوده فلو كان الوجوب صفة موجودة
لزم ان يكون حصول تلك الصفة الموجودة للماهية سابقا على وجود تلك الماهية في نفسها وهذا محال
لان وجود الشيء في نفسه حال لا يقبله العقل الوجه السادس اذا قلنا في شيء انه واجب الوجود
لذاته فهذا التصديق لا يحصل منه في العقل ام يحصل الا اذا فرضنا حقيقة ثم فرضناها موصوفة
بالوجود ثم فرضنا ان موصوفية تلك الحقيقة بذلك الوجود موصوفية متصفة بنعت الوجوب واللزوم
واذا كان ذلك فهذا الوجوب صفة من صفات النسبة الحاصلة بين الموضوع والمحمول وتلك النسبة
صفة من صفات ذلك الموضوع وصفة الشيء مفتقرة الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فالوجوب
بالذات ممكن بالذات وذلك متناقض وباطل فثبت ان الوجوب بالذات لا يمكن ان يكون وصفا
موجودا فهذا جملة ما يذكر في هذا الباب والجواب ان نقول لا شك ان في الوجود او لا شك ان
ذلك الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته وعند هذه الشكوك التي ذكرتموها في
الطعن في الوجوب بالذات معارضة بالشكوك المذكورة في الطعن في الامكان الذاتي ولما تعارضت
هذه الشكوك بقي ما ذكرناه من الدلايل الدالة على ان الوجوب بالذات امر حاصل متحقق سليما عن
الطعن المسئلة الثالثة في ان وجود الله تعالى نفس ماهيته او صفة زايدة على ماهيته

انه من المعلوم بالضرورة انا نصف واجب الوجود لذاته بانه موجود ونصف ايضا ممكن الوجود
لذاته بانه موجود فنقول اما ان يكون لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم
مشترك بين هذين القسمين واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك بحسب الاشتراك اللفظي فقط
فان كان الحق هو القسم الاول فنقول هذا القسم ينقسم الى قسمين اخرين وذلك لان ذلك
المفهوم المسمى بالوجود اما ان يقال انه في حق واجب الوجود مقارن لماهية اخرى ويكون هذا الوجود
صفة لتلك الماهية ولاحقا من لواحقها واما ان يقال انه قايم بنفسه مستقل بذاته من غير
ان يكون صفة لشي من الماهيات ومن غير ان يكون عارضا لشي من الحقايق فثبت ان القول بوجود
الله تعالى لا يمكن ان يخرج من هذه الاقسام فالاول قول من يقول لفظ الموجود الواقع على
الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته لا يفيد مفهوما واحدا مشتركا فيه بين القسمين بل هو بحسب الاشتراك
اللفظي فقط والثاني قول من يقول لفظ الوجود يفيد مفهوما واحدا الا انه في حق واجب الوجود
لذاته وجود مجرد اعني انه وجود بشرط كونه غير عارض لشي من الماهيات بل يكون وجودا قايما
بنفسه وبهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته الثالث قول من يقول ان الوجود
صفة من صفات حقيقة الله تعالى ونعت من نعوت ماهيته وبهذا التقدير وجود الله غير ماهيته
وهذه الاقوال الثلاثة قد ذهب الى كل واحد منها عالم من الناس فالاول قول طايفة عظيمة
من المتكلمين كابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري والثاني هو القول الذي اختاره ابو علي بن
سينا في جميع كتبه الثالث قول طايفة عظيمة من المتكلمين وهو الذي نصرناه في اكثر كتبنا ويجب على
القايل ان يتامل في هذا التقسيم الذي ذكرناه حتى يعلم يقينا ان هذه الاقوال الثلاثة لا مزيد عليها البتة
فنقول اما القول الاول وهو ان لفظ الوجود واقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته لا بحسب
مفهوم واحد بل بحسب الاشتراك اللفظي فقط فنقول انا قد دللنا في مسايل الوجود على فساده ولا باس
باعادة بعض تلك الوجوه في هذا المقام فنقول الذي يدل على فساده وجوه الاول ان بديهة
العقل حاكمة بان الوجود لا يقابله الا العدم وان العدم لا يقابله الا الوجود وجب ان يكون الوجود مفهوما
واحدا كما ان العدم مفهوم واحد حتى يصح ذلك التقابل بينهما الثاني ان الموجود يصح تقسيمه الى الواجب
والى الممكن والجوهر والعرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام الثالث ان اعتقاد كونه موجودا
لا ينافيه كونه واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا فوجب ان يكون المفهوم من كونه موجودا امرا مشتركا
بين الكل الرابع ان بديهة العقل حاكمة بان المراد من كيفية موجودا كونه محصلا في الاعتبار محققا
في الاعيان وهذا المفهوم لا يختلف بان يكون ذلك المحصل واجبا او ممكنا او سوادا او بياضا كما انه لو
كان المعقول من الجسمية والتحيز والامتداد في الجهات لم يختلف ذلك باختلاف كونه لطيفا او كثيفا او حارا
او باردا وكان بديهية العقل حاكمة بان المفهوم من الجسمية امر واحد وكذلك حاكمة بان المفهوم من الحصول
والتحقق امر واحد لا يختلف باختلاف الحقايق الخامس ان واحدا من الشعرا لو ذكر شعرا وجعل
قافيته ابياته الوجود او الثبوت او الحصول لعد جميع العقلا بان تلك القافية مكررة ولو انه ذكر شعرا وجعل
قافيته ابياته لفظ العين الا انه اراد بهذا اللفظ في كل بيت معنى غير المعنى الذي اراده في البيت الاخر
اقتضى عقل كل عاقل بان القافية غير مكررة في المعنى وذلك يدل على ان صريح عقول العقلا قاضية
ان معنى الحصول والوجود والتحقق معنى واحد في الكل السادس انا اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا
معنى الحصول والوجود معنى معلوما من فطرة العقل ومن بديهته وانا لا نجد شيا البتة اظهر واعرف
من معنى الحصول يعرف به معنى الحصول وهذا انما يكون اذا كان معنى الحصول معنى واحدا في الكل اما لو
كان معنى الحصول يختلف باختلاف المواضع وليس بين تلك الحصولات معنى واحد مشترك فحينئذ
وجب ان نتردد على تصور معنى الحصول وان نفتقر في تصور كل واحد من المعاني المسماة بالحصول
والوجود الى تعريف خاص ومثال خاص وحيث لم يكن الكلام كذلك علمنا ان معنى الحصول والوجود
واحد في الكل السابع اذا عقلنا معنى السواد والبياض قضى العقل بامتياز معنى السواد عن
معنى البياض بنفسه من غير ان يحتاج فيه الى الحاقة امر زايد يوجب الامتياز فلو كان وجود
الواجب حقيقة مخالفا لوجود الممكن لكنا اذا تصورنا هذين الوجودين لوجب ان نحكم بديهة

اعتقاد

العقل بامتياز احدهما عن الاخر لكن من المعلوم بالضرورة انه ليس كذلك فانا ما لم نضف احد
الوجودين الى الواجب والوجود الاخر الى الممكن لم يحصل في العقل امتياز احد الوجودين عن الاخر فعلمنا
ان الوجودات في انفسها ليست متمايزة من حيث انها وجودات بل الوجود من حيث انه وجود مفهوم
واحد وانه انما يمتاز بعضها عن بعض بسبب خالص عن ماهياتها الثامن انا اذا قلنا الدليل على
ان العالم محدث قضى العقل بافتقاره الى موجود موجد ثم بعد ذلك يقع البحث في ان ذلك الموجود
الذي اوجد العالم هل هو قديم او محدث وبتقدير ان يكون قديما فهل هو واجب لذاته او واجب بسبب
وجوب علته وهل هو جسم او حال في الجسم او لا جسم ولا حال في الجسم وعلى جميع التقديرات
فالاعتقاد ان العالم لا بد له من موجد موجد ومن كان يكونه باقي ثابت غير متعين وكل ذلك
يدل على ان المعقول من كونه موجودا محققا في الاعيان امر واحد مشترك فيه بين كل الاقسام
التاسع ان بديهة العقل شاهدة بان المعقول من كونه واجب الوجود لذاته مباين للمعقول
من كونه ممكن الوجود لذاته وبالعكس وايضا المعقول من كونه جسما متحيزا مباين للمعقول من كونه
مجردا بجميع هذه الاعتبارات متناقضة متعاندة وصريح العقل شاهد بان المعقول من كونه موجودا
محصلا في الاعيان لا يناقض شيا من هذه الاعتبارات ولا ينافيها وذلك يدل على ان كونه موجودا مفهوم
مغاير لهذه الاعتبارات المخصوصة باجماع كل واحد منها وذلك يدل على ان المفهوم من كونه موجودا
واحد لا يختلف باختلاف هذه الصفة العاشر انا اذا قلنا الوجود غير مشترك فيه بين جميع
الموجودات فهذا الحكم انما يتناول جميع الموجودات لو كان المفهوم من الوجود من حيث انه وجود مفهوما
واحدا اذ لو كان الوجود له مفهومات كثيرة فلعل هذا المفهوم وان كان غير مشترك فيه بين كل الموجودات
فثبت ان قولنا الوجود غير مشترك فيه انما يعم هذا الحكم ويثبت في كل وجود لو ثبت ان الوجود مشترك
فيه فثبت ان قولنا الوجود غير مشترك فيه كلام يقتضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا واعلم
انا قد استقصينا في هذه المسئلة في اول كتاب الوجود واحكامه الا انا انما اعدناه مع زوايد
كثيرة في هذا الموضع حتى يكون الكلام في هذه المسئلة مجموعا في موضع واحد فثبت بهذه البراهين
ان لفظ الوجود الواقع على الواجب وعلى الممكن لذاته ليس بحسب الاشتراك اللفظي فقط بل بحسب انه
يفيد معنى واحدا مشتركا فيه بين الضدين واذا ثبت هذا فنقول بقي لنا في المسئلة قولان
احدهما قول من يقول ان وجود الله تعالى صفة عارضة لماهيته فنقول والقول الاول باطل
والذي يدل عليه وجوه **الحجة الاولى** ان نقول الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضي
ان يكون قايما بنفسه مستقلا بذاته غنيا عن كل ما سواه او لا يقتضي ذلك فان كان الاول وجب
ان يكون كل وجود كذلك فجميع الوجودات قايمة بنفسها مستقلة بحقايقها واجبة التقرر لماهي هي
وهذا ظاهر البطلان والا لزم ان لا يكون شي من الممكنات موجودا اصلا وان كان الثاني فحينئذ
الوجود من حيث انه وجود لا يكون قايما بنفسه ولا مستقلا بحقيقته فوجب ان لا يكون في الوجود
موجود قايم بنفسه مستقل بحقيقته من حيث انه هو هو وهذا الكلام بلغ في الجلاء والوضوح الى حيث
تشهد فطرة العقلا وغريزتهم بانه لا يقبل السوال والاعتراض البتة **الحجة الثانية** وهي
قريبة مما تقدم انا نقول الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهيات او يقتضي
ان يكون غير عارض لشي من الماهيات او لا يقتضي لا العروض ولا التجرد فان كان الحق هو الاول فكل
وجود فهو عارض لماهية من الماهيات فوجود واجب الوجود كذلك وان كان الحق هو الثاني فكل
وجود فهو مجرد عن عارض لشي من الماهيات فيلزم ان يقال هذه الممكنات ليست موجودة اصلا
وان كانت موجودة كانت موجودة بوجودات هي اعيانها فحينئذ يلزم ان يكون لفظ الوجود واقعا
على الموجودات بالاشتراك اللفظي وهو محال وان كان الحق هو الثالث فحينئذ يمتنع ان يصير الوجود
متقيدا بقيد كونه عارضا تارة وبقيد كونه لا عارضا اخرى الا بسبب منفصل فيكون واجب الوجود
لذاته متعلق بسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وهو محال **الحجة
الثالثة** وهي ايضا قريبة مما تقدم انا اذا قلنا وجوب واجب الوجود اما طبيعة الوجود من حيث
انه وجود واما ما يكون حالا فيه واما ما يكون محلا له واما ما لا يكون حالا فيه ولا محلا له والكل باطل

الموجودات فالمفهوم الاخر يكون مشتركا فيه بين ٥م

اما بيان بطلان القسم الاول فلانه يلزم ان يكون كل وجود كذلك لان لازم الماهية مشترك فيه
بين جميع افراد الماهية واما بيان بطلان القسم الثاني فلان تلك الصفة الحالة في ذلك الوجود
اما ان يكون لازما لذلك الوجود او لا يكون لازما والاول باطل لانه يعود التقسيم في ان ذلك المقتضي
لذلك اللزوم اما نفس طبيعة الوجود او ما يكون حالا فيها او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها
فان كان ذلك بسبب حال اخر لزم التسلسل وهو محال واما ان كانت تلك الصفة الحالة في ذلك
الوجود ليست لازمة لذلك الوجود فحينئذ يكون ممكن الزوال وبتقدير زوالها فانه يجب زوال
ذلك الاستغنا ويجب زوال ذلك الاستقلال فحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال
واما بيان بطلان القسم الثالث وهو ان يكون المقتضي لذلك التجرد ولذلك الاستغنا شي يكون
محلا لذلك الوجود فنقول هذا باطل لان على هذا التقدير يكون الوجود عارضا لذلك الشي
وتكون ماهية ذلك الشي موصوفة بالوجود فحينئذ يكون وجود الله تعالى صفة قايمة بماهيته
مع ان الفرض والتقدير هو ان وجود الله ليس عارضا لشي من الماهيات وهذا خلف واما بيان
بطلان القسم الرابع وهو ان يكون ذلك الوجود مستقلا بنفسه قايما بذاته معللا بسبب منفصل
مغاير لذلك الوجود ولما يكون حالا فيه ولما يكون محلا له فنقول فعلى هذا التقدير يلزم ان
يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وذلك محال لان بتقدير فرض عدم ذلك الغير ان
لم يبق ذلك الشي قدح ذلك في كونه واجب الوجود لذاته وان بقي قدح ذلك في كونه واجب الوجود
بغيره وثبت ان هذا الاجتماع باطل فوجب القطع بان هذا القسم محال فثبت بما ذكرنا انه لو كان وجود
الله تعالى وجودا قايما بنفسه لكان الحق هو احد هذه الاقسام الاربعة وثبت ان كل واحد منها باطل
فثبت ان ذلك الكلام باطل **الحجة الرابعة** انا قد دللنا على ان لفظ الموجود واقع على الواجب
وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون المعقول من كونه تعالى
موجودا والمعقول من كونه واجبا لذاته امر واحد من غير تغاير البتة واما ان يكون المعقول من
كل واحد منهما مغايرا للمعقول من الاخر والاول باطل لانه لما كان كونه واجبا لذاته غير مشترك فيه
بينه وبين الممكنات وجب ان لا يكون كونه موجودا امرا مشتركا فيه بينه وبين الممكنات لكنا بينا
ان الموجودية مشترك فيها بينه وبين الممكنات والوجوب الذاتي غير مشترك فيه بينه وبين الممكنات
فوجب القطع بان كونه موجودا مغاير لكونه واجبا واذا ثبت هذا التغاير فنقول اما ان
يقال الوجوب بالذات يستلزم او يقال بالعكس منه وهو ان الوجود يستلزم الوجوب بالذات او يقال
لا هذا يستلزم ولا بالعكس ولكن حصلت ماهية الية تلك الماهية تكون مستلزمة لهذين القيدين
واما ان يقال لا هذا يستلزم ذاك ولا ذاك يستلزم هذا وليس هناك ماهية ثالثة تستلزم الوجود
فنقول فعلى هذا التقدير يكون الوجود عارضا للوجوب بالذات وقد فرضنا ذلك الوجود
غير عارض لشي من الماهيات هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال الوجود يستلزم الوجوب
بالذات فهذا فاسد لان مسمى الوجود هو القدر المشترك بينه وبين الممكنات وما به المشاركة يمتنع
ان يستلزم ما به المباينة لان الاشيا المتساوية في النوع يمتنع ان يلزمها لوازم مختلفة بالنوع
واما القسم الثالث وهو ان يقال حصل هناك مفهوم ثالث مستلزم لهذين القيدين فنقول
فعلى هذا التقدير يكون الوجوب بالذات ويكون الوجود عارضا لتلك الماهية وقد فرضنا انه ليس كذلك
هذا خلف واما القسم الرابع وهو ان لا يكون واحد منهما مستلزما للاخر وليس هناك ثالث
يستلزمهما فنقول فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الوجود مستلزما للوجوب الذاتي بل يكون
ممكنا لذاته وذلك محال فثبت بهذا البرهان بان القول بانه واجب الوجود لذاته لا حقيقة له
الا الوجود المجرد كلام باطل فاسد **الحجة الخامسة** لاشك انه تعالى مبدا لوجود الممكنات وكونه
مبدا لها اما ان يكون لنفس كونه وجودا او لنفس كونه وجودا مع قيد سلبي او لنفس كونه وجودا مع
قيد وجودي والاول باطل والا لوجب ان يكون كل وجود كذلك مبدا لجميع الاثار الصادرة عن
واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل والثاني باطل لوجهين الاول انه على هذا التقدير يصير
القيد العدمي جزءا من ماهية المبدا الاول من حيث انه مبدا لغيره وذلك محال لان العدم لا يكون

علة

علة الوجود ولا جزءا من علة الوجود والثاني وهو ان المقتضي لذلك السلب ان كان هو طبيعة
الوجود لزم حصوله في كل الموجودات وحينئذ يلزم ان يكون كل وجود مساويا لذات المبدا
الاول في اقتضا كل الاثار وذلك باطل وان كان قيدا اخر سلبيا عاد التقسيم فيه واما القسم
الثالث وهو ان يقال انه كونه ذلك الوجود مبدا لوجود الممكنات ليس لكونه وجودا فقط
بل لكونه وجودا مع قيد ثبوتي فنقول ذلك القيد الثبوتي اما ان يكون معروضا لذلك الوجود
او عارضا له او لا معروضا له ولا عارضا له فان كان معروضا لذلك الوجود كان ذلك الوجود عارضا
لماهية اخرى وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف وان كان عارضا لذلك الوجود فهو محتاج
فالمقتضي لذلك العارض ان كان هو الوجود فقط او الوجود بقيد سلبي عادت المحالات المذكورة
وان كان المقتضي لذلك العارض هو الوجود بقيد اخر كان الكلام فيه كما في الاول ولزم التسلسل
وهو محال وبتقدير ان لا يكون التسلسل محالا الا انا نقول هل ها هنا شي يستلزم اشيا او لم
يحصل ذلك فان كان الاول كان ذلك الاستلزام اما لنفس الوجود او لنفس الوجود مع قيد
سلبي او لنفس الوجود مع قيد ثبوتي وان كان الثاني كان ذلك نفيا للاستلزام فحينئذ لا يجب
في المبدا الاول كونه مبدا لغيره ولا يجب في غيره كونه محتاجا اليه بل ربما انقلب فيصير الواجب
ممكنا والممكن واجبا وذلك باطل محال فثبت ان القول بان حقيقة واجب الوجود وجود مجرد
يفضي الى هذه الاباطيل وكان القول به باطلا **الحجة السادسة** ان صريح العقل يشهد
بان فرض شي لا حقيقة له الا مجرد الحصول في الاعيان يكون محالا لا بل لابد وان يفرض العقل ماهية
وحقيقة ثم يحكم عليها بانها حاصلة في الاعيان فاما فرض موجود لا ماهية له ولا حقيقة له
الا مجرد الحصول في الاعيان فهذا لا يقبله العقل البتة والذي يزيد هذا الكلام تقريرا ووضوحا
لان الحكما ذكروا في باب الوجود مسئلة وهي ان قالوا الوجود هو نفس الكون في الاعيان لا ما
به يحصل الكون في الاعيان واطنبوا في تقرير هذا المعنى وايضاحه واذا ثبت ان الوجود ليس له
حقيقة الا مجرد الحصول في الاعيان فالحصول في الاعيان يمتنع تقرره في العقل الا اذا فرض
العقل ماهية يحكم عليها بانها حصلت في الاعيان واذا كان كذلك كان هذا اعترافا بان الوجود
بدون الماهية لا يتقرر البتة بل بديهة العقل حاكمة بانه متى حصل معنى الحصول في الاعيان فقد
حصلت هناك ماهية هي المحكوم عليها بانها حصلت في الاعيان وذلك يفيد الجزم بان الوجود
بدون الماهية لا يعقل البتة ومما يقوي ذلك ان الحكما اتفقوا على ان طبيعة الوجود لا يمكن
تعقلها وحدها بل انما يعرض العقل امرا من الامور ويحكم عليه بانه حصل في الاعيان احكاما استنادها الى
معنى الحصول في الاعيان واذا كان معنى الوجود امرا بالغا في الضعف والحاجة الى حيث لا يمكن تعقله
وحده بدون الماهية ثم ثبت ان طبيعة الوجود من حيث انه وجود امر واحد في الواجب والممكن
فكيف يعقل طبيعة الوجود من حيث انها وجود طبيعة واحدة في الواجب والممكن ثم انه يبلغ
في القوة في جانب الواجب الى حيث كان غنيا عن كل ما سواه وكان كل ما سواه محتاجا اليه ويبلغ في
الضعف والحاجة في جانب الممكن الى حيث كان محتاجا الى الماهية في الخارج وفي الذهن حتى ان
العقل لا يمكنه ان يتصوره وحده بل انما يعقله تابعا لغيره فانه لا يمكنه ادراكه وتصوره وكل من
انصف علم ان هذا الكلام معلوم البطلان ببديهة العقل **الحجة السابعة** اتفق الحكما
على ان تصور الوجود تصور بديهي جلي غني عن كل التعريفات واتفقوا ايضا على ان الحقيقة
المخصوصة لواجب الوجود غير معلومة للبشر فلما كان الوجود اوليا بالتصديق وكانت الحقيقة
المخصوصة غير متصورة فضلا عن ان تكون اولية التصور كان هذا برهانا قاطعا في ان حقيقة
الله تعالى غير وجوده واقول حقا اني لكثير التعجب من هولاء الافاضل كيف جمعوا بين
هذين المذهبين فان قيل مرادهم بقولهم ان كنه حقيقة الله تعالى غير متصورة للبشر
هو ان البشر ما احاط عقلهم بكنه صفات الله تعالى قلنا هذا بعيد جدا لان معرفة الصفات
غير ومعرفة الذات غير والقوم قالوا كنه الذات غير معلوم فكيف يجوز صرف هذا الكلام الى
الصفات وايضا فالقوم حصروا صفات الله تعالى في الكون والاضافات وهذان القسمان

معلومان فكيف يقال المراد ان الصفات غير معلومة وايضا فهب ان القوم لم يسلموا ان
الوجود بديهي التصور ولم يسلموا ان كنه ذات الله غير معلوم للبشر لكن هاتان المقدمتان
قد صحتا بالبراهين اليقينية اما الاول ففي كتاب الوجود واما الثاني ففي المسئلة
المشتملة على ان صفات الله غير معلومة للبشر واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب على اظهر
الوجوه **الحجة الثامنة** قد ثبت في المنطق ان الوجوب والامكان والامتناع جهات
وفسر اهل المنطق هذا المعنى بان قالوا كل قضية فلها موضوع ومحمول ولا بد وان يحصل بين
الموضوع وبين المحمول نسبة مخصوصة وتلك النسبة معناها كون ذلك الموضوع موصوفا بذلك
المحمول فكل قضية فلا بد فيها من حصول هذه الثلاثة ثم ان موصوفية الموضوع بالمحمول
تارة يكون على نعت الوجوب وتارة على نعت الامكان وتارة على نعت الامتناع فهذا الكلام
لخصوه في المنطق وهو كلام حق معلوم تشهد فطرة العقل بصحته اذا ثبت هذا فنقول
اذا قلنا الله واجب الوجود فهذه قضية فلا بد فيها من موضوع ومن محمول ومن رابطة ومن جهة
اما الموضوع فهو قولنا الله واما المحمول فهو قولنا موجود واما الرابطة فمحذوفة في اللفظ ولكنها
معتبرة في المعنى والتقدير الله هو موجود واما الجهة فهي الوجوب اذا عرفت هذا فنقول
المحكوم عليه بانه موجود اما ان يكون هو كونه موجودا واما ان يكون حقيقة غير الوجود وتلك
الحقيقة هي الموضوع للوجود ويكون الوجود محمولا على تلك الحقيقة والاول باطل والا صار تقدير
هذه القضية الوجود يجب ان يكون محكوما عليه بكونه موجودا ومعلوم ان ذلك باطل والثاني
حق الا انه تصريح بان الوجود محمول وان موضوع هذا المحمول ماهية مخصوصة وحقيقة
مخصوصة هي المحكوم عليها بهذا الوجود واذا قلنا ان ماهية الله تعالى يجب ان تكون عين وجوده
وذلك هو المطلوب **الحجة التاسعة** ان الحكما استدلوا على ان وجود الممكنات زايد
على ماهياتها بان قالوا يمكننا ان نتصور الماهية مع الشك في الوجود والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم
فالماهية غير الموجودة فنقول هذا البرهان بعينه قايم في وجود واجب الوجود وذلك
لانا اذا تصورنا من واجب الوجود انه الذي يستغني في وجوده عن الغير او انه الذي يستحق
الوجود من ذاته فمن المعلوم بالضرورة ان هذا القدر من التصور لا يوجب الجزم بوجود
هذا الموجود بل بعد حصول هذا التصور بقي العقل شاكا في ان هذه الحقيقة هل هي موجودة ام لا
فثبت ان في هذا الموضع يمكن تصور الماهية مع الشك في الوجود وهذا يقتضي كون الماهية
مغايرة للوجود فان لم يلزم من هذا المعنى حصول التغاير في هذا الموضع لم يلزم ايضا حصول
التغاير في الممكنات فان قالوا الفرق ان ممكن الوجود يمكن انفكاكه عن الوجود فلا جرم امكن
تعقله مع الشك في الوجود اما واجب الوجود فانه لا يمكن تعقله من حيث انه واجب الوجود
الا مع تعقل الوجود لانه من المستحيل ان يقال انه مع كونه واجب الوجود لا يكون موجودا فنقول
فعلى ما ذكرتم يلزم في كل من تصور ان واجب الوجود لذاته ما هو ان يجزم بان واجب الوجود
موجود ولما كان هذا باطلا في بديهة العقل علمنا انه يمكن حصول تصور واجب الوجود مع
الشك في وجوده ولما كان كذلك وجب ان يكون وجوده زايدا على ماهيته **الحجة العاشرة**
لا شك ان قولنا الله واجب الوجود كلام حق صدق فقولنا الله موضوع وقولنا موجود محمول
وقولنا واجب صفة لانتساب الموضوع الى المحمول فنقول المراد بالموضوع وهو قولنا الله اما
ان يكون هو الوجود او امرا مغايرا للوجود والاول باطل لوجوه احدها انه على هذا التقدير
يصير معنى الكلام ان الوجود واجب الوجود لكن هذا باطل لان الوجود الذي جعل موضوعا اما
ان يكون هو الوجود الذي جعل محمولا او غيره والاول باطل لان جعل الشيء موضوعا لنفسه
ومحمولا لنفسه كلام فاسد عاري عن الفائدة فان من قال الجدار جدار والمثلث مثلث فهو كلام
فاسد وان كان الثاني لزم ان يكون الوجود الذي جعل موضوعا مغايرا للوجود الذي جعل
محمولا فحينئذ يلزم كونه موجودا بوجودين وايضا فلما كانت طبيعة الوجود واحدة كان الوجود
الذي هو الموضوع مساويا في تمام الماهية للوجود الذي هو المحمول وحينئذ لم يكن احدهما بان

يكون موصوفا والاخر بان يكون صفة اولى من العكس فثبت بهذا البرهان انا اذا قلنا الله يجب ان
يكون موجودا لم يكن المشار اليه بقولنا نفس الموجودية بل حقيقة اخرى سوى الموجودية وقد
صدق حكم العقل عليها بوجوب اتصافها بالموجودية وذلك يدل على ان وجود الله ليس امرا قايما
بنفسه بل هو صفة لماهية اخرى وذلك هو المطلوب فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من قولنا
الله حقيقة لا ندري ما هيتها ولا نعينها ولكنها نعرف في الجملة كونها موجودة فنقول هب
انا لا نعرف تلك الحقيقة ما هي الا انا نعرف منها انها اما ان تكون هي الوجود او حقيقة مغايرة
للوجود فان كانت هي الوجود لزم المحال الاول وان كانت حقيقة مغايرة للوجود لزم كون وجود
الله صفة لتلك الحقيقة وذلك هو المطلوب ولما كان هذا الكلام الذي حصل مقصودنا مستقرا
سوا عقلنا خصوصية تلك الحقيقة او لم نعقلها لم يكن عدم علمنا بتلك الحقيقة المخصوصة من
حيث انها هي قادحا في مطلوبنا **الحجة الحادية عشر** في اثبات هذا المطلوب ان نقول
لا شك ان الله تعالى ذات معينة ممتازة بتعينها عن كل ما سواه من الذوات المتعينة ولا شك ان
الوجود من حيث انه وجود حقيقة يشترك فيها الواجب والممكن والجوهر والعرض فنقول
ذاته المخصوصة اما ان يكون هو هذا المفهوم المشترك بين كل الموجودات واما ان يكون هو هذا
المفهوم مع قيد زايد يقتضي تخصصه وتعينه والاول باطل لان هذا المفهوم المشترك يصدق
عليه كونه مشتركا فيه بين الكل وذاته المخصوصة لا يصدق عليه هذا المعنى فبطل القول بان
ذاته المخصوصة هو هذا المفهوم المشترك فبقي ان يقال ان هذا هو المفهوم مع قيد زايد فنقول
ذلك القيد الزايد اما ان يكون سلبا او ثبوتا والاول باطل لانه سبحانه من حيث انه هو ذلك
المعين موجود وما لاجله التعين جزء من المعين فلو كان ما لاجله حصل التعين قيدا سلبيا لزم ان
يكون القيد السلبي جزءا من الماهية الثابتة وهو محال واما ان كان القيد الذي لاجله حصل التعين
امرا ثابتا فاما ان يكون ذلك الامر المخصوص موضوعا والوجود المشترك فيه محمولا واما ان
يكون الامر بالعكس منه والاول هو المقصود لان على هذا التقدير تكون تلك الهوية المخصوصة المعينة
موصوفة بالوجود فيكون ذلك الوجود عارض الماهية والثاني باطل لوجهين احدهما انه
ثبت في المنطق ان الاخص اولى بالموضوعية والاعم اولى بالمحمولية والثاني وهو انا اذا جعلنا
الوجود المطلق موضوعا وجعلنا تلك الخصوصية محمولة لزم ان يقال الوجود المشترك فيه هو تلك
الخصوصية وحمل تلك الخصوصية عليه يمنع من كونه مشتركا فيه بينه وبين غيره فيلزم ان يقال
الامر المشترك فيه غير مشترك فيه وذلك محال فثبت ان القول بان حقيقته وجود مجرد يفضي الى
اقسام باطلة فيكون القول به باطلا **الحجة الثانية عشر** اجمع العقلا على ان افراد النوع
الواحد يجب تساويها في اللوازم وصريح العقل شاهد بصحة هذه المقدمة اذا ثبت هذا
فنقول الوجوب في حق واجب الوجود والوجود في حق ممكن الوجود طبيعة نوعية واحدة
فوجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الحقيقة المخصوصة
لواجب الوجود لذاته حقيقة تخالف ساير الحقايق وايضا فقد اتفقت الحكما على ان الطبيعة النوعية
انما تعرض لها الكثرة بسبب القوابل والماهية الموصوفة بالوجود انما جارية مجرى القوابل لتلك الوجودات
فثبت انه لولا الماهيات المختلفة لامتنع وقوع التعدد في طبيعة الوجود وحيث وقع التعدد فيه علمنا
ان وقوع التعدد فيها انما كان بسبب الماهيات المختلفة فهذه البراهين التي ذكرناها ولخصناها
وجوه ظاهرة جلية قطعية في افساد هذا المذهب احتج الشيخ الرئيس ابو علي في بيان
ان وجود الله يمتنع كونه عارضا لشي من الماهيات بوجه واحد ذكره في كتاب الاشارات وانا اذكر
ذلك الوجه واضم اليه تقريرات قوية وبيانات كاملة فنقول وجود الله تعالى اما ان
يكون مستقلا بنفسه قايما بذاته من غير ان يكون تحققه محتاجا الى تحقق غيره واما ان لا يكون
كذلك بل يكون تحققه محتاجا الى تحقق غيره فان كان الحق هو الاول كان ذلك الوجود قايما بذاته
مستقلا بنفسه فلا يكون عارضا لشي من الماهيات وان كان الحق هو الثاني وهو كون ذلك الوجود
غير مستقل بنفسه بل يكون مفتقرا الى غيره فنقول فذلك الوجود مفتقر الى غيره وكل

مفتقرا الى غيره فهو ممكن لذاته فذلك الوجود ممكن لذاته فلابد له من سبب وذلك السبب
اما تلك الماهية او غيرها لاجائز ان يكون سبب ذلك الوجود هو تلك الماهية لان كون تلك
الماهية مقتضية لذلك الوجود اما ان يكون مشروطا بكونها موجودة او لا يكون مشروطا بهذا الشرط
لاجائز ان يكون اقتضا تلك الماهية لذلك الوجود مشروطا بكونها موجودة لان الوجود الذي هو
شرط الاقتضا ان كان هو عين الوجود الاول لزم كون الشيء الواحد شرطا لنفسه وهو محال
وان كان غيره لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا مرتين وهو محال ولان الكلام في الوجود الثاني
كالكلام في الاول فيلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان هذا كله اذا قلنا ان اقتضا تلك
الماهية لذلك الوجود مشروط بكون تلك الماهية موجودة اما اذا قلنا ان هذا الشرط غير معتبر
فحينئذ يكون هذا قولا بان ما ليس بموجود يكون مقتضيا للوجود وذلك محال في بديهة العقل
لان الشيء ما لم يكن موجودا في نفسه يمتنع كونه علة لوجود غيره هذا كله اذا قلنا العلة المقتضية
لذلك الوجود هو تلك الماهية اما ان قلنا العلة المقتضية لذلك شيء اخر سوى تلك الماهية فحينئذ
يكون وجود واجب الوجود لذاته مستفادا من سبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته عارض
لماهية تفضي الى هذه المحالات فوجب ان يكون القول به محالا فثبت انه لا حقيقة لذلك الوجود
المجرد عن جميع الماهيات هذا هو تقرير برهانه الحجة على اقوى الوجوه والجواب عن هذه
الشبه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الوجود غني عن تلك الماهية قوله لو
كان غنيا عنها لكان قايما بنفسه ولم يكن صفة لتلك الماهية قلنا الستم تقولون ان الصورة علة
لوجود الماهية مع ان الصورة حالة في المادة وما يكون علة لوجود الشيء يكون غنيا عن ذلك المعلول
في وجوده فالصورة غنية في وجودها عن المادة مع ان الصورة حالة في المادة فلم لا يجوز ان يقال
ذلك الوجود غني عن تلك الماهية ومع كونه غنيا عنها فانه يكون حالا فيها وتقرير الكلام من وجهين
الاول ان يقال الوجود وان كان غنيا في نفسه عن تلك الماهية الا انه علة لكونه حالا في تلك الماهية
وعلى هذا التقدير فالوجود مع كونه غنيا عن تلك الماهية يكون حالا فيها ويقال تلك الماهية توجب
كون ذلك الوجود حالا في تلك الماهية فهذان الاحتمالان قايمان وكل واحد منهما لا يقدح في كون
الوجود حالا في الماهية مع كون الوجود غنيا عن الماهية وبهذين الطريقين جوزنا كون الصورة
علة لوجود المادة مع كون الصورة حالة في المادة فكذا هاهنا الوجه الثاني في الجواب سلمنا
انه بتقدير انه يجب حصول ذلك الوجود مفتقرا الى الماهية فانه يلزم كون الوجود مفتقرا الى تلك
الماهية فيكون الوجود ممكنا الا انا نقول هاهنا دليل يمنع كون الوجود موصوفا بالامكان وتقريره
ان الممكن الوجود هو الذي لا يمتنع كون حقيقته حاصلة مع الوجود تارة ومع العدم اخرى وهذا
المعنى لا يعقل في حق الوجود لانا لو قلنا ان ماهية الوجود تارة تحصل مع الوجود واخرى مع العدم
لزم كون الوجود على احد التقديرين موصوفا بوجود اخر وعلى التقدير الثاني يكون موصوفا بالعدم
وكل ذلك محال اما الاول فلانه يلزم اجتماع الوجودين للشيء الواحد وايضا فلا يكون احدهما
بالموصوفية والاخر بكونه صفة اولى من العكس واما الثاني فلانه يلزم الجمع بين الوجود
والعدم وهو محال فثبت ان وصف الوجود بكونه ممكن الوجود والعدم محال فثبت ان الدليل
الذي ذكرتم وان اقتضى كون الوجود موصوفا بالامكان الا ان الدليل الذي ذكرناه يمنع منه
الوجه الثالث في الجواب وهو الجواب المعتمد ان نقول لم لا يجوز ان يقال المقتضي لذلك
الوجود هو الماهية قوله اقتضا تلك الماهية لذلك الوجود اما ان يكون مشروطا بكون تلك
الماهية موجودة واما ان لا يكون مشروطا بذلك قلنا المختار ان الماهية من حيث هي هي كافية
في اقتضا ذلك الوجود والذي يدل على ان هذا الذي ذكرناه غير مستبعد وجوه الاول لا
نزاع ان ماهيات الممكنات مغايرة لوجوداتها وان تلك الماهيات قابلة لتلك الوجودات كونها
موجودات في انفسها لزمت المحالات التي ذكرتموها وان لم يكن كون الماهية قابلة للوجود مشروطا
بكونها موجودة بل الماهية من حيث انها هي تكون قابلة فلم لا يجوز ايضا ان يقال المؤثر في ذلك
الوجود هو تلك الماهية من حيث انها هي وبالجملة فكلما يذكرونه في جانب القبول فلم لا يجوز

مثلا في جانب التاثير الثاني ان الماهية الممكنة مقتضية للامكان لما هي هي واما الوجود فانما
حصل من السبب المنفصل وما بالذات قبل ما بالغير فاقتضا الماهية الممكنة الامكان
السابق على اتصافها بالوجود فثبت ان اقتضا الماهية للوازمها سابق على اتصافها بالوجود
فثبت ان اقتضا الماهية للوازمها لا يتوقف على كون تلك الماهية موجودة فاذا عقل ذلك
في الجملة فلم لا يعقل مثله في اقتضا الماهية لوجود نفسها الثالث ان الماهية الموجودة
قابلة للوجود وقابلية الوجود نسبة مخصوصة بين الماهية وبين الوجود والنسبة بين الامرين
مغايرة لذات كل واحد منهما وقابلية الماهية للوجود صورة خارجة من الماهية لازمة لها فتكون
معلولة لها باقتضا الماهية لقابلية الوجود لا يكون مشروطا بالمتقدم فثبت ان اقتضا الماهية
لهذا الحكم غير مشروط بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان اقتضا الماهية للوجود لا
يكون مشروطا بوجود اخر وحينئذ يندفع ما ذكرتموه فان قالوا فالماهية اذا لم يكن
اقتضاوها للوجود مشروطا بكونها موجودة فحينئذ يجوز كونها مقتضية للوجود حال عدمها فحينئذ
يلزم كون المعدوم علة للموجود وذلك محال فنقول لاشك ان قبول الماهية للوجود غير
مشروط بكونها موجودة ثم مع هذا لا يلزم ان يقال المعدوم موصوف بالوجود واذا لم يلزم هذا في
جانب القبول فكذلك مثله في جانب التاثير وتحقيق القول فيه ان الماهية من حيث انها هي
مغايرة لكونها موجودة او معدومة واذا كان الامر كذلك فحينئذ سقطت هذه الحجة التي عولوا
عليها من جميع الوجوه المسئلة الرابعة في تحقيق القول في بيان ان المبدا الاول هل هو تلك
الحقيقة المخصوصة اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي انا نقول انا
اذا قلنا الماهية الفلانية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة فهذا الكلام يحتمل وجهين الاول
ان يكون المراد ان الماهية الفلانية من حيث انها هي مغايرة لكونها موجودة او معدومة والثاني
ان يكون المراد ان الماهية الفلانية خالية عن الوجود وعن العدم والمفهوم الاول حق والمفهوم الثاني
باطل لانا اذا اعتبرنا المثلث من حيث هو مثلث بهذا الاعتبار من حيث انه هو مغاير لكونه موجودا
ولكونه معدوما والدليل عليه ان المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ المعدوم مغاير للمفهوم
من لفظ المثلث بدليل انه يصح تعقل الموجود وتعقل المعدوم حال الذهول عن تعقل معنى المثلث
فلذلك ايضا يحصل تعقل المثلث من حيث هو مثلث مع الذهول عن كونه موجودا او من كونه
معدوما فظهر بذلك ان كونه مثلثا غير كونه موجودا او معدوما غير واما الاحتمال الثاني وهو
ان يقال ان كونه مثلثا ينفك عن الوجود وعن العدم فهذا محال ولان الشيء اما ان يكون له حصول
في الاعيان واما ان لا يكون له حصول في الاعيان وكونه خاليا عنهما امر محال في العقل والحاصل
ان كونه مثلثا مغاير لكونه موجودا او معدوما ولكنه يمتنع ان ينفك عنهما معا اذا عرفت هذا فنقول
اذا فرضنا ان حقيقة من الحقايق وماهية من الماهيات كانت علة لوجود نفسها فعلة الوجود هي
تلك الماهية من حيث هي هي لا لكونها موجودة ولا لكونها معدومة وحينئذ يصدق ان يقال مبدا
ذلك الوجود لا موجود ولا معدوم ويصدق ايضا ان يقال المبدا موجود وهو احق الموجودات
بكونه موجودا اما الاول فانما يصدق لما بينا ان مبدا ذلك الوجود هو تلك الماهية وبينا
ان تلك الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة واما الثاني فانما يصدق لان تلك الماهية
لما كانت علة لذلك الوجود لعينها ولذاتها فحينئذ يمتنع عقلا خلو تلك الماهية عن الوجود
فكانت لا محالة موجودة وكانت احق الموجودات بصفة الوجود اذا عرفت هذا فنقول نقل
عن بعض الناس انهم قالوا المبدا الاول لا موجود ولا معدوم بل هو هو فقط وانه هوية محضة
لا يمكن التعبير عنها بالوجود والعدم واما الجمهور فانهم اتفقوا على ان المبدا الاول موجود بل
هو احق الموجودات بصفة الموجودية وطالت المنازعات بين الفريقين في هذا الباب واذا تاملت
في الكلام الذي لخصناه وشرحناه علمت ان النزاع واقع في اللفظ المحض المسئلة الخامسة
في بيان انه سبحانه يخالف جملة الممكنات لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة على الذات اعلم
ان جمهور المتكلمين يقولون الذوات متساوية في كونها ذوات وانما يمتاز بعضها عن بعض

بصفات قايمة بها ولما اعتقدوا ذلك قالوا انه سبحانه ذات وان الجسم ايضا ذات فامتياز
ذاته عن ذوات الاجسام لابد وان يكون لكل صفة اختص بها ذات الله تعالى ولاجل تلك الصفة
امتازت ذاته عن ساير الذوات والذي نقوله انه سبحانه وتعالى ذات مفردة منزهة
عن جميع جهات التركيب وعلى ما يدل على صحة ما ذكرناه وجوه **الاول** انا لو فرضنا كون
الذوات متساوية في الذاتية وفرضنا انه انما يخالف بعضها بعضا لاجل الصفات القايمة بها
فتلك الصفات اما ان يكون بعضها مخالفا للبعض او لا يكون والثاني باطل لان تلك الصفات اذا
لم تكن متخالفة استحال صيرورة تلك الذات متخالفة لاجلها وان كانت الصفات متخالفة فاختلافها
اما ان يكون لصفات اخرى وحينئذ يلزم التسلسل وهو محال وان كان اختلافها لانفسها ولاعيانها
فحينئذ تكون تلك الصفات متخالفة لانفسها من غير اعتبار صفة اخرى وذلك يدل على انه لا يمتنع
كون تلك الاشيا مختلفة لانفسها ولاعيانها **الحجة الثانية** في صحة هذا المطلوب ان نقول
الذوات والصفات لابد وان يكون كل واحد منها مخالفا للاخرى اذ لو كانا متساويين في تمام الماهية
فحينئذ لم يكن احدهما ذاتا والاخر صفة اولى من العكس فثبت ان الذات والصفة يجب كون كل
واحد منهما مخالفا للاخرى فنقول تلك المخالفة الحاصلة بينهما اما ان تكون لاجل صفة او لا
لاجل صفة والاول باطل لانا بينا ان كون الذات موصوفة بالصفة مشروط بكون كل واحد منهما
مخالفا للاخر فلو عللنا كون كل واحد منهما مخالفا للاخر بقيام الصفة بهما لزم الدور وهو محال
فثبت ان كون الذات والصفة مختلفين ليس معللا بشي من الصفات بل هو لتمام حقيقتهما ونفس
ماهيتهما وذلك هو المطلوب **الحجة الثالثة** في صحة هذا المطلوب انا اذا قلنا ان هذا الشي
يماثل ذلك الشي من بعض الوجوه ويخالفه من ساير الوجوه فهذا كلام مجازي وذلك لان الوجه الذي
لاجله حصلت المشاركة مغاير للوجه الذي لاجله حصلت المخالفة والا لزم اجتماع النقيضين في الشي
الواحد وهو محال بل الحق ان كل واحد من هذين الشيئين مركب من جزئين واحد الجزئين من الجانبين مماثل
الجزء الاخر من الجانب الثاني مماثلة في حقيقتهما ومساواة في ماهيتهما والجزء الثاني من الجانب الاول
يخالف الجزء الثاني من الجانب الثاني مخالفة تامة لنفس الحقيقتين اذا عرفت هذا فقد ظهر ان الشيئين
اللذين يتماثلان لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيتهما لا لصفة زائدة وان الشيئين اللذين يختلفان
لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيتهما لا لصفة زائدة فظهر بما ذكرنا ان التماثل والاختلاف لا يعقل ان
يكون معللا بامر زايد بل لا يحصل الا لنفس الماهية والحقيقة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
ندعي ان ماهية الله تعالى مخالفة لماهيات جميع الممكنات لنفسها ولعينها من غير ان تكون تلك المخالفة
لاجل صفة او حالة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان الحقيقة المخصوصة في حق الله اما ان تكون
مساوية لحقيقة الممكنات من حيث هي هي واما ان لا تكون مساوية لها من حيث هي هي فان كان الحق
هو القسم الثاني فحينئذ يظهر انه يمتنع تعليل تلك المخالفة بشي من الصفات لانه كل حكم حصل لذات
الشي ولماهيته فانه يمتنع حصوله لغيره ولان الشي الواحد لا يكون واجب الوجود بذاته وبغيره معا
واما ان كان الجوهر القسم الاول فنقول لما كانت الذوات باسرها متساوية في مجرد كونها
ذوات فاختصاص ذات الله تعالى بالصفة التي لاجلها امتازت ذاته عن ساير الذوات اما ان يكون
لا لامر او يكون لامر والاول باطل لان الذوات لما كانت متساوية في تمام الذاتية وجب ان يصح على
كل واحد منها ما يصح على الاخر فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة دون ساير الذوات ودون
ساير الصفات لا لمرجح ولا لمؤثر كان ذلك وقوعا للممكن من غير سبب وهو محال واما الثاني وهو
ان يقال ان تلك الذات المعينة اختصت بتلك الصفة لامر آخر فحينئذ يعود الكلام في اختصاص تلك
الذات بذلك المرجح فيكون لمرجح آخر وحينئذ يلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت ان
القول بان ذاته سبحانه مساوية لساير الذوات في الذاتية وان امتياز ذاته عن ساير الذوات انما
كان لاجل اختصاص ذاته بصفة لاجلها حصل الامتياز قول يفضي الى اقسام باطلة فوجب ان يكون هذا
القول باطلا فثبت ان حقيقته سبحانه تخالف ساير الحقايق والماهيات لنفسها ولعينها وذلك هو المطلوب
احتج المخالف على صحة قوله بوجوه الاول ان الذوات باسرها متساوية في كونها ذوات

فامتياز

فامتياز بعضها عن البعض لابد وان يكون لصفة بيان المقام الاول انا نقول الذوات
ما يكون مستقلا بنفسه والصفة ما يكون نعتا لغيره فتعقل الذات هذا المفهوم الواحد وذلك
يدل على ان الذوات متساوية في كونها ذوات بيان المقام الثاني انه لما وقع الاستوا في المفهوم
من كونها ذوات وجب ان يحصل الامتياز بمفهوم غير ذلك المفهوم ضرورة ان جوهر المساواة
غير جوهر المخالفة الثاني ان نقول ان حقيقة ذات الله اما ان يكون هو انه ذات فقط او تكون
حقيقته انه ذات ما متعينة مخصوصة فان كان الاول لزم ان يكون كل ما يصدق عليه انه ذات
يصدق عليه انه هو الله سبحانه وان كان الثاني فحينئذ يكون المفهوم من ذلك التعين وتلك الخصوصية
امرا زايدا على المفهوم من كونه ذاتا وذلك يدل على ان امتياز ذاته تعالى عن ساير الذوات لابد وان
يكون بصفة الثالث ان نقول نحن نعلم بالضرورة انه لا يمكننا تعريف ذات من الذوات المخالفة
لساير الذوات الا بانه المختص بالصفة الفلانية والموصوف بالامر الفلاني ولاجل اختصاصها بتلك الصفة
وبذلك الامر وقع الامتياز وذلك يدل على ان مخالفة بعض الذوات لبعض معللة بالصفات
والجواب عن الاول بانا لا ننازع في ان الذوات متساوية في المفهوم من كونها ذوات لكن لم
لا يجوز ان يكون ذلك المفهوم مفهوما سلبيا ويكون معناه انه امر ليس تابعا لغيره في الحصول والتحقق
وقد عرفت في كتب المنطق ان الاستوا في السلوب لا يوجب الاستوا في الماهية وعلى هذا التقدير لا يبعد
استوا الذوات في هذا المفهوم السلبي مع انه يكون كل واحد منهما ممتازا عن الاخر بتمام حقيقته والذي
يقوي هذا الذي ذكرناه ان الدليل الذي ذكرتم في كون الذوات متساوية في المفهوم من كونها ذوات
هو ايضا بعينه يدل على ان الصفات متساوية في المفهوم من كونها صفات واذا كان كذلك وجب ان لا
يحصل الاختلاف البتة لان الاختلاف لو حصل لحصل اما في الذوات واما في الصفات وعلى التقديرين
فالاختلاف مفقود فوجب ان لا يحصل الاختلاف البتة وحيث حصل علمنا ان ما ذكرتم من الدليل ساقط
والجواب عن الثاني انا بينا بالدلايل الثلاثة في مقدمة هذه المسئلة انه لا يلزم من كون
الشي مخالفا لشي اخر ان تكون المخالفة واقعة لاجل صفة زائدة واذا تقررت هذه المقدمة سقطت تلك
الشبهة وهذا هو الجواب عن الشبهة الثالثة واعلم ان حاصل الكلام في هذه المسئلة انا نقول كل
واحد من الذوات يخالف غيرها في كونها تلك الحقيقة المخصوصة الا ان هذه الحقايق المختلفة يلزمها لازم واحد
سلبي وهو كونها ذوات والاشيا المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد اما الخصوم فانهم يقولون الذوات
متساوية في كونها ذوات الا ان كل واحد منها يلزمه صفة معينة لاجلها يمتاز عن غيرها وذلك محال
لان الاشيا المتساوية يمتنع ان يلزمها لوازم مختلفة فهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة
السادسة** في بيان كونه تعالى قديما ازليا اعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته فانه يجب كونه
قديما ازليا لكن ليس كل ما كان قديما ازليا فانه يجب كونه واجب الوجود لذاته اما بيان الاول فلان
كل ما كان واجب الوجود لذاته كانت حقيقته غير قابلة للعدم وكل ما كان كذلك فانه يجب كونه
موجودا ازلا وابدا اذ لو كان معدوما في الابد فحينئذ يكون حقيقته قابلة للعدم وقد فرضنا انه
ليس كذلك فثبت ان كل ما كان واجب الوجود لذاته فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا سرمديا واما
بيان الثاني وهو انه لا يلزم من كونه قديما ازليا باقيا سرمديا كونه واجب الوجود لذاته فهو انه لا يمتنع
في اول العقل كون شي معلول شي اخر واجب الوجود لذاته والمعلول يجب دوامه بدوام علته ولا يكون
واجب الوجود لذاته اذا عرفت هذا فنقول انا لما بينا بالبراهين القاطعة كونه تعالى واجب الوجود
لذاته فحينئذ يلزم كونه قديما ازليا باقيا سرمديا الا انا نريد ان نذكر مذاهب الناس في هذا الباب فنقول
للمتكلمين في هذا الباب طريق وللفلاسفة طريق اخر اما المتكلمون فانهم لما اقاموا الدلالة على حدوث
هذا العالم الجسماني قالوا العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم له محدث ثم قالوا ذلك المحدث ان
كان محدثا كانت علة الافتقار الى المحدث حاصلة فيه وحينئذ يلزم افتقاره الى محدث والكلام فيه كما في
الاول فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما باطلان فثبت ان القول بان صانع العالم محدث يفضي الى
هذه الاقسام الثلاثة فيكون القول بحدوث الصانع باطلا فوجب الجزم بكونه قديما ازليا ثم يقيمون
الدليل على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعند هذا يحكمون بانه تعالى كما انه قديم ازلي فكذلك يجب ان

ولم نهتم لكون هذا الكتاب حاويا لكل ما قيل في هذا الباب

يكون باقيا سرمديا ولقايل ان يقول ان هذا الذي ذكرتم لا يدل البتة على ان خالق هذا العالم يجب ان يكون قديما وبيانه من وجوه احدها لم لا يجوز ان يقال ان الاله الذي هو واجب الوجود لذاته خلق موجودا اخر وخلق فيه القدرة على ايجاد الاجسام فذلك الشي هو الذي يخلق العالم الجسماني وبهذا التقدير فانه لا يكون خالق هذا العالم الجسماني قديما ازليا بل يكون محدثا مخلوقا وخالقه يكون قديما ازليا وبهذا التقدير فالدور والتسلسل لا يلزمان البتة وثانيها ان يقال لم لا يجوز ان يقال ان الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته اوجب لذاته موجودا ليس بجسم ولا جسماني وذلك الموجود موصوف بالقدرة والعلم وهو الذي خلق هذا العالم واوجده وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قديم ازلي موصوف بالعلم والقدرة الا انه لا يكون واجب الوجود لذاته بل هو معلول علة قديمة واجبة الوجود لذاتها فالسؤال الاول يتفرع على ان الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته يكون قادرا مختارا والسؤال الثاني يتفرع على كونه موجبا بالذات لا فاعلا مختارا فثبت ان على كلي الطريقين هذا السؤال لازم وايضا فعلى تقرير قول من يقول ان الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا فاعل مختار يصح ان يقال ان خالق هذا العالم لا يكون قديما بل يكون محدثا وتقريره على تقدير ان يكون الواجب لذاته موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فانه لا يمكن اسناد هذه الحوادث اليومية اليه الا بان يقال ان تاثيره في وجود كل حادث مسبوق بحصول حادث اخر قبله لا الى اول واذا جاز هذا جاز ايضا ان يقال انه حصل في الازل جوهر ليس بجسم ولا جسماني مثل عقل او نفس ويكون ذلك الموجود محل لادراكات جزئية متعاقبة وتصورات جزئية متلاصقة فلما انتهت تلك التصورات الى تصور خاص صار خالقا لهذا العالم الجسماني فثبت ان على تقدير القول بان واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فان هذا الاحتمال باق واذا وقفت على هذه المباحث فعند هذا تنفتح ابواب كثيرة من الاحتمالات احدها ان يقال خالق هذا العالم الجسماني موجود واحد وهو اما مخلوق المبدا الاول او معلول له وثانيها ان يقال خالق الذوات شي من معلولات المبدا الاول وخالق الصفات شي اخر وبالجملة فعلى جميع التقديرات ثبت ان الدليل الذي ذكروه لا يفيد البتة تقرير ان (الاله) خالق هذا العالم الجسماني قديم ازلي واجب الوجود لذاته واعلم انه حصل هاهنا مقامان احدهما طريقة القايلين بانه لا سبيل الى تحصيل المعارف الالهية الا بالتمسك بطريقة الاولى والاخلق والثاني طريقة القايلين بانه لا سبيل الى تحصيل المعارف الالهية الا بالدلايل اليقينية اما الطريق الاول فتقريره ان يقال انه لما ثبت ان العالم محدث وجب افتقاره الى فاعل وذلك الفاعل ان كان محدثا افتقر الى فاعل اخر فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي بالاخرة الى فاعل قديم واجب الوجود لذاته اما الدور والتسلسل فهما محالان واما اثبات الوسايط مع الانتهاء الى الموجود واجب الوجود لذاته ولم تدل الدلايل على وجود هذه الوسايط وجب اسقاط هذه الوسايط من البين والاكتفاء بالموجود الذي هو واجب الوجود لذاته فهذا هو طريقة القايلين بالاولى والاخلق واما الطريق الثاني وهو اقامة الدلايل على نفي هذه الوسايط فاعلم ان المتكلمين ذكروا في هذا الباب طرقا واهية ونحن نذكرها وننبه على ضعفها **فالحجة الاولى** قالوا اليس القول بحدوث بعض تلك المراتب وقدم بعضها اولى من العكس فاما ان نحكم بحدوث الكل وحينئذ يلزم التسلسل او الدور او نحكم بقدم خالق هذا العالم وهو المطلوب ولقايل ان يقول ما المراد من قولكم ليس البعض باولى من البعض ان اردتم عدم الاولوية في نفس الامر فهذا ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان بعض تلك المراتب اولى بالحدوث والمرتبة المغايرة للمرتبة الاولى اولى بالعدم فلم لا يجوز ان كان لا يعرف سبب تلك الاولوية فان عقولنا ضعيفة وافهامنا قاصرة وليس كل ما لا نعرفه وجب ان لا يكون موجودا وان اردتم عدم الاولوية في اذهاننا وعقولنا فهذا لا يفيد الا وجوب التوقف وعدم الجزم بقسم واحد من هذه الاقسام المحتملة فاما ان نجزم بنفي البعض وثبوت الباقي وذلك باطل قطعا **الحجة الثانية** قالوا لا يجوز ان يكون شي من الذوات علة لذات اخرى لانا بينا في المسئلة المتقدمة ان الذوات باسرها متساوية في الذاتية وان الاختلاف ليس الا بالصفات فلو كانت ذات علة للذات لكان كل ذات علة لكل ذات فيلزم كون الذات المعينة علة لنفسها ولزم

كون الذات المعلولة علة للذات التي فرض كونها علة وكل ذلك محال فثبت انه لا يجوز ان يكون شي من الذوات علة لشي منها ولقايل ان يقول هذا بناء على ان الذوات متساوية في كونها ذوات ونحن قد بينا بالبرهان اليقيني ان ذلك باطل اذ لو كان الامر كذلك لزم ان تكون الاشيا المتساوية بلوازمها لوازمها مختلفة وذلك محال في العقل اما قولنا انها في انفسها مختلفة الا ان الاتفاق حاصلا في حقايقها مشاركة في كونها ذوات بمعنى انها امور غير تابعة في وجودها لغيرها فعلى هذا التقدير فقد حصل اشيا مختلفة في الماهية مع انها تكون مشتركة في بعض اللوازم فثبت ان الحق ما ذكرناه واذا كان الامر كذلك فقد سقط كلامكم وايضا فهذه الحجة على مقدمتين احديهما ان الذوات باسرها متساوية في الذاتية والثانية ان الاشيا المتساوية يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فنقول ان كان الامر كما ذكرتم فحينئذ يلزمكم جواز ان ينقلب الخالق مخلوقا والمخلوق خالقا والواجب ممكنا والممكن واجبا وحينئذ يبطل عليكم كل ما ذكرتموه **الحجة الثالثة** ان فاعل العالم بتقدير كونه محدثا فانه يجب ان يكون الاله الاكبر الذي هو الخالق لخالق هذا العالم قادرا على ظلمة وايجاده واذا ثبت كون الاله الاكبر قادرا وجب ان يكون قادرا على كل الممكنات واذا ثبت هذا وجب ان يكون قادرا على خلق هذا العالم واذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا شيا اخر غيره يقدر على خلق هذا العالم لزم حصول مقدور واحد لقادرين وهو محال فوجب ان يكون هذا الفرض محالا واعلم ان هذه الحجة لا تتم الا اذا قلنا انه لا اثر لشي في وجود شي الا قدرة الله تعالى واكثر اهل العلم ينازعون في هذا الثاني وبناء هذه المسئلة بالاستقصا في باب قادرية الله تعالى فهذا تمام الكلام في حكاية كلام المتكلمين في اثبات كونه تعالى قديما ازليا واما الوحيد الذي تمسكوا به في اثبات كونه باقيا فهو انهم قالوا ثبت بما ذكرنا كونه تعالى قديما ازليا فنقول ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه واحتجوا على صحة هذه المقدمة بوجوه **الحجة الاولى** وهي الحجة التي عليها تعويل الاشعرية ان قالوا هذا القديم لو عدم بعد وجوده فاما ان يكون عدمه لاعدام معدم او لطريان ضد او لسقاط شرط والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بعدم القديم باطل فيفتقر هاهنا الى بيان امرين احدهما بيان حصر الاقسام والثاني افساد كل واحد منها اما بيان الحصر فهو ان نقول كل شي عدم بعد وجوده فانه لابد وان يكون ذلك العدم جايزا اذ لو كان ذلك العدم واجبا لذاته لكان ذلك العدم دايما ولو كان العدم دايما لكان الوجود ازليا واذا كان ذلك العدم امرا جايزا وجب ان يكون امره مرجح وذلك المرجح اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان عدميا فهو ان يقال انه انما عدم لاجل انه عدم شي كان هذا الشي محتاجا في وجوده اليه وهذا هو الذي قلنا انه يعدم لانتفا شرط واما ان كان المقتضي لذلك العدم امرا وجوديا فتاثيره في ذلك الاعدام اما ان يكون على سبيل الاختيار وهو الذي سميناه للاعدام بالفاعل او على سبيل الايجاب وهو الذي سميناه بالعدم لاجل طريان الضد فثبت بما ذكرنا بيان حصر هذه الاقسام الثلاثة فهو ان نقول انما قلنا انه يستحيل ان يصير معدوما لاجل ان معدما اعدمه لوجهين الاول ان وقوع الاعدام بالفاعل محال غير معقول لان الفاعل لابد له من فعل والقادر لابد له من اثر والعدم نفي محض وسلب صرف فالقول بان العدم وقع بالفاعل محال الثاني وهو ان ذلك الفاعل الذي نعدمه اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون قديما لانه ليس لاحد القديمين بان يقدر على اعدام الثاني اولى من العكس ولا جايز ان يكون حادثا لان القديم اقوى وجودا من الحادث فيمتنع كون الحادث قادرا على اعدام القديم انما قلنا انه يستحيل ان يصير معدوما لطريان ضد لوجوه الاول ان المضادة حاصلة بين الضدين واذا كان كذلك كان طريان الضد الحادث مشروطا بانتفا الضد الثاني فلو جعلنا انتفا الضد الثاني معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال الثاني وهو ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس انتفا الباقي لاجل طريان الطاري اولى من اندفاع الطاري لاجل بقا الباقي بل هذا الحادث اولى لان الدفع اسهل من الرفع الثالث وهو ان ذلك الضد لو كان حادثا قديما فحينئذ قد كان الضدان موجودين في الازل وذلك محال وان كان حادثا كان الحادث اضعف وجودا من القديم والاضعف لا يقوي على اعدام الاقوى وانما قلنا انه لا يجوز ان يقال ان ذلك

والالزم عليكم كلما ذكرتموه ٣

وانا بيان فساد كل واحد من هذه الثلاثة ٣

القديم عدم لانتفا شرط لان ذلك الشرط ان كان قديما كان الكلام في كيفية عدمه كالكلام في عدم القديم الاول وان كان حادثا فهو محال لان القديم متقدم في وجوده على الحادث والمتقدم على الشيء يمتنع كونه مشروطا به فثبت بما ذكرنا ان القديم لو عدم بعد وجوده لكان عدمه اما ان يكون لاعدام معدم او لطريان ضد او لانتفا شرط وثبت ان الكل محال فكان القول بعدم القديم محالا

الحجة الثانية وهي التي استنبطها المتكلمين في اثبات ان العدم على القديم محال فنقول هذا القديم ان كان واجب الوجود لذاته كان العدم عليه محالا وان كان ممكن الوجود لذاته كان وجوده لمرجح وذلك المرجح اما ان يكون فاعلا مختارا او علة موجبة والاول باطل لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشيء انما يكون قبل حدوثه او حالة حدوثه والعلم به بديهي واذا كل ما يقع بواسطة القصد والاختيار فهو حادث وكل ما ليس بحادث امتنع وقوعه بايقاع الفاعل المختار ولما بطل هذا القسم ثبت ان القديم لو كان ممكن الوجود لذاته لكان وجوده معللا بموثر موجب بالذات وذلك الموجب ان كان ممكنا عاد التقسيم الاول فيه الى ان كان واجب الوجود لذاته فنقول تاثيره في ايجاد ذلك المعلول القديم ان كان موقوفا على شرط ممكن الوجود عاد التقسيم في كيفية وجود ذلك الشرط وان كان موقوفا على شرط واجب الوجود او ما كان موقوفا على شرط اصلا فحينئذ يلزم وجوب دوام تلك العلة الواجبة لذاتها ودوام شرط التاثير الذي هو موجود واجب الوجود لذاته ودوام ذلك الاثر فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان قديما فهو اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان كل ما كان قديما يكون معلولا لعلة واجبة الوجود لذاتها وثبت ان على كلي التقديرين فانه يكون العدم عليه محالا فثبت بما ذكرنا ان كل ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه

الحجة الثالثة كل ما كان قديما فانه يكون واجب الوجود لذاته وكل ما كان غير واجب الوجود لذاته كان ممكن الوجود لذاته وكل ممكن الوجود لذاته فهو محتاج الى المؤثر ينتج ان ذلك القديم محتاج الى المؤثر الا ان ذلك محال لان القديم ليس له حال عدم ولا حال حدوث البتة بل هو ابدا كان موجودا فلو احتاج الى المؤثر لكان انما احتاج الى المؤثر حال وجوده فيلزم ان يكون ذلك المؤثر مؤثرا فيه حال وجوده فيلزم تحصيل الحاصل وتكوين الكائن وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان كل قديم فهو واجب الوجود لذاته وبيان المقام الثاني وهو ان كل واجب الوجود لذاته فانه لا يقبل العدم هو ان نقول واجب الوجود لذاته هو الذي لا تكون حقيقته قابلة للعدم وما كان كذلك امتنع طريان العدم عليه فثبت بما ذكرنا ان كل قديم فانه واجب الوجود لذاته وثبت ان كل واجب الوجود لذاته فانه يمتنع العدم عليه ينتج ان كل ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه وهذه الحجة لخصناها من المتكلمين واما الطرق اللايقة بالاصول الفلسفية في اثبات كونه تعالى ازليا ابديا ان نقول لو صح العدم عليه بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده لابد وان يكون لسبب اما وجودي واما عدمي وحينئذ يكون وجوده موقوفا على عدم ذلك العدم وما يكون وجوده موقوفا على اعتبار حال الغير كان ممكنا لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف

الوجه الثاني في بيان امتناع هذا المعنى ان حقيقته ما حينئذ ان لم تكن قابلة للعدم البتة فقد حصل المطلوب وان كانت قابلة للعدم فاما ان يكون قبولها للوجود والعدم على سبيل التسوية واما ان يقال ان جانب الوجود به اولى من جانب العدم فان كان الاول لزم افتقاره الى المرجح لما ثبت ان الممكن المتساوي لا يعقل رجحان احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فحينئذ يكون الواجب لذاته واجبا لغيره هذا محال لانا بينا ان الجمع بين اصل الامكان مع حصول الاولوية محال باطل فثبت بما ذكرنا ان واجب الوجود لذاته يجب كونه ازليا ابديا

الوجه الثالث في بيان وجوب كونه ازليا ابديا انه حين كان موجودا اما ان يقال انه كان ممكن الوجود لذاته او كان واجب الوجود لذاته فان قلنا انه كان ممكن الوجود لذاته فكل ممكن الوجود لذاته فانه لا يوجد الا بسبب فالغني عن السبب مفتقر الى السبب هذا خلف وان قلنا انه كان واجب الوجود لذاته فلو فرضنا انه عدم في وقت من الاوقات فحينئذ انتقل من الوجوب الذاتي اما الى الامكان الذاتي او الى الامتناع الذاتي وكل ذلك محال لان على هذا التقدير يكون ذلك الوجوب الذاتي قابلا للتغير وكل ما كان قابلا للتغير فانه لا يكون وجوبا بالذات ينتج ان الوجوب بالذات ليس وجوبا بالذات هذا خلف فثبت بمجموع ما لخصناه ان

واجب

واجب الوجود لذاته يجب ان يكون ازليا ابديا

المسئلة السابعة في استقصاء الكلام في حقيقة الازل والابد اعلم ان هذين اللفظين لفظتان مختصرتان ولاجل اختصارهما لا يتفق العقل على تمام المعنى المقصود من لفظ الازل والابد والعلما ذكروا امثلة كثيرة كاشفة عن حقيقة هذا المعنى فالمثال الاول قالوا لو فرضنا ان داخل الفلك الاعظم كان مملوا من حبات خاورس وفرضنا انه كل الف الف سنة تفنى حبة واحدة من تلك الحبات ثم فرضنا اجتماع هذه الحبات باسرها على كثرتها وامتناع وقوف العقل على جزء من اجزائها ثم قابلنا ذلك المجموع بالنسبة الى الازل كالعدم بالنسبة الى الوجود وذلك لان المجموع وان بلغ في الكثرة الى الحد الذي يعجز العقل عن الاحاطة بالجزء القليل منه الا ان العلم البديهي حاصل بانه انما تولد من ضم المقادير المتناهية بعضها الى بعض مرارا متناهية والمجموع الحاصل من ضم المتناهي الى المتناهي يكون متناهيا فهذا المجموع له اول وله نهاية واما الازل فغير متناهية والمتناهي بالنسبة الى غير المتناهي يكون كالعدم في مقابلة الوجود فهذا المثال يكشف حقيقة الاولية من بعض الوجوه المثال الثاني انه لو توهم حساب الهند ترتيبا عجيبا فان الواحد في المرتبة الاولى واحد وفي الثانية عشرة وفي الثالثة مائة وفي الرابعة الف وفي الخامسة عشرة الاف وفي السادسة مائة الف وفي السابعة الف الف اذا عرفت هذا فنقول لنفرض بحسب كل راس ابرة من مجموع الفلك الاعظم حصل عالم مثل هذا العالم الجسماني المشتمل على الافلاك التسعة والعناصر الاربعة ثم فرضنا ان هذه العوالم امتدت امتدادا بحيث صارت في البحر عقدا رشح النوم ثم مليت تلك السطوح من مراتب الاعداد برقوم الهند ثم وضعت المقابلة بين مجموع تلك الحسابات وبين حقيقة الازل كان ذلك المجموع في مقابلة حقيقة الازل كالعدم في مقابلة الوجود بالبيان الذي لخصناه في المثال الاول فظهر بهذين المثالين ان حقيقة الازل والابد لا قدرة للعقول البشرية على الوقوف عليهما ثم نقول هذه الحسابات التي ذكرناها انما مقادير متناهية والعقول البشرية لا سبيل لها الى الوقوف على ذرة من ذراتها فاذا كان المقادير المتناهية كذلك فما ظنك بما لا نهاية له فثبت ان العقول عاجزة عن الوصول الى اوايل هذه المعاني فضلا عن الانتها الى اواخرها وغاياتها اذا وقفت على حقيقة الازل والابد من الاعتبارات المذكورة فنقول ههنا مباحث لابد من الوقوف عليها

الاول قالوا القديم الله تعالى على هذا اليوم اما ان يكون بمدة متناهية او بمدة غير متناهية فان كان الاول لزم كون الله حادثا وهو محال وان كان الثاني لزم ان يقال انه قد انقضى قبل هذا اليوم مدة غير متناهية لكن انقضا مدة غير متناهية محال فكان حصول هذا اليوم موقوفا على شرط محال والموقوف على المحال محال فكان يجب ان يكون حصول هذا اليوم محالا وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الذي انقضى قبله كان متناهيا لا غير

الثاني ان الازل والابد يتقابلان تقابل المتناقضين وكل امرين هذا شانهما فلابد وان يتميز احدهما عن الاخر فيجب ان يكون اخر الازل متصلا باول الابد الا ان هذا محال لان كل فرض كونه اخر الازل والابد فان اخر الازل واول الابد كان موجودا ابدا لان الوقت الذي يكون متقدما على ذلك الوقت بعشرة الاف سنة يكون خارجا عن الازل وداخلا في الابد وعلى هذا التقدير فيمتنع تمييز الابد عن الازل وقد فرضناه متميزا عنه هذا خلف

الثالث اذا قلنا ان الله موجود في الازل وسيكون موجودا في الابد فقولنا كان يفيد انه كان موجودا ثم انقضى الان وما بقي وقولنا يكون يفيد انه سيكون موجودا في الابد وهو الان غير حاصل فاذا كل ما يصدق عليه انه كان وسيكون ففيه احوال متغيرة متجددة وذات الله تعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه انه كان في الازل وسيكون في الابد وانه كان الان وكل ما كذبت عليه هذه الالفاظ الثلاث فانه يمتنع كونه موجودا هذا خلف واعلم ان مباحث الازل والابد ذكرناها على الاستقصا في الكتاب المشتمل على البحث عن حقيقة المكان والزمان ويكفي هذا القدر ههنا في الكتاب الاول من علم الالهي

الكتاب الثاني في التنبيه على دلايل التوحيد والتنزيه اعلم انا اذا قلنا الله سبحانه واحد فله تفسيران احدهما ان ذاته ليست مركبة من الاجزا والابعاض وذلك لا يتم الا ببيان انه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة والثاني بيان انه سبحانه منزه عن الضد والند فلهذا السبب رتبنا هذا الكتاب على قسمين

القسم الاول في بيان كونه تعالى منزها عن الحيز والجهة وفيه فصول

الفصل الاول في بيان ان اثبات موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ليس بممتنع الوجود
في بديهة العقل اعلم ان كثيرا من الناس يزعمون ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما
ساريا في الاخر او مباينا عنه في جهة من جهات العالم وزعموا ان اثبات موجود لا يكون حالا في هذا
العالم الجسماني ولا مباينا عنه بحسب شي من الجهات ممتنع الوجود ثم زعموا ان العلم بهذا الامتناع
علم بديهي ضروري غني عن الحجة والدليل واما الجمهور الاعظم من العقلا فانهم اتفقوا على اثبات
موجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وليس في العالم ولا في خارج العالم ليس معلوم الامتناع في بديهة
العقل بل الامر في اثباته ونفيه موقوف على الدليل فان دل الدليل على اثباته وجب القضاء به والا وجب
التوقف في اثباته ونفيه وهذا القول هو الذي نذهب اليه ونقول به والذي يدل على ان الامر
كذلك وجوه الحجة الاولى ان نقول لو كانت هذه القضية بديهية لامتنع وقوع الاختلاف
فيها بين العقلا لكن الاختلاف واقع فيها فوجب ان لا يكون بديهيا بيان الملازمة ان الجمع العظيم من
العقلا لا يجوز اطباقهم على انكار الضروريات وبيان ان هذا الاختلاف واقع هو ان الفلاسفة
اتفقوا على اثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا حالة في المتحيز مثل العقول والنفوس والهيولي واتفقوا
على ان الشي الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا فهو موجود وليس بجسم ولا جسماني ولم يقل احد من
العقلا انهم في هذا القول منكرون للبديهيات بل نقول ان جمهور اكابر المسلمين اختاروا هذا المذهب
مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ومثل ابي سهل محمد بن النعمان من الرافضة ومثل ابي القاسم الراغب
وابي حامد الغزالي من اهل السنة والجماعة وايضا فاكثر العقلا من ارباب الملل والنحل المختلفة اطبقوا
على تنزيه الله تعالى عن كونه متحيزا او عن كونه حالا في المتحيز وعن كونه داخلا في العالم وخارجا عنه فثبت
بما ذكرنا ان هذه القضية لو كانت بديهية لامتنع وقوع الاختلاف فيها وثبت ان الاختلاف واقع فيها
بل الاكثرون ينكرون تلك القضية ويقطعون بفسادها فلزم القطع بانها ليست من البديهيات الحجة
الثانية ان صريح العقل شاهد بان التقسيم الصحيح ان يقال الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا
يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز ولو قلنا الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز واقتصرنا على هذا
القدر فان بداية العقول قاطعة بان هذا التقسيم غير تام بل لا بد وان يضم اليه القسم الثالث وهو
الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز حتى يتم ذلك التقسيم ولو ان قايلا قال هب ان هذا القسم معتبر بحسب
التقسيم الا انه معلوم الامتناع بالبديهة فنقول ليس الامر كذلك لانا اذا عرضنا على بديهة العقل
قولنا ان هذا القسم ممتنع الوجود وعرضنا ايضا على البديهة ان الواحد نصف الاثنين فانا نجد البديهة
جازمة بكذب هذه الثانية وغير جازمة بالاولى ومن انكر التفاوت بين الصورتين كان مكابرا في
اجلى البديهيات واقواها فثبت بما ذكرنا ان اثبات موجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ليس من البديهيات
البتة الحجة الثالثة انا نعلم بالضرورة ان اشخاص الناس مشتركة في المعنى المفهوم من قولنا انسان
ومختلفة بتعيناتها وخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به المخالفة وهذا يدل على ان الانسان
من حيث هو انسان مفهوم مجرد عن الشكل المعين والحيز المعين فثبت ان الانسان من حيث هو انسان
مفهوم مجرد غني وقد اخرج التفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد واذا كان الامر كذلك فكيف
يستبعد في العقل ان يكون خالق المحسوسات منزها عن لواحق الحس وعلايق الخيال فان قيل هذا
مغالطة وذلك لان القدر المشترك بين اشخاص الناس ليس له وجود خارج الذهن بل الموجود في
الخارج هو الذوات المعينة والاشخاص المتباينة فاما القدر المشترك فلا وجود له الا في الذهن
والنزاع انما وقع في انه هل يوجد في الاعيان موجود مجرد عن الوضع والحيز فاين احد البابين من
الاخر فثبت ان هذا الكلام مغالطة محضة الجواب عنه من وجهين الاول انه
ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية هو مجرد المفهوم من لفظ الانسان
فنقول هذا المفهوم اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما محضا والثاني باطل لان
المفهوم من كون الانسان انسانا جزء من ماهية هذا الانسان والعدم المحض يمتنع ان يكون جزءا
من ماهية الموجود فثبت انه موجود فاما ان يكون موجودا في الاعيان واما ان لا يكون والثاني
باطل لان الانسان المعين موجود في الاعيان وما كان موجودا في الاعيان كان جزء ماهيته ايضا

موجود في الاعيان لان بديهة العقل شاهدة بان المركب لا يوجد الا عند وجود جميع اجزائه فلما كان
المفهوم من الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان وثبت ان هذا الانسان موجود في الاعيان لزم
ان يكون الانسان من حيث هو انسان موجود في الاعيان لكن الانسان من حيث هو انسان مغاير
لمعنى الوضع والحيز فثبت ان الانسان من حيث هو هو مع قطع النظر عن لواحقه وعوارضه مجرد
عن الوضع والحيز هذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذا الكلام مع ان البحث باق فيه فان لقايل
ان يقول هذا الكلام يفيد ان الانسان من حيث هو انسان مغاير لمعنى الوضع والحيز ولا يفيد ان
المفهوم من الانسان ينفك عن هذه المعاني والمطلوب اثبات موجود ينفك حقيقته في الوجود الخارجي
من هذه المفهومات وما ذكرتموه لا يدل عليه الوجه الثاني في الجواب ان نقول هب ان هذا المفهوم
المجرد لا وجود له الا في الذهن الا ان هذا يدل على ان صريح العقل لا يستبعد تصور امر مجرد عن الوضع
والحيز ونحن لا نطلب في هذا المقام الا هذا القدر فاما الجزم بان هذا الشي موجود او ليس بموجود
فذاك موقوف على الدليل المنفصل ولقايل ان يقول ان العقل اذا فهم معنى الانسانية فانه يحكم بان
هذا المعنى اذا وجد في الاعيان فانه لا ينفك عن الوضع والحيز والمقصود من هذا البحث ان العقل هل يجوز
اثبات موجود في الاعيان بشرط كونه مجردا عن الوضع والحيز وهذا الكلام لا يفيد هذا المطلوب فثبت ان
هذا الدليل ليس بقوي في افادة المطلوب والشيخ الرئيس ابو علي ذكره في الاشارات وعول عليه في هذا
الباب الا ان البحث فيه ما ذكرناه الحجة الرابعة ان الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية
في مسئلة معضلة فانه يقول في نفسه حكمت بكذا واعترفت بكذا فهو حال ما يقول في نفسه اني عقلت
كذا وحكمت بكذا لا بد وان يكون عارفا بنفسه اذ لو لم يعرف نفسه لامتنع منه ان يحكم على نفسه بانه حكم بكذا
او عرف كذا ثم انا نعلم بالضرورة انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن معنى الشكل والوضع والحيز
والمقدار فضلا عن ان يعلم كون ذاته في حيز وموصوفة بشكل ومقدار فثبت ان العلم بالشي الموجود في
الاعيان قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشكله ومقداره وذلك يفيد القطع بان الشي المجرد عن هذه
الاشيا يصح ان يكون معقولا الحجة الخامسة ان نقول ان خصومنا في هذا الباب اما
الكرامية واما الحنابلة اما الكرامية فانا اذا قلنا لهم لو كان الله تعالى مشارا اليه بالحس لكان ذلك
الشي اما ان يكون منقسما فيكون مركبا مؤلفا من الابعاض والاجزا واما ان يكون غير منقسم فيكون في الصغر
والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزى وانتم لا تقولون به فعند هذا الكلام
قالت الكرامية انه واحد منزه عن التركيب والتبعيض ومع ذلك فانه ليس بصغير ولا حقير ومعلوم
ان هذا الذي ذكروه مما لا يقبله الحس والخيال البتة بل لا يقبله العقل البتة لان المشار اليه بحسب
الحس ان حصل له امتداد في الجهات والاقطار كان احد جانبيه مغايرا للثاني وذلك يوجب الانقسام
وان لم يحصل له امتداد في شي من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت ولا في
القدام ولا في الخلف كان نقطة غير منقسمة وكان في غاية الصغر والحقارة واذا لم يبعد عندهم التزام كونه
تعالى غير قابل القسمة مع القول بكونه عظيما غير متناه فكيف حكموا بان القول بكونه تعالى ليس بمتحيز ولا
حال في المتحيز مدفوع في بديهة العقل فثبت ان الذاهب الى هذا القول متعنت فيحكم على ما كان بديهي
البطلان بالصحة ويحكم على غير البديهي بكونه بديهيا واما الحنابلة الذين التزموا الاجزا والابعاض
فهم ايضا معترفون بان ذاته تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات فانه تعالى لا يساوي هذه
الذوات في قبول الاجتماع والافتراق وفي الصحة والمرض وفي الحياة والموت والصلابة واللين
والاستيناس بالغير والتوحش بسبب الوحدة ثم معترفون بان هذه الاشيا ممتنعة الثبوت في حق الله
تعالى فانا اذا قلنا لهم لو وصل شي الى ذاته فهل يمكنه ان يغوص فيه او لا يمكنه فان امكنه كانت ذاته
بمنزلة الما والهوا فتتمزق وتتفرق تلك الذات وان تعذر عليه ذلك كانت ذاته بمنزلة الحجر
الصلب وايضا الحي الذي ياكل ولا يشرب ولا يطيب قلبه بسبب الاستيناس بالغير ولا تستوحش
نفسه بسبب التفرد عن معقول فاذا قيل للحنابلة هذه الكلمات قالوا انه تعالى بخلاف خلقه
فلا يجوز ان يقاس حاله بحال غيره اذا ثبت هذا فنقول انهم قد اعترفوا في هذا المقام بان
حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنهم ان يحكموا بان حكم

الوهم والخيال في ان كل موجود اما ان يكون متحيزا واما ان يكون حالا في المتحيز يجب ان يكون
مقبولا وحاصل الكلام ان هذا الوهم والخيال في حق الله تعالى ان كان مقبولا وجب ان يقبل
على الاطلاق وذلك باطل بالاتفاق وان لم يكن مقبولا وجب ان لا يلتفت اليه فاما قبوله في
بعض المواضع ورده في سايرها فهو تحكم باطل الحجة السادسة انه نقول ان معرفة الله تعالى
وصفاته اقرب الى العقل من معرفة ذات الله ثم ان المشبهة وافقوا على ان معرفة افعال الله ومعرفة
صفاته على خلاف حكم الحس والخيال اما تقرير هذا المعنى في افعال الله فذلك من وجوه الاول
ان الذي رايناه وشاهدناه فاما حدوث الذوات والاجسام فهذا شي ما شاهدناه وما عرفناه (البتة)
الثاني انا لا نعقل حدوث شي الا من مادة مخصوصة ولا في زمان مخصوص فان تكون الخاتم
والسوار من غير شي يصاغ ذلك الخاتم والسوار منه غير مفهوم ولا محسوس وايضا فيكون حدوث
الخاتم والسوار من غير زمان ووقت غير ثم ان ارباب الملل والاديان اقروا بذلك واعترفوا به
مع انه غير موهوم ولا محسوس الثالث انا لا نعقل فاعلا يفعل شيا لم يكن فاعلا الا لاجل
تغير حال ودواعيه لصفته ثم ان ارباب الملل اعترفوا بانه خالق للعالم من غير تغير شي في صفاته
ولا تبدل في احواله الرابع انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا الا لجلب منفعة او لدفع مضرة ثم
انا اعترفنا بانه تعالى خلق هذا العالم من غير شي من هذه الاحوال فثبت ان الوهم والخيال
معزولان في معرفة افعال الله واما تقرير هذا العجز في الصفات فكذلك من وجوه الاول
انا لا نعقل ذاتا يكون عالما بالمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة فانا اذا اختبرنا
انفسنا وجدنا انها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة استحضار
معلوم آخر ثم انا مع ذلك نعتقد بانه تعالى عالم بجميع المعلومات على التفصيل من غير ان
يحصل في ذلك العلم اشتباه والتباس وكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات امرا على خلاف
مقتضى الوهم والخيال الثاني ان كل من فعل فعلا فلا بد له من الالة والاداة وان الافعال
الشاقة تكون سببا للكلال واللغوب والتعب ثم انا نعتقد انه تعالى مدبر من تحت العرش الى ما
تحت الثرى مع انه منزه عن المشقة والتعب الثالث انا نعتقد انه تعالى يسمع اصوات الخلق
من العرش الى ما تحت الثرى ويرى الصغير والكبير فوق الحجاب السموات العلى وتحت الارض السفلى
ومعلوم ان الوهم والخيال لا يتصوران هذه الاحوال فثبت بما ذكرنا ان الوهم والخيال قاصران
عن معرفة افعال الله تعالى وصفاته ومع ذلك فانا نثبت افعال الله تعالى وصفاته على مخالفة الوهم
والخيال ومن المعلوم بالبديهة ان معرفة كنه الذات اعلى واجل واغمض من معرفة الافعال
والصفات فلما عزلنا الوهم والخيال في المقام الاقرب الاظهر فلان نعزلهما في المقام الاغمض
الاصعب كان اولى الحجة السابعة ان العقول والافهام اضطربت في معرفة جوهر النفس
الانسانية انا بينا في اول هذا الكتاب انها اظهر المعلومات واقربها الى العقل والعلم والفهم
ولما عجز النفس عن معرفة نفسها فلان تعجز عن معرفة خالق الكل مع انه لا نزاع في كونه مخالفا لجميع
المخلوقات بالحقيقة والماهية كان اولى بل نقول الانسان حال ما يكون يقظان فانه لا يمكنه
الوقوف على شي من احوال عالم الغيب فاذا نام وزال العقل واستولت الغفلة على جسده قدر على
الاتصال بعالم الغيب والاستفادة من تلك الاسرار وذلك على خلاف الوهم والخيال لان
الانسان حال اليقظة اكمل منه حال النوم فلما عجز عن معرفة الغيب حال كماله فلان يعجز عنها حال كلاله
في الغفلة والنقصان كان اولى فعلمنا ان حكم الوهم والخيال قد يكذب فيكون باطلا مردودا
الحجة الثامنة انا نبصر الاشيا الا ان القوة الباصرة لا تبصر نفسها فكذلك القوة الخيالية
تتخيل الاشيا الا ان هذه القوة لا يمكنها ان تتخيل نفسها بوجود القوة الباصرة والقوة الخيالية تدل
على انه لا يجب ان يكون كل شي محسوسا متخيلا الحجة التاسعة ان نقول المكان والزمان
فيفتقر هاهنا الى بيان امرين الاول ان الزمان والمكان موجود فنقول اما المكان
فالمراد منه الفضا والخلا الذي يحصل الجسم فيه والدليل عليه انا اذا فرضنا ان الجبل انقلع من
موضعه وانتقل بكليته الى جانب اخر فان المنتقل هو الجبل اما تلك الجهة التي كان الجبل حاصلا

فيها

فيها فانها لم تنتقل البتة والعلم به ضروري واذا ثبت هذا فنقول تلك الجهة موجودة من
الموجودات والدليل عليه ان تلك الجهة مغايرة لما سواها من الجهات بالعدد وبالاشارة
الحسية وذلك فانا نقول ان هذا الجبل انتقل من تلك الجهة الى جهة اخرى ولولا ان الجهة
الاولى مغايرة للجهة الثانية لكان انتقال الجبل من احدهما الى الاخرى محالا والذي يقوله
المتكلمون ان الجهة والحيز لا وجود لها في انفسها وانما هي امور يفرضها العقل ويقدرها الوهم فهو
كلام باطل وذلك لان هذا الانتقال حاصل في نفس الامر سوا وجد العقل والذهن او لم يوجد
واذا كان كذلك وجب ان تكون الجهة موجودة في نفسها سوا وجد الذهن او لم يوجد فثبت ان
الخلا والفضا موجود وظاهر انه ليس مكانا اخر والا لزم التسلسل فقد حصل في الوجود موجود
ليس حاصلا في المكان والحيز واما الزمان فهو ايضا موجود والدليل عليه هو انا نقسمه
الى السنين ونقسم السنين الى الشهور ونقسم الشهور الى الايام ونقسم اليوم الى الساعات ونحكم بان
الساعة الواحدة اول قدر من اليوم الذي هو اول من الشهر الذي هو اول من السنة والعدم المحض
والنفي الصرف يمتنع كونه قابلا للتقسيم الى الاجزا ويمتنع وصفه بكونه اقل من الاخر واكثر منه فثبت
انه شي موجود وذلك الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز ويمتنع
كونه متحيزا والا لكان شي يكون اقرب الى ذلك المتحيز كان اقرب الى الزمان وكل ما هو ابعد عن ذلك
المتحيز كان ابعد من الزمان ومعلوم بالضرورة ان ذلك باطل لان الاشيا الموجودة في هذا
اليوم اكمل من بعض والعلم به ضروري وبهذا الطريق ثبت ايضا انه يمتنع ان يكون عرضا حالا في المتحيز
واذا بطل هذان القسمان ثبت ان الزمان والمدة موجود من الموجودات مع انه غير متحيز ولا حالا في
المتحيز وذلك هو المطلوب واعلم انك اذا تاملت ما لخصناه في مسئلة الخلا والمدة في
هذا الكتاب ووقفت على مذاهب الناس فيها علمت ان جمهور القول باثبات الخلا وعلى ان الحق هو
ان المدة ليس بمتحيز ولا بحركة ولكنه موجود مجرد عرفت قطعا ان القول باثبات موجود مجرد عن
الجسمية امر واجب الاعتراف به وهذا الوجه اقوى الوجوه المذكورة في هذا الباب الحجة
العاشرة ان المجسم يقول كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر سريان العرض في
الجسم او يكون مباينا عنه بجهة من الجهات فاما اثبات موجودين لا يكون احدهما ساريا في الاخر
ولا يكون مباينا عنه بجهة من الجهات فهذا مما لا يقبله العقل واما الدهري فانه يقول كل
موجودين فلا بد وان يوجدا معا واما ان يوجد احدهما قبل الاخر والذي يكون قبل الاخر فاما ان
لا يوجد بينهما فاصلة مدة متناهية او فاصلة مدة غير متناهية اذا ثبت هذا التقسيم فنقول
الباري والعالم ان وجدا معا لزم ان يكونا قديمين معا او محدثين معا فاما القول بقدم الله وحدوث
العالم على هذا التقدير فهو غير معقول واما القول بكون العالم محدثا مع ان الله تقدمه او تقدمه
بمدة غير متناهية فهذا يقتضي حدوث ذات الله واما القول بكون العالم محدثا مع ان الله تقدمه
بمدة غير متناهية فهذا يقتضي قدم المدة والزمان واما فرض كونه متقدما على العالم لا على احد
هذه الاقسام فذلك مما لا يقبله العقل فالحاصل ان المجسم لا يمكنه ان يعتقد كونه تعالى مباينا للعالم
الا بالحيز والجهة والدهري لا يعقل كونه تعالى متقدما على العالم الا بالمدة والزمان ثم المجسم معترف
بان الذي يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال وانه في نفسه كاذب فصار كل واحد منهما معارضا
(ليس بحق والدهري معترف بان الذي يقوله المجسم من عمل الوهم والخيال وانه في نفسه كاذب)
بقول الاخر ويظهر منه بطلان كلا القولين وان الحق انه تعالى مباين للعالم لا بسبب الحيز
والجهة وانه تعالى سابق على العالم لا بسبب المدة والزمان بل نقول ان الجهة المعينة مباينة
لساير الجهات لا بسبب الحيز والجهة والزمان المعين مباين لساير الازمنة لا بسبب المدة والزمان
فان الزمان غير حاصل في زمان اخر واذا كان الامر كذلك في الجهة والمدة فان يكون خالق الجهة
والمدة منزها عن المباينة بالمكان والجهة ومنزها عن السبق على العالم بالزمان والمدة كان
اولى ولهذا قال الامام علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الذي اين الاين لا يقال له اين والذي
كيف الكيف لا يقال له كيف ونقل عن الفيلسوف ارسطاطاليس انه كتب في اول كتابه في
الالهيات من اراد الشروع في المعارف الالهية فليحدث لنفسه فطرة اخرى ومراده ان الانسان

لوعين احكام الوهم والخيال والمباحث الالهية لايوافقها احكام الاوهام والخيالات فلهذا السبب
وجب على هذا الطالب استعداد فطرة اخرى فهذا جملة الكلام في بيان ان ادعاء البديهة في
نفي موجود لا يكون موجودا داخل العالم ولا خارجه قول باطل اما القايلون بان هذه المقدمة
بديهية فقد يذكرون في تقريرها عبارات مختلفة فالعبارة الاولى قالوا انه تعالى لو خلق
العالم في ذاته او خارج ذاته اولا في ذاته ولا خارج ذاته والاول باطل والا لزم ان يكون
ذاته محلا لهذه الاجسام المستقذرة والثاني يوجب القول بانه تعالى مباين للعالم بالحيز
والجهة واما الثالث وهو انه تعالى خلق هذا العالم لا في ذاته ولا خارج ذاته فهذا قول
لا يقبله العقل البتة فكان باطلا العبارة الثانية قالوا الموجودان لا يعقلان الا ان
يكون احدهما ساريا في الاخر مثل العرض والجوهر او مباينا عنه في جهة من الجهات الست مثل
الجوهرين والجسمين فاما القسم الثالث وهو ان لا يكون احدهما ساريا في الاخر ولا مباينا
عنه بشيء من الجهات فهذا مما لا يقبله العقل العبارة الثالثة قالوا ان صريح العقل حاكم
بان الشيء اذا لم يكن حاصلا في هذه الجهة البتة ولم يكن حاصلا في شيء من الجهات الست المحيطة
بنا كان هذا نفيا لوجوده وحكما بكونه عدما محضا وسلبا صرفا الا ترى انا اذا قلنا ان
فلانا لم يوجد في الدار ولم يوجد خارج الدار كان هذا نفيا لوجوده واذا كان لا طريق الى
تقرير النفي المحض والسلب الصرف الا هذا ثبت انا لو نفينا كونه تعالى على احد هذه الوجوه
فانه يلزم منه نفي وجوده فهذا جملة كلمات الخصوم في تقرير ان هذه المقدمة بديهية واعلم
انه ان كان المقصود من هذه الكلمات ادعاء ان اثبات موجود لا داخل العالم ولا في خارج العالم
قول معلوم الفساد بالضرورة والبديهة ونحن قد بينا بالوجوه العشرة الكاملة ان ادعاء
البديهة هاهنا فاسد باطل وان كان المقصود منها ذكر الدليل على وجود الله تعالى في الجملة
فنقول هذا باطل لان بتقدير ان يكون الحق هو ان الله تعالى غير مختص بالحيز والجهة اصلا
فهل يصح على هذا التقدير ان يقال انه تعالى خلق العالم في ذاته او خارج ذاته لا اظن ان العاقل يحكم
بصحة هذا التقسيم على تقدير سبق الاعتقاد بانه غير مختص بالحيز والجهة اصلا لان على هذا التقدير
يكون الحق هو انه تعالى خلق العالم لا في ذاته ولا مباينا عن ذاته بالحيز والجهة فثبت ان قولهم
تعالى خلق العالم في ذاته او خارج ذاته انما يظهر كونه حقا بتقدير ان يثبت انه يجب كونه تعالى
مختصا بالحيز والجهة فلو اثبتنا صحة هذه المقدمة بالبناء على تلك المقدمة لزم توقيف الدليل على
المدلول وتوقيف المدلول على الدليل وانه يوجب الدور الباطل فثبت انه ان كان مقصودكم من تلك
الكلمات مجرد ادعاء البديهة فهو باطل قطعا لان الشيء المختلف فيه بين العقلاء لا يدعيا وجدانيا كيف
يمكن ادعاء البديهة فيه لا سيما وجمهور العقلاء المحققين مصرون على فساده وان كان مقصوده منه
ذكر الدليل فهو يوجب الدور لاجل ان هذه المقدمة لا يمكن تصحيحها الا بعد اثبات هذا المطلوب
فلو حاولنا اثبات هذا المطلوب بتلك المقدمة لزم الدور فهذا الكلام واف بالكشف عن حقيقة
الحال في هذه المباحث اما الشيخ ابو علي بن سينا فانه سلم ان الجزم بهذه المقدمة حاصل الا انه
زعم ان الجازم بها هو الوهم لا العقل وزعم ان حكم الوهم في غير المحسوسات غير موثوق به
ولقايل ان يقول اما ان تقولوا ان الجزم الحاصل في هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل
في ساير البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واما
ان تنكروا هذه المساواة فان ذهبتم الى القسم الاول اذا كان قوة الجزم في الصورتين على التساوي
فالعلم بكون احدهما حقة والاخرى باطلة اما ان يكون علما ضروريا او نظريا فان كان العلم
الضروري بالفرق بينهما حاصلا كان ذلك مانعا من حصول الجزم القوي بكل واحد منهما وان
كان الفرق لا يعرف الا بالنظر والدليل فحينئذ يصير صحة البديهيات موقوفة على البديهيات فيلزم
الدور وهو باطل واما ان ذهبتم الى القسم الثاني وهو ان الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة
مثل جزم العقل بالبديهيات فحينئذ تخرج هذه القضية من ان تكون مجزوما بها ابتداء وذلك
يوجب سقوطها بالكلية **الفصل الثاني** في بيان انه لا يجب ان

يكون لكل موجود نظير وشبيه وانه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء والذي
يدل على صحة قولنا وجوه **الحجة الاولى** ان بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود
موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفا في تلك الخصوصية واذا لم يكن هذا
ممتنعا في البديهة علمنا انه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء **الحجة الثانية** وهو
ان وجود الشيء اما ان يتوقف على وجود مثله او لا يتوقف والاول باطل لانهما لما كانا مثلين لزم
استواؤهما في جميع اللوازم فلو توقف وجود هذا على وجود مثله لزم ان يتوقف وجود الثاني
على وجود الاول فيلزم ان يتوقف وجود كل واحد منهما على وجود نفسه وذلك محال في البديهة
الحجة الثالثة تعين كل شيء من حيث انه هو هو مغاير لاصل الماهية المشترك فيها بين
تلك الاشخاص ثم نقول ان تعين هذا الشيء المعين ممتنع الحصول في غيره فعلمنا
ان عدم النظير والمساوي لا يدل على عدم الشيء فظهر بهذا فساد قول من يقول انه لا يمكننا ان
نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا الا اذا وجدنا له نظيرا فان عندنا
الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله تعالى وقد بينا انه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم
ذلك الشيء فثبت ان هذا الكلام ساقط بالكلية **الفصل الثالث** في اقامة
الدلايل على انه تعالى ممتنع ان يكون جسما لاهل العالم في هذا الباب قولان فالجمهور الاعظم
منهم اتفقوا على تنزيهه من الجسمية والحصول في الحيز وقال الباقون انه متحيز وحاصل
في الحيز وهؤلاء هم المجسمة ثم القايلون بانه جسم اختلفوا في اشياء الاول انهم
في الصورة على قولين منهم من قال انه على صورة الانسان ومنهم من لا يقول به اما الاول
فالمنقول عن مشبهة المسلمين انه تعالى على صورة انسان شاب والمنقول عن مشبهة اليهود
انه على صورة انسان شيخ واما الذين يقولون انه ليس على صورة الانسان فهم يقولون انه على صورة
نور عظيم وذكر ابو معشر المنجم ان سبب اقدام الناس على عبادة الاوثان ان الناس في
الدهر الاقدم كانوا على مذهب المجسمة وكانوا يعتقدون ان اله العالم نور عظيم وان الملائكة انوار الا
انهم اصغر جثة من النور الاول فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا هو اكبر الاوثان على صورة الاله
واوثانا اخرى اصغر من ذلك الوثن على صور مختلفة وهي صور الملائكة واشتغلوا بعبادتها على
اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة فثبت ان دين عبدة الاصنام كالفرع على قول المشبهة
والموضع الثاني من مواضع الاختلافات ان المجسمة اختلفوا في انه هل يصح عليه الذهاب والمجيء
والحركة والسكون فاباه بعض الكرامية واثبته قوم منهم وجمهور الحنابلة يثبتونه والموضع
الثالث القايلون بانه نور ينكرون الاعضاء والجوارح مثل اليد والراس والرجل واكثر الحنابلة
يثبتون مثل هذه الاعضاء والجوارح الموضع الرابع اتفق القايلون بالجسمية والحيز انه
في جهة فوق ثم ان هذا المذهب يحتمل وجوها ثلاثة اما ان يكون ملاقيا للعرش او مباينا
للعرش ببعد متناه او مباينا عنه ببعد غير متناه وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام
ذاهب الموضع الخامس ان القايلين بالجسمية والحيز اتفقوا على انه متناه من جهة التحت فاما
في ساير الجهات الخمس فقد اختلفوا فمنهم من قال انه متناه من كل الجهات ومنهم من قال انه
متناه من جهة التحت وغير متناه من ساير الجوانب ومنهم من قال انه غير متناه من جهة
الفوق وغير متناه من ساير الجهات الموضع السادس انه تعالى حاصل في ذلك الحيز
المعين لذاته او لاجل معنى قايم به يقتضي حصوله في الجهة المعينة وهو مثل اختلافهم في انه تعالى
عالم لذاته او عالم بالعلم فهذا هو التنبيه على مواضع الخلاف والوفاق الموضع السابع
ان العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام حالة في جميع اجزاء ذلك الجسم بالسوية او يكون
لكل واحد من هذه الصفات جزء معين من ذلك الجسم يكون ذلك الجزء محلا لتلك الصفة بعينها
وذهب الى كل واحد من هذين القولين ذاهب والذي يدل على انه تعالى منزه عن
الجسمية والجسمية وجوه **الحجة الاولى** لا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن الوجود
لذاته وكل متحيز فانه ممكن الوجود لذاته ينتج فلا شيء من واجب الوجود لذاته بمتحيز انما

قلنا ان كل متحيز مركب لوجوه الاول ان كل متحيز فان يمينه مغاير ليساره وكل ما كان
كذلك فهو مركب ينتج ان كل متحيز مركب وتمام القول فيه معروف بالدلايل المذكورة في نفي الجوهر
الفرد الثاني قالت الفلاسفة كل جسم فهو مركب من الهيولي والصورة الثالث كل متحيز
فانه يشارك ساير المتحيزات في كونه متحيزا ويخالفها بتعينه وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فوجب ان يكون كل من ذلك افراد المتحيزات مركبا من عموم التحيز الذي به المشاركة
ومن ذلك التعين الذي به المخالفة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان كل متحيز مركب اما
بيان ان كل مركب ممكن فلان كل مركب مفتقر الى جزوه وجزوه غيره وكل مركب فانه مفتقر
الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته ينتج ان كل مركب ممكن لذاته فقد بان ان
كل جسم مركب ينتج ان كل جسم ممكن لذاته فثبت انه لا شي من واجب الوجود بممكن لذاته
وثبت ان كل جسم ممكن لذاته ينتج انه لا شي من واجب الوجود لذاته بجسم وهو المطلوب
الحجة الثانية لو كان متحيزا لكان مثلا لساير المتحيزات في كونه متحيزا ثم بعد هذا
لا يخلو اما ان يقال انه يخالف ساير الاجسام في شي من مقومات ماهيته واما ان لا
يكون كذلك والاول باطل فبقي الثاني وانما قلنا ان الاول باطل لانه اذا كان مساويا لساير
المتحيزات في كونه متحيزا وخالفها في شي من مقومات تلك الماهية وما به المشاركة غير
ما به المخالفة فكان عموم كونه متحيزا مغايرا لتلك الخصوصية التي بها وقعت المخالفة اذا
ثبت هذا فنقول هذان الامران اما ان يكون كل واحد منهما صفة الاخر واما ان
لا يكون صفة الاخر واما ان يكون ما به المخالفة موصوفا والتحيز الذي به المشاركة صفة
واما ان يكون بالعكس منه وهو ان يكون التحيز موصوفا وما به المخالفة يكون صفة والاقسام
الثلاثة الاول باطلة فبقي الرابع وذلك يفيد القول بان الاجسام متماثلة في تمام الماهية
وانما قلنا ان القسم الاول باطل لان ذلك يقتضي ان يكون كل واحد منهما ذاتا مستقلة بنفسها
ومع ذلك فتكون صفة مفتقرة الى غيرها وذلك باطل وانما قلنا ان القسم الثاني باطل لان
على هذا التقدير يكون كل واحد منهما ذاتا مستقلة بنفسها ولا يكون لواحد منها تعلق بالاخر
وكلامنا ليس في الذات الواحدة وانما قلنا ان القسم الثالث باطل لانا اذا فرضنا ان ما به
المخالفة هو الذات وما به المشاركة وهو التحيز هو الصفة فنقول ان الذي به المخالفة
ان يكون مختصا بالحيز والجهة واما ان لا يكون فان كان الاول فهو جسم ومتحيز فيلزم ان يكون
جزء ماهية الجسم جسما وهو محال وان كان الثاني امتنع حصول التحيز فيه لان ذلك الشي لا حصول
له في شي من الاحياز والمتحيز واجب الحصول في الحيز وحصول ما يكون واجب الحصول في الحيز في
شي يكون ممتنع الحصول في الحيز من محالات العقول فثبت بما ذكرنا فساد الاقسام الثلاثة
فلم يبق الا الرابع وهو ان يكون ما به المشاركة وهو التحيز وما به المخالفة صفة فاذا كان المفهوم
من المتحيز شيا واحدا فحينئذ تكون المتحيزات متماثلة في تمام الماهية والذات فثبت بما ذكرنا
انه لو كان متحيزا لكان مثلا لساير المتحيزات في تمام الماهية والذات وانما قلنا ان ذلك محال لوجوه
الاول ان المتماثلات في تمام الماهية يجب استواها في اللوازم والتوابع فاما ان تكون جميع
الاقسام غنية عن الفاعل واما ان يكون جميعها محتاجا الى الفاعل والاول باطل لانا دللنا على ان
العالم محدث محتاج الى الفاعل فتعين الثاني فثبت ان كل متحيز فانه محتاج الى الفاعل فخالق
الكل ممتنع ان يكون متحيزا الثاني ان اختصاص ذلك الجسم بالعلم والقدرة والالهية
اما ان يكون من الواجبات او من الجايزات والاول باطل والا لزم ان يكون كل الاجسام موصوفا
بتلك الصفات على سبيل الوجوب لما ثبت ان الافراد الداخلة تحت النوع يجب كونها متساوية
في جميع اللوازم والثاني باطل والا لزم ان لا يحصل في ذلك الجسم المعين هذه الصفات الا
بجعل جاعل وتخصيص مخصص فان كان ذلك الجاعل جسما عاد الكلام فيه ولزم التسلسل والدور
وان لم يكن جسما فهو المطلوب الثالث ان الاجسام لما كانت متماثلة فلو فرضنا بعضها
قديما وبعضها محدثا لزم المحال وذلك لان كل ما صح على الشي صح على مثله فيلزم جواز ان ينقلب

القديم محدثا ولزم ان ينقلب المحدث قديما وذلك محال معلوم الامتناع بالبديهة الرابع انه
كما صح التفرق والتمزق على ساير الاجسام وجب ان يصحا على ذلك الجسم وكما صحت الزيادة والنقصان
والعفونة والفساد على ساير الاجساد وجب ان يصح كل ذلك عليه ومعلوم انه باطل الخامس
ان الاجزاء المفترضة في ذلك المجموع تكون متساوية في تمام الماهية ولا شك ان بعض تلك
الاجزاء وقع في العمق وبعضها في السطح وكل ما صح على الشي صح على مثله والذي وقع في العمق يمكن
ان يقع في السطح وبالعكس واذا كان الامر كذلك كان وقوع كل جزء على الوجه الذي وقع عليه لا بد
وان يكون بتخصيص مخصص وجعل جاعل وذلك يدل على ان العالم محال واعلم ان هذه الحجة
قوية الا انها توجب صحة الخرق والالتيام على الفلك والفلاسفة لا يقولون به **الحجة الثالثة**
لو كان متحيزا لكان متناهيا وكل متناه ممكن وواجب الوجود ليس بممكن فالمتحيز لا يكون واجب الوجود
لذاته اما بيان ان كل متحيز فهو متناه فللدلايل الدالة على تناهي الابعاد واما ان كل متناه ممكن فلان
كل مقدار فانه يمكن فرض كونه ازيد منه قدرا وانقص منه قدرا والعلم بثبوت هذا الامكان ضروري
فثبت انه كل متحيز ممكن وثبت ان واجب الوجود ليس بممكن ينتج فلا شي من المتحيزات بواجب الوجود
فينعكس ولا شي من واجب الوجود بمتحيز **الحجة الرابعة** لو كان متحيزا لكان مساويا لساير
المتحيزات في كونه متحيزا فاما ان يخالفها بعد ذلك في شي من المقومات او لا يكون كذلك وعلى التقدير
الاول المتحيز جنسا تحته انواع وعلى التقدير الثاني يكون نوعا تحته اشخاص فنقول والاول باطل
والا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس وهو التحيز والفصل وهو المقدم الذي به يمتاز عن غيره وكل مركب
ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني ايضا باطل وهو ان يكون المتحيز تحته
اشخاص وذلك لان المفهوم من المتحيز قدر مشترك بين الاشخاص وتعين كل واحد منها غير مشترك
بينه وبين الاشخاص فتعين كل واحد منها زايد على تعينه النوعية فالمقتضي لذلك التعين المعين ان كان هو
تلك الماهية او شي من لوازمها وجب ان يكون ذلك النوع مخصوصا بذلك الشخص لكنا فرضناه مشتركا
فيه بين الاشخاص هذا خلف وان كان امرا منفصلا فكل شخص من اشخاص الجسم المتحيز انما يتعين بسبب منفصل
فلا يكون واجب الوجود لذاته فثبت انه كل جسم فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون جسما
الحجة الخامسة لو كان جسما لجاز عليه التفرق والتمزق وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة
انه اذا كان مركبا من الاجزاء وجب انتهاء تحليل تلك الاجزاء الى اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه
بسيطا بريا من التركيب والتاليف واذا كان كذلك كان طبع يمينه مساويا لطبع يساره والا لصار
مركبا واذا ثبت مساواة الجانبين في الطبيعة والماهية فكل ما كان مماسا بجانب يمينه وجب ان يصح كونه
مماسا بجانب يساره ضرورة ان كل ما صح على شي فانه يصح ايضا على مثله واذا كان كذلك فكما صح على
ذلك الجزء ان يماس الجزء الثاني باحد وجهيه وجب ان يصح عليه ان يماسه بالوجه الثاني واذا ثبت
جواز ذلك ثبت جواز صحة التفرق والتمزق عليه وانما قلنا ان ذلك محال لانه لما صح الاجتماع والافتراق
على تلك الاجزاء ثم لم يترجح الاجتماع على الافتراق الا لسبب منفصل فيلزم افتقاره في وجوده الى السبب
المنفصل وواجب الوجود لو كان متحيزا لكان جسما لانه لم يقل احد من العقلاء بانه في حجم الجوهر الفرد واذا
كان جسما كان مركبا من الاجزاء فاما ان يكون الموصوف بالعلم والقدرة والصفات المعتبرة في الالهية جزءا
واحدا من تلك الاجزاء واما ان يكون الموصوف بتلك الصفات مجموع تلك الاجزاء فان كان الاول كان
الاله هو ذلك الجزء الواحد منفردا فيعود الامر الى ما ذكرنا من ان الاله يكون في حجم الجوهر وان كان
الثاني فنقول اما ان تقوم الصفة الواحدة بجميع تلك الاجزاء واما ان تتوزع اجزاء تلك الصفة
على تلك الاجزاء واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة والاول باطل
لان قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة غير معقول والثاني محال لان كون العلم قابلا للقسمة محال على
ما بيناه في مسئلة اثبات النفس والثالث ايضا محال لانه يلزم كون كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا
بجملة الصفات المعتبرة في الالهية وذلك يوجب تعدد الالهة وذلك محال فان قيل ما ذكرتموه من
الدليل قائم في الانسان فان مجموع بدنه لا شك انه مركب من الاجزاء الكثيرة فيلزم ان يقوم بكل واحد
من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة فيلزم ان يكون الانسان الواحد علماء قادرين كثيرين

وذلك باطل قلنا اما الفلاسفة فقد طردوا قولهم في الكل وزعموا ان الموصوف بالعلم
والقدرة هو النفس لا الجسم والالزم هذا المحال واما الاشعري فانه التزم كون كل واحد
من اجزاء الانسان عالما قادرا حيا وذلك في غاية البعد الا ان التزامه وان كان بعيدا لكن لا يلزم
منه محال اما التزام ذلك في حق الله فهو محال لانه يوجب القول بتعدد الالهة وهو محال **الحجة
السابعة** لو كان جسما لكان اما ان تكون الحركة جايزة عليه واما ان لا تكون والقسمان باطلان
فالقول بكونه متحيزا باطل بيان ان الحركة ممتنعة عليه انه لو جاز في الجسم الذي تصح الحركة عليه ان يكون
الها فلم لا يجوز ان يكون اله العالم هو الشمس والقمر لان الافلاك والكواكب ليس فيها عيب يمنع من
كونها الهة الا امور ثلاثة وهو كونها مركبة من الاجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها قابلة
الحركة والسكون فاذا لم تكن هذه الاشيا مانعة من الالهية فكيف يمكن الطعن في الهية الشمس والقمر
بل في الهية العرش والكرسي وذلك مبين الكفر والالحاد وانكار الصانع واما القسم الثاني وهو ان
يقال ان اله العالم جسم ولكن الانتقال والحركة عليه محال فنقول هذا باطل من وجوه الاول
ان هذا يكون كالزمن المقعد الذي لا يقدر على الحركة وذلك نقص وهو على الله محال والثاني انه تعالى
لما كان جسما كان مثلا لساير الاجسام فكانت الحركة جايزة عليه الثالث ان القايل بكونه جسما مولفا
من الاجزاء والابعاض لا يمتنعون من جواز الحركة عليه فانهم يصفونه تعالى بالذهاب والمجي ويقولون
انه جالس على العرش وقدماه على الكرسي وهذا هو السكون وتارة يقولون انه ينزل الى السماء الدنيا
وهذا هو الحركة فهذه جملة الدلايل على انه يمتنع كونه جسما **الفصل الرابع** في
اقامة الدلايل على انه يمتنع كونه جوهرا اعلم ان الجوهر قد يراد به احد امور ثلاثة الاول
المتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو بنا على اثبات الجوهر الفرد فمن لم يقل به سقط عنه هذا البحث ومن
قال به ان الجواهر كلها متماثلة فلو كان واحدا منها قديما واجب الوجود لذاته لكان كلها كذلك
وهو محال والتفسير الثاني للجوهر انه الذي يصح طريان الاعراض عليه فاذا دللنا على ان واجب
الوجود لذاته يجب ان يكون واجب الوجود في جميع صفاته كان ذلك دليلا على امتناع التغير عليه
والتفسير الثالث للجوهر الذي ينضاف اليه شي اخر فيحصل من تركيبه مع غيره شي ثالث وذلك محال
لان تركيبه مع غيره موقوف على كونه متحيزا في نفسه وذلك محال التفسير الرابع قال الشيخ
الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وبالغنا في شرح هذا التعريف في
باب الجوهر والعرض الا ان هذا التعريف لا يصدق الا على الماهية التي يكون وجودها مغايرا
لماهيتها قال الشيخ وهذا مختلف في حق الله تعالى لانا قد دللنا على ان وجود الله عين ماهيته
واعلم ان هذه المسئلة قد تقدم القول فيها على الاستقصا وهو بحث لفظي محض لانه يقول وجوده
عين ماهيته يقول ان عنيت بكونه جوهرا هذا القدر فليس فيه الا نفي وهو باطل
الفصل الخامس في بيان انه يمتنع ان يكون واجب الوجود مختصا بمكان
وحيز فنقول الذي يدل على ان الامر كذلك وجوه **الحجة الاولى** لو كان مشارا اليه
بالحس لكان اما ان يكون منقسما بحسب الاشارة الحسية واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول
بكونه في المكان والجهة باطل اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون قابلا للقسمة فلانه يلزم ان
يكون جسما مولفا من الاجزاء وقد ابطلناه واما بيان انه يمتنع كونه غير قابل للقسمة فلوجوه الاول
ان كل متحيز فان يمينه غير يساره وكل ما كان كذلك فهو منقسم الثاني ان احدا من العقلا لم يقل
ان اله العالم بلغ في الصغر والحقارة الى حد الجوهر الفرد الثالث انه لو جاز ذلك لم يمتنع ان يكون ذرة
من الذرات الواقعة من الجوهر اله العالم ومعلوم انه جهل بالبديهة فثبت انه لو كان مشارا اليه
بحسب الحس لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم وتبين فساد القسمين فثبت انه واجب منزه عن
التاليف والتركيب ومع ذلك فانه يكون عظيما قوله العظيم يجب ان يكون مركبا منقسما
في الشاهد فلم قلتم انه يجب ان يكون كذلك في الغايب فان قياس الغايب على الشاهد غير جامع
باطل ثم نقول لم لا يجوز ان يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر قوله انه على هذا
التقدير يكون حقيرا وذلك على الله محال قلنا الذي لا يمكن ان يشار اليه ولا يمكن ان يجزيه

قلنا سلمنا ان العظيم يجب ان يكون منقسما

يكون كالعدم فيكون اشد حقارة فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ما ذكرناه والجواب عن الاول ان
نقول انه اذا كان عظيما في الاشارة الحسية كان منقسما وليس هذا من باب قياس الغايب على الشاهد
بل هذا بنا على البرهان القطعي وذلك لانا اذا اشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما ان يحصل فوقها شي او لا
يحصل فان حصل فوقها شي او كان ذلك الفوقاني مغاير التحتاني اذ لو جاز ان يقال ذلك الفوقاني
هو غير التحتاني فحينئذ يكون قد حصل الشي الواحد دفعة واحدة في حيزين وذلك باطل في
البديهة لانه لو جاز ما ذكرتم لجاز ان يقال هذا الجبل ليس الا جوهرا فردا وجزا لا يتجزا الا انه
حصل في احياز كثيرة فلهذا السبب نشاهده شيا عظيما مع ان ذلك لا يقوله عاقل واما ان لم
يحصل فوق تلك النقطة شي اخر ولا عن يمينها ولا عن يسارها ولا من تحتها فحينئذ يكون ذلك
المشار اليه نقطة غير منقسمة وجزءا لا يتجزا فيكون في غاية الحقارة وذلك باتفاق العقلاء باطل
فثبت ان هذا الشي ليس من باب قياس الشاهد على الغايب بل هو مبني على التقسيم الدائر من النفي
والاثبات واعلم ان الحنابلة القايلين بالتركيب والتاليف اسوء حالا من هولاء الكرامية
وذلك لانهم اعترفوا بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض واما هولاء الكرامية فانهم زعموا انه مشار
اليه بحسب الحس وزعموا انه غير متناه ومنهم من يقول انه متناه الا انه في غاية العظمة ثم زعموا
مع ذلك انه واحد لا يقبل القسمة فلاجرم صار قولهم على خلاف صريح العقل اما قوله الذي
لا يحس ولا يشار اليه اشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزا قلنا كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم
لو كان له حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر من غيره واما اذا كان منزها عن المقدار والحيز فلم يحصل
بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة والصغر **الحجة الثانية**
في بيان انه يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة انه لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان محتاجا في
وجوده الى ذلك الحيز والجهة وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة ان الحيز والجهة موجودات
الموجودات والدليل عليه وجوه الاول ان الاحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية
للاحياز التحتانية بدليل انهم قالوا يجب ان يكون الله تعالى مختصا بجهة الفوق ويمتنع حصوله في ساير
الجهات والاحياز اعني التحت واليمين واليسار ولولا كون الاحياز مختلفة في الحقايق والماهيات والا
لامتنع القول بانه يجب حصوله تعالى في الفوق ويمتنع حصوله في ساير الجهات فثبت بما ذكرنا ان
هذه الاحياز امور مختلفة في الماهيات فيجب كونها امورا موجودة لان العدم المحض يمتنع كونه كذلك
الثاني ان الجهات مختلفة بحسب الاشارات الحسية والنفي المحض والعدم الصرف يمتنع تميز بعضه
عن البعض في الاشارة الحسية الثالث ان الجوهر الفرد اذا انتقل من حيز الى حيز فالحيز المتروك
مغاير للحيز المطلوب والمنتقل عنه مغاير للمنتقل اليه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الحيز والجهة
امر موجود ثم ان المسمى بالحيز والجهة موجود مستغن في وجوده عما يتمكن فيه ويستقر فيه واما
الذي يكون مختصا بالحيز والجهة فانه يكون مفتقرا الى الحيز والجهة فان الشي الذي يكون
مشارا اليه بحسب الحس يمتنع حصوله الا مختصا بالحيز والجهة فثبت انه تعالى لو كان مختصا بالحيز
والجهة لكان مفتقرا في وجوده الى الغير وانما قلنا انه محال لوجوه الاول ان المفتقر في وجوده
الى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا وذلك في حق
واجب الوجود لذاته محال الثاني ان المسمى بالحيز والجهة امر مركب من الاجزاء والابعاض لما بينا
انه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزايد والناقص وكل مركب فانه مفتقر الى جزءه
وجزء غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره فيكون ممكنا لذاته ينتج ان الشي المسمى بالحيز والجهة ممكن
لذاته فلو كان الله تعالى مفتقرا اليه لكان مفتقرا الى الممكن لذاته والمفتقر الى الممكن اولى بان يكون
ممكنا لذاته فالواجب لذاته هذا خلف الثالث لو كان الباري تعالى ازلا وابدا مختصا بالحيز
والجهة لكان الحيز والجهة موجودا في الازل فيلزم اثبات قديم غير الله وذلك محال بالاجماع
فثبت بهذه البيانات انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة فانه يلزم هذه المحالات فوجب ان
يقطع بكونه تعالى منزها عن الحيز والجهة دفعا لهذه المحالات فان قيل لا معنى لكونه تعالى
مختصا بالحيز والجهة الا كونه تعالى مباينا للعالم منفردا ممتازا عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضي

وجود امر اخر سوى ذات الله تعالى فيبطل قولكم انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة لكان مفتقرا الى
الغير والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه لا نزاع في ان العالم مختص بالحيز والجهة وكونه كذلك لا
معنى له الا ان بعض الجواهر ممتاز عن البعض منفرد عنه واذا عقلنا هذا المعنى هاهنا فلم لا يجوز
مثله في كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة والجواب اما قوله الحيز والجهة ليس امرا موجودا
في الاعيان فجوابه انا بينا بالبراهين القاطعة انها اشيا موجودة في الاعيان وبعد
قيام البراهين القاطعة على صحة هذه المقدمة فانه لا يبقى في صحتها شك واما قوله المراد من
كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة كونه تعالى منفردا عن العالم او ممتازا عنه او مباينا عنه فنقول
هذه الالفاظ كلها محتملة فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة
والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة والدليل عليه وهو ان حقيقة ذات
الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان امتياز ذات
الله تعالى عن الجهة لا يكون بجهة اخرى والا لزم التسلسل وقد تذكر هذه الالفاظ ويراد بها
الامتياز في الجهة والحيز وهو كون الشيء بحيث يصح ان يشار اليه بانه هاهنا او هناك وهو مراد
الخصم من قوله انه تعالى مباين عن العالم او منفرد عنه وممتاز عنه الا انا بينا بالبراهين
القاطعة ان هذا يقتضي كون ذلك الحيز امرا موجودا ويقتضي ان تكون الاجسام محتاجة الى
الاحياز وهذا غير ممتنع اما كونه تعالى محتاجا الى شيء اخر ممتنع فظهر الفرق **الحجة الثالثة**
لو كان تعالى مختصا بالحيز والجهة لكان اما ان يكون غير متناه من كل الجوانب او يكون متناهيا
من بعض الجوانب غير متناه من ساير الجوانب او يكون متناهيا من كل الجوانب والاقسام الثلاثة
باطلة فالقول بكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة باطل اما الحصر فظاهر واما بيان فساد القسم
الاول وهو كونه تعالى متناه من كل الجوانب فهو باطل لوجوه الاول الدلايل التي ذكرناها
في امتناع وجود ابعاد غير متناهية والثاني انه لو كان غير متناه الذات من كل الجوانب فحينئذ
يلزم ان يكون العالم حاصلا في داخل ذات الله وهو محال ولانه يلزم ان يكون ذاته تعالى مخالطة
للقاذورات والنجاسات وهو محال الثالث انه اذا كان حاصلا في جميع الجوانب فالحيز الذي
منه حصل في جانب العلو اما ان يكون هو الذي حصل بعينه في السفل او غيره فان كان الاول فقد
حصل الشيء الواحد دفعة واحدة في احياز غير متناهية وذلك باطل وان كان الثاني لزم وقوع
التركيب والتاليف في ذات الله تعالى وهو محال الرابع انا اذا جوزنا وجود شيء له ابعاد غير
متناهية فحينئذ لا يمكننا اقامة الدلالة على ان اجسام العالم متناهية لان كل دليل يذكر في وجوب
تناهي الاجساد فانه بعينه ينتقض بوجود الله تعالى فانه على هذا التقدير ممتد امتدادا لا نهاية
له اما بيان فساد القسم الثاني وهو كونه متناهيا من ساير الجوانب فهو ايضا باطل لوجوه الاول
ان الدلايل الدالة على وجود ابعاد غير متناهية يبطل القول به سواء كان متناه من جانب واحد او من
كل الجوانب والثاني ان الجانب الذي هو غير متناه والجانب الذي هو متناه اما ان يكونا
متساويين في تمام الماهية واما ان لا يكونا كذلك فان كان الاول فحينئذ يصح على كل واحد من
هذين الجانبين ما صح على الاخر وحينئذ يلزم ان يصح ان يصير المتناهي غير متناه وان يصير غير
المتناهي متناهيا وحينئذ يلزم ان يصح عليه التفرق والتمزق والنمو والذبول والزيادة والنقصان
وكل ذلك يدل على كونه محدثا متغيرا في نفس الذات واما ان كان الثاني فحينئذ يكون كل واحد
من هذين الجزءين مخالفا للاخر في الماهية والحقيقة فتكون ذات الله مركبة من الاجزاء المختلفة والابعاد
المتباينة بالطبيعة والماهية وذلك محال وايضا فالحيز الذي هو غير متناه متصل بالحيز الذي
هو متناه فغير المتناهي اتصل بالمتناهي باحد جانبيه وذلك الجانب متناه اذ لو لم يكن هو من
ذلك الجانب متناهيا لامتنع ان يصير متصلا من ذلك الجانب بغيره وقد فرضناه متصلا به هذا
خلف فثبت ان الحيز الذي هو غير متناه وجب كونه متناهيا من احد جانبيه مع ان ذلك الحيز بجميعه
واحد فحينئذ يعود ما ذكرنا انه لا بد وان تتشابه طبيعتا ذينك الجانبين وحينئذ يلزم صحة
النمو والذبول والزيادة والنقصان وذلك محال واما القسم الثالث وهو ان يقال انه متناه

من

من كل الجوانب فنقول هذا ايضا محال لوجوه الاول ان كل ما كان متناهيا فان
وقوعه ازيد مما وقع عليه بمقدار قليل او انقص عنه بمقدار قليل يكون جايزا والعلم بهذا الجواز
ضروري واذا كان كذلك كان وقوعه بذلك المقدار دون الازيد ولا انقص لا بد وان يكون
لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فانه يكون مفتقرا في وجوده الى الفاعل
المختار وهو على الله محال الثاني انه لما احاطت الحدود والنهايات به من كل الجوانب فنقول
ان الاحد نصفيه لا بد وان يكون مغايرا للنصف الثاني منه ثم احد ذينك النصفين لا بد وان
يماس النصف الثاني منه باحد وجهيه دون الوجه الثاني فكما صح للنصف الاول ان يماس
النصف الثاني منه باحد وجهيه وجب ان يصح عليه ان يماس بوجهه الثاني ضرورة ان كل واحد
من وجهيه على طبيعة واحدة فكل ما صح على الشيء وجب ان يصح على مثله ومتى ثبت ذلك ثبت
جواز التفرق والتمزق والاجتماع والافتراق عليه وذلك محال الثالث انه اذا كان
متناهيا من كل الجوانب فحينئذ يكون متناهيا من جهة فوق فحينئذ تكون الفارغة حاصلة
فوقه فاذا خلق الله في تلك الفارغة عالما اخر فحينئذ يلزم وقوع ذلك العالم فوق الباري
ووقوع الباري تحت العالم وذلك محال بالاتفاق الرابع اذا كان متناهيا من كل
الجوانب فحينئذ يصح من الله تعالى ان يخلق اجساما متصلة بتلك الذات من كل الجوانب وحينئذ
يصح عليه الاجتماع والافتراق وذلك يدل على الحدوث الخامس انا اذا جوزنا في الشيء
الذي يكون محدودا متناهيا من كل الجوانب ان يكون الها هذا العالم فحينئذ لا يمكننا البتة ان
نقطع ان الشمس والقمر ليسا الهين لهذا العالم لانه لا عيب فيهما الا احد امور ثلاثة احدها
التناهي والثاني كونهما من الاجزاء والابعاض والثالث كونهما قابلا للحركة والسكون
فاذا جوزنا هذه الثلاثة في حق الله تعالى فحينئذ لا يمكننا جعل هذه الاشيا عيبا في الالهية
وحينئذ لا يمكننا القدح في الهية الشمس والقمر وساير الكواكب بل على هذا التقدير فلعل اله العالم
هو العرش نفسه من غير حاجة الى اثبات شيء اخر ومعلوم ان كل ما يلزم منه هذا القول فهو
باطل بالاجماع من العقلاء فثبت بما ذكرنا ان اله العالم لو كان حاصلا في الحيز والجهة لوجب وقوعه
على احد هذه الاقسام وثبت بالدليل فسادها باسرها فوجب القطع بانه يمتنع كون الاله عز وجل في
الحيز والجهة فان قيل الستم تقولون انه تعالى غير متناه في ذاته فيلزمكم جميع ما الزمتموه علينا
قلنا الشيء يقال له انه غير متناه على وجهين احدهما انه منزه عن المقدار والحجمية والحيز
والجهة ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يكون لذاته حد ومقطع ونهاية والثاني ان يكون في
ذاته حجما ومقدارا الا انه ممتد امتدادا بغير نهاية بمعنى انه لا ينتهي الى حد ومقطع الا ويجد بعد ذلك
منه شيئا اخر فاذا قلنا ان ذات الله تعالى غير متناهية عنينا به الاول لا الثاني وعلى هذا
التقسيم فالتقسيم الذي ذكرناه في ابطال قولكم غير وارد علينا **الحجة الرابعة** انه
تعالى لو حصل في شيء من الاحياز والجهات لكان اما ان يحصل في ذلك الحيز المعين مع وجوب ان
يحصل فيه والقسمان باطلان فكان القول بحصوله في الحيز باطلا اما الحصر فظاهر واما القسم الاول
وهو انه تعالى حصل في ذلك الحيز مع وجوب ان يحصل فيه فهو قول باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان كل ما كان حجما شاغلا للحيز وجب ان يكون مساويا لساير الاجسام ولساير الاحجام في تمام الماهية
على ما قررناه في المقدمة في الفصول السالفة واذا ثبت هذا فنقول لو وجب حصول واحد
منها في حيز معين لوجب حصول كلها في الحيز ضرورة ان الاشيا المتساوية في تمام الماهية يجب
اشتراكها في جميع اللوازم وحينئذ يلزم اجتماع الذوات الكثيرة في الحيز الواحد وذلك محال الثاني
وهو ان الحدود والجوانب المفترضة في الخلا الصرف متساوية متشابهة في تمام الماهية فان الخلا
الصرف لا حقيقة له ولا ماهية له الا مجرد كونه خلا صرفا وفضا صرفا واذا كانت الاجزاء المفترضة
فيها متشابهة فلو وجب حصول ذات واحدة لوجب حصولها في جميع تلك الاحياز دفعة واحدة
وذلك محال فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الاجزاء المفترضة يخالف بعضها بعضا بسبب ان
بعضها فوق وبعضها تحت والله تعالى يجب حصوله في الفوق ويمتنع حصوله في التحت فنقول

الفوق والتحت انما يظهر بعد خلق العالم فاما قبل خلق العالم فليس هناك فوق ولا تحت ولا يتميز
جانب في الخلا الذي لا نهاية له عن جانب آخر بشيء آخر من الخواص والصفات البتة فنقول
لو اختلفت في شيء من الخواص والصفات لكان المقتضي لذلك الخاصة المعينة اما ان يكون هو
نفس طبيعة الفضا والخلا فيلزم ان يكون ما به الاشتراك علة لما به الامتياز وذلك محال واما ان
يكون المقتضي هو الشيء الذي يكون حالا في الخلا والفضا وذلك محال واما ان يكون المقتضي هو الشيء
الذي يكون محلا لذلك الخلا لانا بينا ان طبيعة البعد والامتداد يمتنع ان يكون صفة قائمة بذات
اخرى وايضا فعلى هذا التقدير يكون الخلا جسما لانه لا معنى للجسم الا البعد الحال في المادة واما
ان يكون المقتضي هو الذي يكون حالا في ذلك البعد وحينئذ يعود التقسيم المذكور في المقتضي لذلك
الامر فان كان لامر آخر لزم التسلسل وهو محال فثبت بهذا البرهان انه يمتنع ان يقع الاختلاف بين اجزاء
الخلا والفضا وحينئذ يحصل المقصود الوجه الثالث في بيان انه يمتنع كون ذات الله تعالى
حاصلة في حيز معين على سبيل الوجوب انه لو حصل في حيز معين مع انه يمتنع عليه ان ينتقل من ذلك
الحيز الى حيز اخر لزم ان يقال انه كالزمن المقعد باطل غير ملتفت اليه ولقائل ان يقول اتسلمون
ان الجزم الحاصل بصحة هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل بالقضايا البديهية الاولية او لا تسلمون
به فان كان الحق هو الثاني وهو ان الجزم الحاصل في هذه المقدمة اضعف من الجزم الحاصل في البديهيات
فحينئذ يفتقر الجزم بهذه المقدمة الى الدليل المنفصل وعند هذا فلا حاجة بنا في هذا المقام الى بيان ان
الحاكم بهذه المقدمة هو الوهم او غيره ولما ان اعترفتم بان الجزم بهذه القضية يساوي الجزم بالبديهيات
فنقول ان العلم باحد الجزمين حاصل من العاقل الصادق وان الجزم الثاني حاصل من
الوهم الكاذب اما علم ضروري او نظري فان كان علما ضروريا كان العلم الضروري حاصلا بان الحكم
كاذب ومتى كان الامر كذلك كان كذب هذه القضية معلوما بالضرورة وقد فرضنا ان الجزم
بصحتها يساوي الجزم بالبديهيات في القوة هذا خلف وان كان ذلك العلم مستفادا من الحجة
والدليل فحينئذ يتوقف صحة البديهيات على هذا النظر والدليل ان العلم بصحة النظريات موقوف على
العلم بالبديهيات فيلزم الدور وهو باطل فكان العلم بصحة هذه البديهيات موقوفا على مقدمة
باطلة والموقوف على الباطل باطل فلزم القدح في كل البديهيات وذلك باطل قطعا فعلمنا ان
الجواب الذي عول عليه الشيخ ههنا فيه هذا البحث الغامض والجواب عن الشبهة الثالثة
انه بنا على ان ادراك الشيء لا يتم الا عند حصول صورة المعلوم في ذات العالم والاستقصاء التام
فيه قد سبق والجواب عن الشبهة الرابعة انها مبنية على ان معنى حصول الصفة في الموصوف
حصول تلك الصفة في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الذات فيه وهذا باطل لان حصول تلك الذات
في ذلك الحيز صفة لتلك الذات قائمة بها فلو كان معنى حصول الصفة ما ذكرتم لوجب ان يكون
حصوله في الحيز مسبوقا بحصول اخر له في ذلك الحيز وذلك يوجب التسلسل وهو محال
والجواب عن الشبهة الخامسة من وجوه الاول ان مدار هذه الشبهة على ان كل
موجودين في الشاهد فانه يجب ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا له بالجهة وهذه المقدمة
ممنوعة وبيانه من وجوه الاول ان جمهور الحكما يثبتون العقول والنفوس الفلكية والنفوس
الناطقة ويثبتون الهيولى ويزعمون ان هذه الاشيا موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز ولا
يصدق عليها انها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة الثاني ان جمهور المعتزلة يثبتون
ارادات وكراهات موجودة لا في محل ويثبتون فنا لا في محل اذا خلقه الله تعالى يفني به جميع الاجسام
فهذه الاشيا لا يصح عليها انها محايثة للعالم ولا انها مباينة عنه بالجهة الثالث انا نقيم
الدلالة القاطعة على ان الاضافات موجودات في الاعيان ثم نبين انه يمتنع كونها محايثة للعالم
او مباينة عنه بالجهة وذلك يبطل كلامهم اما بيان كون الاضافات موجودات في الاعيان فانه
يمتنع ان يصدق عليها كونها محايثة للذوات او مباينة عنها بالجهة هو انه لو كان الامر كذلك
لزم ان يقوم بنصف الاب نصف الابوة وبثلثه ثلثها ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان كون
هذه الاضافات سارية في ذات الاب قول محال وايضا يمتنع ان يقال ان هذه الاضافات

متباينة بالجهة من ذات الاب والا لزم كون الابوة جوهرا قائما بذاته وهو محال فثبت بهذه
المباحثات وجود موجودات لا يصدق عليها انها مباينة للجسم او انها مباينة عن ذات الجسم
بالجهة فثبت بهذا بطلان هذه المقدمة السؤال الثاني سلمنا ان كل موجودين في
الشاهد فلا بد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بالجهة لكن كون الشيء بحيث يصدق
عليه اما كذا واما كذا اشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما لكن قبول القسمة حكم عدمي والعدم
لا يعلل انما قلنا ان قبول القسمة حكم عدمي لان الاصل القبول حكم عدمي فوجب ان يكون قبول
القسمة حكما عدميا انما قلنا ان اصل القبول حكم عدمي لانه لو كان امرا ثبوتيا لكان صفة من
صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلا والذوات قابلة للصفة القائمة بها فيكون ذلك القبول زائدا
عليه ولزم التسلسل وهو محال وانما قلنا انه لما كان اصل القبول عدميا كان قبول القسمة
ايضا كذلك لان قبول القسمة قبول مخصوص وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فالخلا محدث
والله تعالى قديم فوجب ان يقال انه في الازل ما كان حاصلا في شيء من الاحياز والجهات فلو حصل
فيما لا يزال في شيء من الاحياز والجهات لزم وقوع التغير في تلك الذات من حيث انها هي وذلك محال
واما القسم الثاني وهو ان الخلا لا نهاية له فهذا محال لوجهين الاول ان الدليل دل على انه
بعد لا نهاية له والثاني ان الخلا اذا كان غير متناه فلا يشير العقل الى حيز معين الا وفوقه
حيز اخر فلو حصل ذات الله تعالى في ذلك الحيز لكان قد حصل فوق ذات الله تعالى عن ذلك حيز لكان
قد حصل في التحت لا في الفوق وذلك محال واذا كان الامر كذلك امتنع حصوله في حيز معين وظاهر
ايضا انه يمتنع حصوله في حيز مبهم فحينئذ يلزم القطع بامتناع حصوله في الحيز قطعا فان قالوا
فلم لا يجوز ان يقال انه يحصل في جميع الاحياز التي لا نهاية لها فنقول هذا ايضا محال لانه
اما ان يقال ان الذات الواحدة حصلت في كل الاحياز او يقال انه حصل في كل واحد من تلك الاحياز
جزء من اجزاء تلك الذات والاول محال لانه يقتضي حصول الذات الواحدة بتمامها في الاحياز الكثيرة
دفعة واحدة وذلك محال ولانه لما حصل ذلك الواحد في كل تلك الاحياز وكل واحد منها تحت حيز
آخر فحينئذ يلزم ان تكون تلك الذات حصلت في التحت لا في الفوق وهو محال والثاني ايضا
محال لانه يقتضي كون تلك الذات مركبة مؤلفة وايضا فكل واحد من تلك الاجزا لما حصل في واحد
من تلك الاحياز وقد بينا ان كل واحد من تلك الاحياز المعينة فانه تحت حيز آخر فحينئذ يعود
ما ذكرنا الى انه تعالى حاصل في التحت لا في الفوق وذلك محال فثبت ان القول بكونه تعالى حاصلا
في الحيز والجهة يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون القول به محالا **الحجة السابعة**
لو كان الله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان المسمى بالحيز والجهة اما ان يكون موجودا او معدوما
والقسمان باطلان فبطل القول بوجوب كونه تعالى في الحيز اما الحصر فظاهر واما ابطال كون الحيز
موجودا فالدليل عليه انه لما امتنع خلو ذات الله الى غيره وواجب الوجود لذاته يمتنع كونه محتاجا
الى الغير واما ابطال كون الحيز معدوما فلان المعدوم نفي محض وعدم صرف فجعله ظرفا للذات
الله وجعل ذات الله مظروفا فيه محال فان قيل هذا بعينه وارد في الاجسام فيلزمكم نفي كونها
حاصلة في الاعيان وذلك قول باطل فنقول الجواب عنه من وجهين الاول انا نقول
الحيز والجهة امر موجود وهو البعد المجرد والفضا المحض فاذا قلنا ان الجسم يحتاج اليه لم يلزم منه
محال لان الجسم ممكن الوجود لذاته والقول بكون الممكن لذاته محتاجا الى الغير ليس قولا باطلا
اما القول بان واجب الوجود لذاته يحتاج الى الغير فهو قول باطل فظهر الفرق الوجه الثاني
في الجواب ان نقول المكان اما ان يكون مفسرا بالبعد الذي يبعد فيه الجسم او بالسطح المحيط فان
كان الحق هو الاول فالجواب ما ذكرناه في الوجه الاول وهو فرق صحيح وان كان الحق هو الثاني
قلنا ان كل العالم ليس في حيز وجهة بل هو ذات مركبة من الاجزاء والابعاض فان حكمتم بان الباري
تعالى كذلك كان ذلك قولا بانه جسم مؤلف من الاجزاء وقد سبق بيان ان ذلك باطل محال
الحجة الثامنة ان كل ما صحت الاشارة الحسية اليه بانه ههنا او هناك فاما ان
يكون موصوفا بهذه الصفة على سبيل الاصالة والاستقلال او على سبيل التبعية فان كان الاول

فهو الجسم وان كان الثاني فهو العرض لما ذللنا في الفصل المتقدم على انه يمتنع كونه جسما وظاهر ايضا
انه ليس بعرض والا لكان محتاجا الى المحل فحينئذ يلزم منه امتناع كونه حاصلا في الحيز والجهة
وهو المطلوب **الحجة التاسعة** ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس وكان شيا عظيما
فانه لابد وان نعرض فيه الاجزا والابعاض لان الشي الذي منه يحاذي يمين العرش غير الشي الذي
منه يحاذي يسار العرش وكيف لانقول بذلك ونقول بان هذا الجانب يحاذي يمين العرش لا يساره
والجانب الاخر منه يحاذي يسار العرش لا يمينه فلو كان الجانبان شيا واحدا لزم اجتماع النفي والاثبات
وانه محال واذا ثبت هذا فنقول كل واحد من النصفين يماس النصف الاخر باحد وجهيه
دون الثاني فالوجهان المتساويان في تمام الماهية والمتساويان في تمام الماهية وجب ان يصح على
كل واحد منهما ما يصح على الاخر وكما صح على احد النصفين ان يماس النصف الاخر باحد وجهيه
دون الثاني وجب ان يصح عليه ان يماسه بالوجه الثاني دون الاول ومتى صح ذلك لزم صحة
التفرق والتمزق عليه فثبت ان كل ما حصل في الجهة والحيز وكان عظيم الذات فانه يكون
جسما مولفا من الاجزا ويكون التفرق والتمزق عليه جائزا ولما كان ذلك على الله محال وجب
القول بتنزيهه عن الحيز والجهة **الحجة العاشرة** لو كان تعالى فوق العرش لكان اما ان
يكون مماسا للعرش او مباينا للعرش ببينونة متناهية او مباينا له ببينونة غير متناهية والاقسام
ثلاثة فالقول بكونه فوق العرش باطل اما الحصر فظاهر واما بيان انه يمتنع ان يكون مماسا للعرش
فالدليل عليه ان العرش مولف من الاجزاء والابعاض فالذي يماسه هذا الجزء من العرش غير
الذي يماسه الجزء الثاني من العرش وكما ان العرش مولف من الاجزاء والابعاض وجب ان يكون
الله مولفا من الاجزاء والابعاض وايضا فلو عقل ان يكون المولف من الاجزاء والابعاض الها
فلم لا يجوز ان يقال ان اله العالم هو العرش نفسه لانه لو جاز ان يقال ان الاله مولف من الاجزاء
والابعاض مع انه لا يقبل التفرق والتمزق فلم لا يجوز ان يقال العرش وان كان مولفا من الاجزاء
والابعاض الا انه لا يقبل التفرق والتمزق ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي لنفي الصانع وكل
صفة يفضي اثباتها الى نفي الموصوف فهو باطل فثبت ان القول بكون الاله مماسا للعرش قول باطل
اما القسم الثاني وهو انه يقال مباينا للعرش ببينونة متناهية فهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير
تكون ذات الله محاذية لذات العرش وموازية لها وواقعة في مقابلتها وكل ما ذكرناه في المماسة فهو
بعينه قائم في هذه المحاذاة وايضا فعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجانب الاعلى
ارتفاعا متناهيا وحينئذ يلزم صحة ان تصير ذات الله تعالى مماسا للعرش واما القسم الثالث
وهو ان يكون مباينا للعرش ببينونة غير متناهية فهذا ايضا باطل لانه اذا كان العالم من احد الجانبين
وكانت ذات الله من الجانب الاخر فحينئذ يكون البعد بينهما محدودا بهذين الطرفين فلو قلنا ان هذا
البعد غير متناه لزم ان يقال ان ما لا نهاية له محصورا بين حاصرين وذلك محال فثبت فساد هذه
الاقسام الثلاثة ويلزم من فسادها القول بتنزيه الله عن الحيز والمكان فان قيل فلم لا يجوز ان
يقال انه مماس للعرش او مباين له ببينونة متناهية قوله انه لو كان كذلك لكان الذي
يماس منه احد اجزاء العرش مغايرا للذي يماس منه الجزء الثاني قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال
انه شي واحد وهو بعينه حاصلا في جميع الاحياز وهو بعينه يماس جميع اجزاء العرش او يحاذيها
اقصى ما في الباب ان هذا في الجوهر الفرد محال فان الجوهر الواحد لا يحصل في الاحياز الكثيرة دفعة
واحدة فلم قلتم انه لو كان الامر كذلك في الجوهر الفرد وجب ان يكون الامر كذلك في حق الباري
فان قياس الغايب على الشاهد باطل لاسيما على مذهبكم فان الاصل المعتبر في اثبات التنزيه ان
قياس الغايب على الشاهد لا يجوز سلمنا انه يلزم منه كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض فلم قلتم
ان ذلك محال ولم لا يجوز ان يقال انه وان كان مولفا من الاجزا الا انها لا تقبل التفرق والتمزق بل
هي واجبة البقا على نعت واحد سلمنا ان ذلك باطل الا ان هذا انما يلزم اذا قلنا انه تعالى
محاذ للعرش ببعد متناه اما اذا قلنا انه مباين للعرش ببعد غير متناه فهذا غير لازم اما قوله
لو كان كذلك لزم ان يكون ما لا نهاية له محصورا بين حاصرين وذلك محال قلنا اليس ان الله تعالى

قديم ازلي فعلى هذا انه لا اول لوجوده في جانب الازل اما وجوده من الجانب الذي يلينا فهو معادل
لوجود كل واحد من هذه الحوادث فاذا جاز في المدة والزمان ان يكون ذاته مباينا لهذه
الحوادث من جانب الازل ببينونة غير متناهية مع ان يكون مقارنا للعالم في جانب الابد
فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان ذاته مباينة للعرش ببعد غير متناه مع انه يكون مختصا بالحيز
والجهة والجواب انا اذا اشرنا الى شي مختص بحيز وجهة فقد حصل هناك شي
فذلك الشي هل له وجود في ساير الجوانب الستة ام لا اما الثاني فهو باطل لانه يلزم عليه
ان يكون اله العالم جوهرا فردا وجزءا لا يتجزا وذلك باطل بالاتفاق بقي القسم الاول فنقول
الحاصل من كل واحد من الاحياز التي لا تنقسم اما ان يكون عين الحاصل في الحيز الاخر او غيره
فان كان الاول لزم ان تكون الذات الواحدة حاصلة في الاحياز الكثيرة دفعة واحدة وذلك
معلوم الامتناع ببديهة العقل وايضا فلو عقلنا ما ذكرتم فلم لا يعقل ايضا ان يقال العرش
من جوهر فرد وحيز لا يتجزا وهو بعينه حاصلا في الاحياز الكثيرة وعلى هذا التقدير فلم لا
يجوز ان يكون اله العالم هو نفسه وحينئذ يلزم ابطال القول باثبات الصانع وهو باطل
العرش
قوله لم لا يجوز ان يكون مركبا من الاجزا الا ان تلك الاجزا لا تقبل التفرق والتمزق قلنا
لانا بينا ان الاجزاء الشاغلة للحيز يجب كونها متساوية في تمام الماهية وحينئذ يلزم جواز التفرق
والتمزق ولانه لو عقل ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يقال اله العالم العرش نفسه وهو وان كان مركبا من
الاجزاء والابعاض الا انه لا يقبل التفرق والتمزق وحينئذ يلزم نفي الصانع وهو باطل قوله
لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى مباينا للعرش ببينونة غير متناهية فنقول هذا باطل
وذلك لان ذات الباري لابد وان يكون متناهيا محدودا من التحت والا لزم ان يكون العالم
حاصلا في ذات الباري وهو محال بالاتفاق واذا ثبت لذات الباري حد ونهاية من جانب التحت
وثبت ايضا للعالم حد ونهاية فحينئذ يلزم ان يكون البعد بين الباري وبين العالم محدودا بهذين
الحدين وذلك لا يوجب كون ذلك البعد متناهيا فالقول بانه غير متناه يوجب الجمع بين النقيضين
وهو محال وهذا بخلاف قولنا انه تعالى موجود في الازل فان الازل ليس عبارة عن وقت معين وحد
محدود حتى يقال البعد بين ذلك الوقت المعين وبين هذا الوقت الذي نحن فيه بعد غير متناه بل الازل
عبارة عن نفي الاولية من غير ان يكون ذلك عبارة عن وقت معين وحد محدود واما هاهنا
فبتقدير ان يكون ذات الله مباينا للعالم بالحيز والجهة وجب ان يكون ذات الله محدودا من جهة التحت
فيكون ذلك الحد طرفا معينا وحدا معينا فيكون البعد بينه وبين طرف العالم محدودا بهذين الطرفين
فيمتنع وصفه بكونه غير متناه فهذا تمام هذا الكلام في تقرير هذا الدليل **الحجة الحادية عشر**
انه لو كان حاصلا في حيز معين لكان اذا فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك الشي فاما ان يمكنه
الدخول فيه والنفوذ فيه واما ان لا يمكن فان كان الاول كان كالهواء اللطيف والماء اللطيف فحينئذ
يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثاني فحينئذ يكون صلبا كالحجر الصلد الذي يمتنع النفوذ
فيه ثم حاصل هذا القول الى ان اله العالم عند القائلين بالمكان والجهة شي رقيق كالماء وكالهواء
فيكون حاصل قولهم انه حصل فوق فلك العرش جرم صلب جاري مجرى جبل عظيم وهو بعينه ذلك الجبل
ومعلوم ان هذا القول بعيد عن العقل جدا **الحجة الثانية عشر** وهي حجة استقرائية
اعتبارية فنقول انا راينا الشي كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واكمل كانت القوة
الفاعلة المؤثرة فيه اضعف وانقص وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه انقص واضعف كان حصول القوة
الفاعلة فيه اقوى واكمل وتقريره انا وجدنا الارض اكثف الاجسام واقواها جسمية فلاجرم لم
يحصل فيها الا قبول الاثر فقط فاما ان يكون الارض الخالصة في غيره فقليل جدا واما الماء فهو اقل
كثافة وجسمية من الارض فلاجرم حصلت فيه قوة مؤثرة فان الماء حار بطبعه واذا اختلط بالارض اثر
فيه انواعا من التاثيرات واما الهواء فانه اقل جسمية وكثافة من الماء فلاجرم كان اقوى في التاثير
من الماء ولذلك قال بعضهم ان الحياة لا تكمل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق
واما النار فانها الطف من الهواء فلاجرم كانت اقوى الاجسام العنصرية في التاثير فانها بقوة الحرارة

يحصل الطبخ والنضج ويتكون المواليد الثلاثة اعني المعادن والحيوان والنبات واما الافلاك
فانها الطف من الاجرام العنصرية لاجرم كانت هي المستولية على هذه العناصر بالتمزيج والتر
وهذا على قول اكثر الفلاسفة المتقدمين الذين يقولون اجرام الافلاك ليست صلبة بل هي جارية
مجرى الانوار اللطيفة واذا ثبت هذا فنقول هذا الاستقراء يدل على ان الشي كلما كان
اكثر حجمية وجسمية كان اقل قوة وتاثيرا وكلما كان اقوى قوة وتاثيرا كان اقل حجمية وجسمية واذا كان
كذلك فهذا الاستقراء يفيد ظنا انه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والايجاد وجب
ان لا يحصل هناك معنى الحجمية والجسمية والاختصاص بالحيز والجهة وهذا وان كان بحثا استقرائيا
الا انه عند الاعتبار التام يفيد كونه سبحانه منزها عن الجسمية والاختصاص بالحيز والجهة

الفصل السادس في حكاية شبهات مثبتي الجسمية والمكان اعلم
ان القوم عولوا على وجوه من الكلمات **الشبهة الاولى** من شبهات مثبتي الجسمية قالوا
لما خلق الله العالم فاما ان يقال انه خلقه في ذاته او خارج ذاته والاول باطل بالاتفاق ولانه يلزم
ان يكون ذاته تعالى مخالطة للقاذورات والثاني يقتضي كون العالم واقعا خارج ذات الله مباينا
عن ذاته فيكون الله تعالى مباينا للعالم بالحيز والجهة فاما القول بان العالم واقع لا في ذات الله
تعالى ولا في خارج ذات الله فهذا مما لا يقبله العقل **الشبهة الثانية** قالوا لا شك
ان العالم موجود وذات الله موجود ايضا وكل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في
الاخر او مباينا عنه بجهة من الجهات الست فاما الذي لا يكون ساريا ولا مباينا عنه في شي من الجهات
فهذا هو العدم المحض والنفي الصرف فالقول به تصريح بنفي الصانع وذلك باطل الا ترى انا اذا قلنا
في الشي انه غير حاصل في الذات وغير حاصل ايضا خارج الذات كان هذا تصريحا بكونه عدما محضا
وذلك باطل فوجب القول بكونه موجودا خارج العالم **الشبهة الثالثة** لا نزاع بين
المسلمين في انه تعالى عالم بالجسمانيات فنقول العالم بالجسمانيات لا بد وان يكون جسما
حاصلا في الحيز والدليل عليه انا اذا تخيلنا مربعا خيا بمربعين متساويين فيميز في خيالنا
بين هذين المربعين الواقعين على هذين الطرفين فهذا الامتياز اما ان يكون واقعا في الوجود الخارجي
او في الوجود الذهني والاول باطل لانه يمكنا ان نتخيل هذه الصورة حال كونها معدومة في الخارج
فثبت ان هذا الامتياز واقع في الذهن وليس ذلك الامتياز بسبب حصول الامتياز في الماهية ولوازمها لان
الماهية ولوازمها مشترك فيما بين هذين المربعين فوجب ان يكون سبب هذا الامتياز شي من
العوارض لكن الامتياز في العوارض لا يحصل الا عند التغاير في المحل فان الصورتين لو اجتمعتا في
محل واحد لكان كل ما يعرض لاحدهما كان هو بعينه عارضا للاخر وحينئذ يصير ذلك العارض
مشتركا فيه فلا يكون موجبا للتغاير والتباين لانه لا يمكن حصول الامتياز في الذهن بين هذين المربعين
الواقعين على الجانبين الا اذا كان محل احدهما غير محل الاخر فثبت ان المدرك لهذه الصورة لا بد
وان يكون جسما منقسما فثبت انه تعالى مدرك الجسمانيات وثبت ان كل من كان مدركا للجسمانيات
وجب ان يكون جسما حاصلا في الحيز والجهة فيلزم انه تعالى حاصل في الحيز واعلم انه ثبت بالوجه
الذي ذكرناه ان ادراك الجزئيات لا يحصل الا عند حصول الجسمية ثم ان الفلاسفة قالوا ان الله ليس بجسم
فيمتنع كونه مدركا للجزئيات والمجسمة قالوا لكنه مدرك للجزئيات فوجب كونه جسما **الشبهة الرابعة**
انه تعالى ذات موصوفة بالصفات وكل ما كان كذلك فلا بد وان يكون جسما حاصلا في الحيز بيان
الاول انه تعالى عالم قادر والمعقول من كونه ذاتا قائما بالنفس مغاير للمعقول من كونه عالما قادرا
ولذلك فانه يمكننا ان نعقل كونه ذاتا قائمة بالنفس مع الشك في كونه تعالى عالما قادرا والمعلوم
مغاير لغير المعلوم فثبت ان العلم والقدرة صفتان قائمتان بالذات وبيانه ان كل من كان موصوفا
بالصفات فانه لا بد وان يكون جسما حاصلا في الحيز وهو ان المعقول من قيام الصفة بالذات
كون الصفة حاصلة في تلك الجهة المعينة تبعا لحصول محلها في تلك الجهة فانا اذا رفعنا هذا المعنى من
العقل فحينئذ لا يبقى في العقل تفاوت بين الذات وبين الصفة وحينئذ لا يكون كون احدهما ذاتا
والاخر صفة اولى من العكس ولما ثبت انه تعالى موصوف بالصفات وثبت ان الموصوف بالصفة

وفي قابل واحد

يجب ان يكون حاصلا في الحيز لزم القطع بكونه حاصلا في الحيز والحاصل انه ثبت انه لا معنى
لاتصاف الذات بالصفة الا حصول الصفة في الجهة المعينة تبعا لحصول محلها في تلك الجهة ثم
ان المعتزلة قالوا لكنه يمتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز فيمتنع كونه موصوفا بالصفات والمجسمة قالوا
لكنه ثبت كونه موصوفا بالصفات فوجب الجزم بكونه تعالى حاصلا في الحيز **الشبهة الخامسة**
اني رايت مناظرة طويلة جرت بين مشبه وموحد فلخصت تلك المناظرة وضممت اليها زوايد
كثيرة وهي هذه قالوا لا شك ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما مجانبا للاخر او مباينا
عنه والمراد من المجانبة كون كل واحد منهما بجنب الاخر اي يكون احدهما ساريا في الاخر فهذا هو
المراد من لفظ المجانبة فليكن المراد معلوما منه اذا ثبت هذا فنقول كون كل موجودين
في الشاهد كذلك اما ان يكون لخصوصية كونه جوهرا او لخصوصية كونه عرضا او لامر مشترك بين
الجوهر والعرض وذلك المشترك اما الوجود او الحدوث والكل باطل سوى الوجود فوجب ان يكون
العلة لذلك الحكم هو الوجود فقط والباري تعالى موجود فوجب الجزم بانه تعالى لا بد وان
يكون اما مجانبا للعالم او مباينا عنه واعلم ان هذا الكلام لا يتم الا بتقرير مقدمات ونحن نذكرها
اما المقدمة الاولى وهي قولنا كل موجودين في الشاهد فلا بد وان يكون احدهما مجانبا للاخر او مباينا
عنه بجهة فنقول هذا الحكم لا بد له من علة والدليل عليه هو ان المعدوم لا يصح فيه
هذا الحكم فلولا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم والا لامتنع حصول هذا الامتياز
المقدمة الثانية وهي في بيان انه يمتنع تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا او بخصوص كونه
عرضا والدليل عليه ان المقتضي لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا لصدق على الجوهر انه ينقسم الى
ما يكون مجانبا لغيره والى ما يكون مباينا عنه ومعلوم ان ذلك باطل لان الجوهر يمتنع ان يكون
مجانبا لغيره وبهذا الطريق يظهر ان المقتضي لهذا الحكم ليس كونه عرضا ايضا لامتناع كون العرض
مباينا لغيره بالجهة المقدمة الثالثة في بيان ان الحكم غير معلل بالحدوث ويدل عليه وجوه
الاول ان الحدوث عبارة عن وجود سبقه عدم والعدم غير داخل في العلية واذا سقط العدم
عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود الثاني انه لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث لكان الجاهل بكون
السماء محدثة وجب ان يكون جاهلا بان السماء بالنسبة الى سائر الموجودات التي في هذا العالم اما ان
يكون مجانبا لها او مباينا عنها بالجهة لان المقتضي للحكم اذا كان امرا معينا فالجاهل بذلك المقتضي يجب ان
لا يكون جاهلا بذلك الحكم الا ترى ان الوجود لما كان هو المستدعي للتقسيم الى القديم والى المحدث
لا جرم كان اعتقاد انه غير موجود يكون مانعا من التقسيم بالقدم والحدوث ولما كان التقسيم الى
الابيض والاسود متفرعا على كونه متكونا لا جرم كان اعتقاد ان الشي غير متكون مانعا من اعتقاد التقسيم
الى الاسود والابيض ولما راينا ان الدهري يعتقد قدم السموات والارض لا يمنعه ذلك من اعتقاد
ان السموات اما ان تكون مجانبة للارض او مباينة عنه بالجهة علمنا ان هذا الحكم غير معلل بالحدوث
الوجه الثالث وهو ان تكون هذه السموات والارضين محدثة امر نعلم بالدليل فيمتنع جعله
اصلا للوصف الذي نعلم ثبوته بالضرورة فثبت بهذه الوجوه ان المقتضي لقولنا ان هذه الاشيا اما ان
تكون مجانبة او مباينة ليس هو الحدوث المقدمة الرابعة لما كان المقتضي لهذا الحكم في
الشاهد هو الوجود والباري موجود كان المقتضي لكونه تعالى اما مجانبا للعالم او مباينا عنه حاصلا
في حقه فوجب ان يكون هذا الحكم حاصلا في حق الله تعالى واعلم انا نفتقر في تقرير هذه
المقدمة الى بيان ان الوجود حقيقة واحدة في الشاهد وفي الغايب فهذا غاية ما يمكن ذكره في
تقرير هذه الشبهة **الشبهة السادسة** قالوا جميع العقلاء مجبولون باصل الفطرة على
اعتقاد ان الله موجود فوق العالم فانا نراهم مع اختلاف اديانهم وساير مذاهبهم مجبولين على الدعاء
والخضوع والخشوع على رمي الابصار الى جهة فوق وعلى رفع الايدي الى تلك الجهة ولو ان الناس
تركوا على اصل الخلقة ومقتضى الجبلة الاصلية لم يعتقدوا الا ان اله العالم موجود في جهة فوق واذا
كان المعنى مما يشهد به فطرة العقل وجب ان يكون القول به حقا **الشبهة السابعة** ان كتب
جميع الانبيا والرسل مملوة من جهة كونه فوق اما القران فقد جا فيه كونه على العرش بصريح اللفظ

يجب

سبع مرات وذكر ايضا وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد والالفاظ الدالة على التنزيل والنزول
كثيرة جدا والايات المشتملة على لفظ الى الدالة على انتهاء الغاية خارجة عن الحد وليس في
القران لفظ البتة يدل على نفي الجهة فلو كان الدين الحق عدم نفي الجهة لكان من الواجب ان
يذكره الله مرة ولما لم فلما اثبت الجهة في ايات لا حصر لها ولا حد لها ولم يذكر البتة نفي
الجهة علمنا انه تعالى كان مصرا على اثبات الجهة والاخبار المنقولة عن الرسول عليه السلام
فلا حصر لها ولا حد واما التورية فمملوة من هذا المعنى وهذا يدل على ان الانبيا والرسل
كانوا متفقين على اثبات الجهة لله تعالى وليس لقائل ان يقول انا نذكر لهذه الالفاظ
تاويلات وذلك لان الدين الحق لو كان هو التنزيه الذي ذكرتموه لكان الواجب ان يرد في
هذه الكتب الالهية ما يدل على تقرير هذا الاصل العظيم وعلى تاكيده بصريح اللفظ حتى يصير
الحق معلوما وحينئذ نصرف بقية الالفاظ الى التاويل انه لما لم يرد شي من الكتب الالهية
ما يدل على التنزيه الذي تذكرونه ورايناها مملوة من الالفاظ الدالة على كونه تعالى موجودا
في الفوق علمنا ان مذهب الانبيا والرسل عليهم السلام هو هذا المذهب وان الذين
يقولون بخلافه لا ديانة لهم ومذاهبهم هذا تقرير شبهات القوم في هذا الباب **الشبهة
الثامنة** انه يجوز رؤية الله تعالى والرؤية ممتنعة الا اذا كان الرائي مقابلا للمرئي او في
حكم المقابلة وذلك يقتضي كون الاله تعالى في الجهة والحاصل ان جواز الرؤية مشروط بالمقابلة
ثم قالت المشبهة ثبت جواز الرؤية فوجب القول بكونه تعالى في الجهة وقالت المعتزلة يمتنع
كونه في الجهة فوجب ان يمتنع رؤيته **الفصل السابع** في الجواب عن تلك
الشبهات اما الجواب عن الشبهة الاولى والثانية فقد تقدم في الفصل الاول على
سبيل الاستقصاء وذلك لان قولنا ان اثبات موجود لا يحصل في داخل العالم ولا في خارج العالم
ولا في خارجه محال اما ان يكون العلم بامتناع هذا القسم علما ضروريا او استدلاليا وبطل كونه ضروريا
للوجوه الكثيرة فوجب ان يكون استدلاليا لكن صحة الدلايل التي ذكرتموها موقوفا على ابطال هذا فلو بنينا
ابطال هذه المقدمة بتلك الدلايل لزم الدور وهذا هو الحرف المعتمد الذي يعول عليه اما الشيخ
ابو علي فانه سلم ان الجزم بهذه المقدمات حاصلا الا انه زعم ان الجازم بهذه المقدمة هو الوهم لا العقل
وزعم ان حكم الوهم في غير المحسوسات العاجز عن الانتقال والحركة والجسم الحي الذي يكون
موصوفا بهذه الصفة يكون في غاية النقص والعجز وتعالى الله عنه علوا كبيرا الوجه الرابع
في بيان فساد هذا القسم انه لو جاز في شي مختص بجهة معينة ان يقال ان اختصاصه بتلك الجهة
واجب جاز ايضا ادعاء ان بعض الاجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه
عنه وعلى هذا التقدير فلا يمشي دليل حدوث الاجسام في كل الاجسام لانه يقال لم لا يجوز وجود اجسام
كثيرة مختصة باحياز خارج العالم بحيث يمتنع عليها الانتقال وحينئذ لا يجري دليلكم على حدوث
الاجسام في كلها فقايل هذا القول لا يمكنه القطع بحدوث كل الاجسام الوجه الخامس
في بيان فساد هذا القسم وهو انه لو كان واجب الحصول في حيز معين وكان ممتنع الحصول في ساير
الاحياز فحينئذ يكون ذلك الحيز مخالفا بالماهية لساير الاحياز اذ لو كان مساويا لسايرها لوجب
تساويهما في جميع اللوازم والاثار ولو كانت الاحياز مختلفة بالماهية والحقيقة لكانت امورا موجودة
فاذا قلنا ان الباري تعالى يجب حصوله في الحيز المعين فحينئذ يلزمه افتقاره في وجوده وتحققه
الى وجود غيره ولو كان الامر كذلك لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك محال فثبت بهذه الوجوه
الخمسة انه يمتنع ان يقال انه حصل في حيز معين على سبيل الوجوب اما القسم الثاني وهو ان يقال
انه حصل في الحيز المعين على سبيل الجواز فنقول هذا محال لوجوه الاول انه لما صح عليه الحركة
والسكون فحينئذ لا تكون ذاته المخصوصة مقتضية لواحد منهما مع انه يمتنع خلو ذاته عنهما فذاته
مفتقرة اليهما وكل واحد منهما مفتقر الى سبب منفصل والموقوف على الموقوف على الشي موقوف على الشي
فيلزم افتقار ذات الله الى شي غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته
وذلك محال الثاني انه اذا كان حصوله في الحيز المعين من الجايزات امتنع ان يحصل في حيز من

الاحياز

الاحياز الا بتخصيص مخصص وجعل جاعل وكل ما حصل بفعل فاعل مختار فهو محدث فيلزم ان
يكون حصوله في الحيز المعين محدثا فاذا امتنع خلو ذاته عن الحصول في الحيز المعين وثبت ان الحصول
في الحيز المعين محدث لزم ان يقال ان ذاته لا تخلو عن المحدث وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم
ان تكون ذاته محدثة وهو محال فثبت بما ذكرنا انه لو قيل لو حصل في حيز لحصل فيه اما على الوجوب
او الجواز وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين فوجب القطع بامتناع حصوله في الحيز والجهة
الحجة الخامسة في بيان انه يمتنع حصول ذات الله تعالى في شي من الاحياز والجهات هو ان
الارض كرة واذا كان كذلك امتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة اما بيان الاول فقد قررناه
بالدلايل الكثيرة الا انا نذكرها هنا وجها واحدا وهو انه اذا حصل خسوف قمري فاذا سالنا سكان
اقصى المشرق عن اوله قالوا انه حصل في اول الليل واذا سالنا سكان اقصى المغرب قالوا انه حصل
في اخر الليل فعلمنا ان اول الليل في اقصى المشرق واخر الليل في اقصى المغرب وذلك يوجب كون
الارض كرة وانما قلنا ان الارض لما كانت كرة يمتنع كون الله تعالى حاصلا في شي من الاحياز وذلك ان
الارض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان اهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان
اهل المغرب وعلى العكس فلو حصل الباري تعالى في شي من هذه الجهات لكان في جهة التحت الى بعض الناس بالنسبة
وذلك باطل باتفاق العقلاء فثبت انه تعالى يمتنع كونه حاصلا في الحيز والجهة الحجة السادسة
في اثبات هذا المطلوب ان نقول لو حصل الباري في الحيز لحصل اما في العالم او في خارج العالم والقسمان
باطلان فالقول بحصول الله تعالى في الحيز والجهة محال اما انه يمتنع ان يحصل في العالم
فبالاتفاق ولانه يلزم ايضا ان يكون جزءا من اجزاء العالم ومخالطا له وذلك محال واما انه يمتنع
ان يحصل خارج العالم فلان الخلا اما ان يكون متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا وكل متناه
فهو متشكل وشكله ليس من لوازم ذاته لان الخلا كما بينا طبيعة بسيطة فيكون طبع الحيز مساويا لطبع الكل
فلو كان المقتضي لذلك الشكل هو تلك الماهية او شي من لوازمها لزم ان يكون شكل الكل مساويا للشكل
الحيز وذلك محال فثبت ان شكله يجب ان يكون حاصلا من الفاعل فيكون محدثا والخلا لا ينفك
عن الشكل فذلك الخصوصية ان كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال وان كانت عدمية
لزم القطع بان قبول القسمة لا يمكن تعليله السوال الثالث هب انه من الاحكام المعللة فلم لا يجوز
ان يكون ذلك معللا بخصوص كونه جوهرا او بخصوص كونه عرضا لان كونه جوهرا يمنع من المجانبة وكونه
عرضا يمنع من المباينة بالجهة وما كان علة لقبول الانقسام الى قسمين يمتنع كونه مانعا من احد
القسمين قلنا اما الذي يريدون بقولكم الموجود في الشاهد ينقسم الى المجانب والى المباين بالجهة
ان اردتم به ان الموجود في الشاهد قسمان احدهما الذي يكون مجانبا لغيره وهو العرض والثاني
الذي يجب كونه مباينا لغيره بالجهة وهو الجوهر فهذا مسلم لكنه في الحقيقة اشارة الى حكمين مختلفين
معللين بعلتين مختلفتين بان عندنا وجوب كونه مجانبا لغيره معلل بكونه عرضا ووجوب كون القسم
الثاني مباينا لغيره في الجهة معلل بكونه جوهرا فبطل قولكم ان خصوص كونه عرضا وخصوص كونه جوهرا
لا يصلحان لعلية هذا الحكم وان اردتم به ان امكان الانقسام الى هذين الحكمين حكم واحد وانه ثابت في
جميع الموجودات التي في الشاهد فهذا باطل لان امكان الانقسام الى هذين القسمين لم يثبت في شي
من الموجودات التي في الشاهد فضلا عن ان تثبت في جميعها لان كل موجود في الشاهد فهو اما جوهر واما
عرض فان كان جوهرا امتنع كونه مجانبا لغيره فلم يكن قابلا لهذا الانقسام وان كان عرضا امتنع كونه
مباينا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام فثبت بما ذكرنا ان الذي قالوه مغالطة والحاصل
ان هذا المستدل اوهم ان قولنا الموجود في الشاهد اما ان يكون مجانبا لغيره او مباينا عنه بالجهة
اشارة الى حكم واحد ثم بنى عليه انه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرا او بخصوص كونه عرضا
ونحن بينا انه اشارة الى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين السوال الرابع سلمنا
انه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا ولا بخصوص كونه عرضا فلم قلتم انه لا بد من تعليله اما
بالحدوث واما بالوجود وما الدليل على هذا الحصر اقصى ما في الباب ان يقال سبرنا وبحثنا فلم نجد
قسما اخر الا انا بينا في الكتب المنطقية ان عدم الوجدان لا يوجب وجدان العدم وما دنا ان

المقسمات المنتشرة لا تفيد الظن فضلا عن اليقين السوال الخامس سلمنا ان عدم الوجدان يفيد وجدان العدم الا انا نذكرها هنا وجوها اخرى سوى الوجود والحدوث وبيانه من وجهين الاول انه يحتمل ان يكون المقتضي لقولنا الشيء اما ان يكون مجانبا للعالم او مباينا عنه هو كونه بحيث يصح الاشارة الحسية اليه وذلك لانا نقول كل شيئين يصح الاشارة الحسية اليهما فاما ان يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهذا هو المباين في الجهة فثبت ان المقتضي لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارا اليه بحسب الحس وعلى هذا التقدير فما لم يقيموا الدلالة على انه تعالى مشار اليه بحسب الحس فانه لا يمكن ان يقال انه يجب ان يكون اما مجانبا للعالم او مباينا عنه بالجهة لكن كونه تعالى بحيث يصح الاشارة اليه بحسب الحس هو عين ما وقع النزاع فيه وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك يفضي الى الدور وانه باطل الثاني لا شك ان الجوهر والعرض يخالفان ذات الله تعالى والامر الذي به يخالفان ذات الله تعالى وصفاته مفهوم مشترك بينهما فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لقبول القسمة الى المحاذي والى المباين هو ذلك المفهوم المشترك السوال السادس سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لقبول هذه القسمة هو الحدوث قوله الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود قلنا الممكن هو الذي يكون ماهيته قابلة للعدم وللوجود وكون الشيء بحيث ينقسم الى المخالف والمباين معناه قبول الانقسام الى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية كانت كذلك في الموضعين وان كانت صفة عدمية فهي كذلك في الموضعين فتعليل احدهما بالاخر يقتضي اما تعليل وجودي بوجودي او تعليل عدمي بعدمي ولا امتناع في واحد من هذين الامرين اما قوله ثانيا لو كان المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجاهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم قلنا لم قلتم ان الجهل بالموثر يوجب الجهل بالاثر الا ترى ان جهل الناس بموجب ان الصحة والمرض لا يوجب جهلهم بحصول الصحة والمرض وجهل الدهري بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب الجهل بوجود هذا العالم وايضا ان كان الجهل بالموثر يوجب الجهل بالاثر لكان العلم بالموثر اولى ان يوجب العلم بالاثر فعلى هذا التقدير لو كان المقتضي للانقسام الى المجانب والى المباين بالجهة هو الوجود لكان كل من علم كون الله موجودا وجب ان يلزم من ذلك العلم علمه بكونه مجانبا للعالم او مباينا عنه بالجهة ومعلوم ان ذلك باطل لان جمهور اهل التنزيه مع اكثرهم وقوة خواطرهم يعلمون كونه تعالى موجودا مع انه لا يخطر ببالهم البتة وجوب كونه تعالى مجانبا للعالم او مباينا عنه بالجهة فبطل قولهم قوله ثالثا كونه محدثا وصفا معلوم بالدليل وكون السماوات اما مجانبا للارض او مباينا عنه بالجهة معلوم بالضرورة والشيء المعلوم بالضرورة لا يمكن تعليله بالشيء الذي لا يعلم الا بالنظر قلنا هذا ممنوع فانا بينا ان في كثير من الاشيا الاثر معلوم بالضرورة والاستدلال معلوم بالنظر السوال السابع سلمنا ان الموثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث وانه هو الوجود لكن لم قلتم انه يلزم حصول هذا الحكم في حق الله تعالى وبيانه ان هذا المطلوب انما يلزم لو كان وجود الله تعالى مساويا لوجود الممكنات وهذا انما يصح اذا قلنا ان وجود الله صفة قائمة بماهيته والكرامية لا يقولون بذلك السوال الثامن انه قد يحصل المقتضي ولكن يتخلف عنه الحكم اما لان المحل غير قابل واما لان الشرط ثابت الا ترى ان كون الحي حيا يصح قبول الشهوة والنفرة والالم واللذة والجهل والموت ثم انه تعالى حي مع ان شيئا من هذه الاحكام لا يصح عليه اما ان ذات الله عز وجل غير قابلة لهذه الاحكام او لان قبول هذه الاحكام موقوف على شرط يمتنع حصوله في حق الله فلم قلتم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك السوال التاسع المقتضي لقبول الانقسام الى المجانب والى المباين هو الوجود ثم ان الوجود حاصل للجوهر فوجب ان ينقسم الجوهر الى ما يكون مجانبا والى ما يكون مباينا بالجهة ومعلوم ان انقسام الجوهر الى هذين القسمين محال ولزم ايضا ان العرض ان ينقسم الى هذين القسمين ومعلوم انه محال فان قالوا كل جوهر وعرض فانه يصح ان يكون منقسما الى هذين القسمين نظرا الى كونه موجودا وانما يمتنع ذلك الانقسام نظرا الى مانع منع منه وهو خصوصية ماهيته فهذا اعتراف بانه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة امر من الامور ان يصح ذلك الحكم في ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال ان يكون خصوصية تلك الماهية مانعة من ذلك الحكم السوال

العاشر

العاشر انما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع ان النتيجة المطلوبة باطلة قطعا الاول ان كل ما سوى الله فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة اما الحدوث واما الوجود ولا يمكن ان يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لان صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على الشيء يمتنع كونه معللا بالمتاخر فثبت ان صحة الحدوث لا يمكن ان تكون معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود فوجب ان يكون كل موجود بحيث يصح ان يكون محدثا ومعلوم انه باطل الثاني ان كل موجودين في الشاهد فلا بد وان يكون احدهما مجانبا للاخر او مباينا عنه في اي جهة كان ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر ان هذا الحكم معلل بالوجود والباري تعالى موجود فيلزم ان يصح على الباري تعالى كونه مجانبا للعالم او مباينا عنه باي جهة كانت وذلك يقتضي جواز الحركة على الله تعالى وهو محال الثالث وهو ان كل موجودين في الشاهد فهو اما جسم او قائم بالجسم ثم نذكر التقسيم الذي ذكرتم الى اخره فيلزم ان يكون الباري تعالى اما جسما او قائما بالجسم واكثر الكرامية لا يقولون به واعلم انا انما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لان الكرامية يعولون عليها ويظنون انها حجة قاطعة ونحن بعد ان بالغنا في تهذيبها وترتيبها اوردنا هذه الشكوك ليظهر ضعفها الجواب عن الشبهة السادسة وهي رفع الايدي الى السما فنقول ان رفع الايدي الى السما انما كان لاجل ان السما منزل البركات والخيرات فان الانوار انما تنزل منها والملائكة انما ينزلون منها واذا الف الانسان حصول الخيرات من جانب كانت مال الطبع اليه فهذا المعنى هو الذي اوجب رفع الايدي الى السما ويوجب الابصار اليها والذي يدل عليه ان الموضع الذي من السما يكون فوق الاهل بلد ويكون يمينا لاهل بلد اخر ويسارا لاهل بلد والدليل عليه ان الشمس اذا كانت في اول السرطان فان الضوء ينزل الى اعماق الابار في مكة والمدينة ويضيء جميع جوانب البير وليس الامر كذلك في البلاد الشمالية وهذا مما يعرفه جميع العوام الذين سافروا في البلاد واذا ثبت هذا فنقول ان اهل كل بلد يرفعون ايديهم الى الجانب الذي توهموه فان كان اله العالم كاينا في الموضع الذي هو فوق هذه البلدة لزم ان لا يكون كاينا فوق البلدة الثانية بل اما على يمينها او على يسارها او جهة اخرى وحينئذ لا يلزم من رفع الايدي الى السما كون الاله فوق ذلك الموضع واما ان بينا ان اله العالم كاين فوق جميع البلاد فهذا القول انما يتم لو كان اله العالم كرة محيطة بجميع الارض وحينئذ يرجع حاصل القول الى ان اله العالم فلك من الافلاك المحيطة بالارض ومعلوم ان العاقل لا يقول ذلك والجواب عن الشبهة السابعة هو ان الدعوة للخلق الى الحق وجب ان تكون واقعة على احسن الوجوه واقربها الى الصلاح ولما كان التصريح بالتنزيه مما لا تقبله عقول العوام لاجرم كان الاولى اشتمال الدعوة على الفاظ توهم التشبيه مع التنبيه على كلمات تدل على التنزيه المطلق والجواب عن الشبهة الثامنة ان الكلام في انه هل يجوز روية الله تعالى سياتي وبتقدير صحتها فانا نقول ان كان مجرد الاستبعاد كافيا فلا شك ان الوهم والخيال يستبعد وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه فوجب ان يكتفى بهذا القدر من غير حاجة الى التمسك بالروية وان كان غير كاف فنقول كما اثبتنا موجودا لا في العالم ولا في خارج العالم على خلاف حكم الوهم والخيال فكذلك جمع عظيم من الناس اثبتوا روية شيء في الجملة فلم قلتم ان ذلك محال بعد الدليل على امتناعه فان احدا من المخالفين لم يذكر فيه شيا سوى الاستبعاد فهذا تمام الاجوبة عن شبهات من اثبت الحيز والجهة **الفصل الثامن** في اثبات انه يمتنع ان يكون اله العالم هو هذا الفضا الذي لا نهاية له اعلم ان من الناس من قال ان هذا الفضا الذي لا نهاية له هو الله سبحانه قالوا والسبب في اعتقاد هذا المذهب انه بديهة العقل حاكمة بان الموجود اما هذا الفضا واما شيء يحصل في هذا الفضا اما حصولا على سبيل الاستقلال وهو الجسم او على سبيل التبعية وهو العرض قالوا فالصفات والاعراض محتاجة الى التي هي الجواهر والاجسام وهذه الذوات محتاجة في وجودها الاشيا الى هذا الفضا واما هذا الفضا فانه غير محتاج الى شيء اخر لان الفضا شيء قائم بنفسه فلا حاجة به الى فضا اخر وايضا فالعقل يابى تصور عدم هذا الفضا لانا بتقدير ان يرتفع هذا الفضا فيبقى متميز هناك الجانب الذي هو قدامي عن الجانب الذي هو خلفي والا يتميز فانه متميز فهذا ممنوع في بديهة

العقل وان تميز احد الجانبين عن الاخر فكذلك الفضا موجود لانا لا نعني بهذا الفضا الا الامر
الذي يتميز فيه جوهر عن جهة وجانب عن جانب فعلى هذا التقدير الفضا يلزم من فرض عدمه
فرض وجوده وذلك محال والمفضي الى المحال محال فثبت ان فرض عدم هذا الخلا ممتنع لذاته
وثبت انه غني عن كل ما سواه ولا معنى للاله الواجب لذاته الا ذلك فثبت ان الاله العالم ليس الا هذا
الفضا الذي لا نهاية له ثم قالوا ان جميع الصفات اللايقة بالالاهية حاصل فيه احدها
قولنا الاله يجب ان يكون غير متناه وهذا الفضا كذلك لانه لو كان متناهيا لكان اما ان يتميز جانب
عن جانب في الخارج منه واما ان لا يتميز فان حصل ذلك الامتياز فهو موجود حال ما فرض معدوما
هذا خلف وان لم يحصل ذلك الامتياز فقد ذكرنا ان بديهة العقل تحكم بامتناع ذلك وثانيها
ان من صفات الاله تعالى انه يمتنع كونه غير متناه بكونه غير قابل للفصل والوصل والاجتماع والافتراق
وهذا الفضا كذلك لانه مع كونه غير متناه لا يقبل التمزق والتمزيق والفصل والوصل بل هو باق
ابد الاباد على حالة واحدة وثالثها انه حل في صفة الاله انه قريب من عباده كما جاء في الكتاب
الالهي من قوله وهو معكم اينما كنتم ومن قوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد والقول بان الاله
العالم هو هذا الفضا يحقق هذا الكلام واما قول من يقول ان على هذا التقدير يكون ذاته مخالطة
للقاذورات فهو كلام ضعيف لان هذا انما يصير اذا اثر ذلك الشي المخالط غيره والفضا لا يتغير ذاته
ولا حقيقته بحسب ما يحصل فيه البتة الا ترى انه لا نزاع في انه تعالى موجود مع كل الحوادث ولم يلزم
كونه تعالى مع هذه الحوادث بسبب الوقت والزمان نقص في ذاته وكذلك لا يلزم من كونه تعالى
معها بحسب الجهة والمكان حصول نقص فيه ورابعها ان على هذا التقدير يكون غنيا عن المكان
والحيز لان من المعلوم بالضرورة ان هذا الفضا ليس حاصلا في فضاء اخر بل هو شي قايم بنفسه
غني عن كل ما سواه فهذا حكاية شبهات هولاء القوم واعلم ان هذا القول عندي باطل
لان هذا الفضا اما ان يكون عدما محضا واما ان يكون موجودا فان كان عدما محضا امتنع القول
بكونه اله العالم وان كان موجودا فلا شك انه قابل للمساحة والتقدير والتبعيض فان الخلا الذي
بين جداري الصفة اصغر من الخلا الذي بين جداري البلد وما كان كذلك كان قابلا للقسمة والتجزية
وما كان كذلك كان مركبا وكل مركب ممكن ولا شي من الممكن بواجب ينتج فلا شي من الفضا بواجب
الوجود لذاته وينعكس فلا شي من الواجب الوجود لذاته بفضا وهذا برهان قاطع في اثبات المطلوب
واما قولهم بان هذا الفضا غني عن الغير وقريب وغير متناه والاله غني عن الغير وقريب وغير متناه
فكل ذلك تمسك بقياس من موجبتين في الشكل الثاني وانه غير منتج لما ثبت انه لا يمتنع في العقل
اشتراك الماهيات المختلفة في بعض اللوازم

الفصل التاسع

في تفسير قولنا ان الله غير متناه اعلم ان هذا اللفظ يطلق في حق الله تعالى تارة بحسب
ذاته وتارة بحسب دوام وجوده وتارة بحسب صفاته وقبل الخوض في هذه التفاصيل نقول
ان قولنا للشي انه لا نهاية له قد يذكر بمعنى السلب وقد يذكر بمعنى العدول اما المعنى السلبي
فهو ان يكون المراد ان الماهية القابلة بمعنى الحد والنهاية مسلوبة عنه وذلك لان النهاية عبارة عن
طرف مقدار الشي ومقطعه فان كان خاليا عن المقدار وجب خلوه عن طرف المقدار لان عند انتفاء
المقدار يستحيل حصول طرف المقدار واما المعنى للمعدول وهو ان يكون الشي له حجمية ومقدار الا
انه لا ينتهي مقداره الى مقطع وحد بل كلما عددته او قدرته فانك تجد خارجا عنه شيا اخر منه من
غير حاجة الى التكرير اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ان ذات الله غير متناه فانا نريد به
معنى السلب بمعنى انه منزه عن المقدار والحجمية والموضع والحيز واذا كان الامر كذلك فالمعنى الذي
لاجله يصح وصف الشي بان له حدا او طرفا مسلوب عن ذات الله فكان ذاته غير متناه بهذا التفسير
هذا عند من يقول انه تعالى منزه عن المقدار والجسمية والموضع والحيز اما من يقول بهذا المذهب
فانه نفس كونه غير متناه اما في جميع الجهات او في بعض الجهات على التفسير الثاني فهذا هو الكلام
في تفسير كونه تعالى غير متناه بحسب الذات واما كونه تعالى غير متناه بحسب الدوام والبقاء
فان تفسيره هو الوجه الثاني وهو انا اذا استحضرنا في اوهامنا وخيالاتنا من السنين كم سنا من

الاعداد فاصلا لا ينتهي الى الطرف وحق الاوحكم العقل بانه تعالى كان موجودا قبل ذلك وهذا الحكم
باق ابد الاباد فان قالوا فهذا الدوام لا يمكن تعقله الا مع فرض الزمان الدايم والمدة
المستمرة فاذا كان الله تعالى واجب الدوام وثبت ان حقيقة الدوام لا تعقل الا مع المدة والزمان
فحينئذ يلزم افتقار ذات الله تعالى في الدوام والبقا الى شي غيره والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف فنقول دوام الشي لا يتوقف على
اعتبار حال الزمان والمدة لان ذلك الزمان اما ان يكون دايما واما ان لا يكون فان كان دايما
فدوامه لاجل دوام زمان اخر والا لزم ان يكون كل زمان مظروفا لزمان اخر الى غير النهاية فليس
لاجل زمان آخر فهذا عقلنا معنى الدوام من غير اعتبار زمان اخر فليعقل مثله في حق واجب
الوجود لذاته واما ان قلنا ان الزمان غير دايم مع ان واجب الوجود دايم لذاته فحينئذ لا يكون
دوامه مشروطا بشي اخر وذلك يوجب سقوط السوال المذكور اما كونه تعالى غير متناه بحسب
الصفات فنقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له ولا نريد به ان تلك المقدورات
اعداد متشخصة بحيث يكون كل واحد منها في نفسه متميزا على الاخر والله تعالى قادر عليها فيما لم
القايلون بان المعدوم شي بل المراد منه انه تعالى لا ينتهي في الخلق والتكوين الى حد الا ويبقى بعد ذلك
قادرا على الايجاد والتكوين كما كان قبل ذلك فهذا هو المراد من قولنا انه قادر على ما لا نهاية له
ونقول ايضا انه عالم بما لا نهاية له والمراد ما ذكرناه والا كان هاهنا اصعب لان القدرة
موثرة في المقدور فلم يلزم ان يكون المقدور متقررا في نفسه قبل ذلك التاثير اما العلم فانه
يتعلق بالشي على ما هو عليه فوجب تقرر تلك الماهيات المعلومة في انفسها قبل تعلق ذلك العلم بها
وهذا موضع بحث غامض واما القايلون بقدم العالم فهم يقولون ان الحوادث الماضية غير
متناهية وقد يقولون ايضا ان ذلك المجموع دخل في الوجود مع كونه غير متناهي العدد فان ذلك
المجموع البتة لا وجود له لا في الاعيان ولا في الاذهان اما في الاعيان فلان الموجود منه ابدا
ليس الا الواحد واما المجموع فلا يحصل له وجود البتة في شي من الاوقات واما في الاذهان فلان
الذهن لا يقوى على استحضار اعداد غير متناهية على التفصيل نعم الذهن يقوى على استحضار معنى اللانهاية
الا ان هذا المعنى شي واحد وحقيقة واحدة فاما ان يقوى الذهن على استحضار اعداد لا نهاية لها
وذلك محال فثبت ان مجموع الحوادث الماضية لا وجود لها في الاعيان ولا في الاذهان اذا ثبت
هذا فنقول انا اذا قلنا انه لا نهاية للحوادث الماضية عنينا به ان الوجود لا ينتهي في طرف
الماضي الى جانب الا ويكون مسبوقا بحادث اخر بل يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول فهذا
هو تفسير قولنا انه لا نهاية للحوادث في طرف الماضي واما قولنا انه لا نهاية لها في طرف المستقبل
فاعلم انه يصح ان يقال ان الحوادث في طرف المستقبل ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها
ابدا متناهية بالقوة والا لما كانت ابدا تكون منتهية الى حادث معين يكون هذا اخر الكل مما مضى والا
لكل ما سيأتي فاذا كان ذلك الحادث الحاضر اخر الكل مما مضى والحوادث ابدا تكون متناهية بالفعل
واما ابدا لا تكون متناهية بالقوة فلان كل حادث فبعده يمكن ان يحدث بعده حوادث اخرى بعدد ذلك فلذلك
الحوادث المستقبلة تكون بالقوة والجملة الماضية عند كل واحد منها تكون متناهية فالجملة الماضية
يجب كل واحد من تلك الاحاد التي هي موجودة بالقوة تكون متناهية بالقوة واما انها غير متناهية
لا بالقوة ولا بالفعل فهي يجب النهاية ممتنعة الحصول كان انتهاء الجملة الماضية الى مثل هذه النهاية
لا تكون موجودة لا بالفعل ولا بالقوة وكانت الجملة الماضية غير متناهية الى مثل هذه النهاية لا بحسب
الفعل ولا بحسب القوة هذا تمام الكلام في هذا الباب ونختم ذكر هذا الفصل بما ذكره ماجد في
الفلسفة القديمة ان الاله العالم هو حقيقة الا نهاية فنقول ان قولهم ان الاله العالم هو الذي
يصدق عليه كونه غير متناه في الذات وفي الدوام وفي الصفات على التفاسير المذكورة فهذا صحيح واما
هذا القول وان عنوا به ان الاله العالم هو نفس معنى اللانهاية فقد ابعدوا لان مفهوم معنى اللانهاية
اعتبار ذهني ولا استقلال له في الثبوت والوجود فبطل القول بكونه الها واجب الوجود لذاته

الفصل العاشر

في انه هل يصح ان يرى واجب الوجود اعلم انه

قد عظم فيه الشغب من المتكلمين ويجب قبل الخوض فيه تقديم مقدمات لايتم الكلام الابتقديمها
المقدمة الاولى تفسير الرؤية فنقول ادراك الشيء يقع على ثلاث مراتب المرتبة
الاولى انا اذا رأينا البنا علمنا انه لابد له من بان فههنا المعلوم ليس الاكونه بانيا واما حقيقته
المخصوصة وذاته المعينة من حيث هي هي فانها لاتصير معلومة البتة والمرتبة الثانية كما اذا
علمنا الماهية بالصوت من طريق السماع ثم غمضنا العين وسددنا الاذن فانا نكون عالمين
بحقيقة اللون من حيث انه هو وحقيقة الصوت من حيث انه ولاشك ان هذه المرتبة اقوى
في كونه معلوما متصورا مدركا من المرتبة الاولى فانا في المرتبة الاولى ماعلمنا الشيء الابحسب
صور عرضية من صفاته واما في هذه المرتبة فقد علمنا الماهية المخصوصة من حيث انها هي
فهذه المرتبة اقوى في المعلومية وفي المتصورية من المرتبة الاولى واما المرتبة الثالثة في الادراك
فهو ان ينظر بالعين الى اللون وان يسمع بالاذن ذلك الصوت فانا حال ما غمضنا العين كنا عالمين
بماهية اللون المخصوص علما لاشك لنا فيه ثم لما فتحنا العين ونظرنا اليه حصلت حالة زائدة على
الحالة الاولى في الاجلاء والكشف وصريح العقل حاكم بان هذه المرتبة الثالثة اكمل واقوى من
المرتبة الثانية كما ان المرتبة الثانية كانت اكمل واقوى من المرتبة الاولى اذا عرفت هذا فنقول
انا اذا علمنا ان العالم ممكن وعلمنا ان كل ممكن فلابد له من سبب وعلمنا ان الدور والتسلسل باطلان
فحينئذ نعلم ان هذه الممكنات يجب انتهاؤها الى موجود واجب الوجود لذاته فههنا المعلوم
اثبات موجود يستند غيره اليه وهو لايستند هو الى غيره فالمعلوم ههنا امور ثلاثة احدها
الوجود المطلق والثاني وجود استناد غيره اليه وهذا نفس الاضافة والثالث امتناع
استناده الى غيره وهذا سلب فثبت ان المعلوم ههنا وجود معين يفيد اضافة ويفيد سلبا
وكل ذلك مغاير للحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود فثبت ان الحاصل عندنا من معرفة الله
تعالى ليس الا المرتبة الاولى اما المرتبة الثانية فهل هي حاصلة لاحد من الخلق وبتقدير ان لاتكون
حاصلة لاحد فهل هي ممكنة الحصول للملائكة فقط او لهم وللانبياء او هي ممكنة الحصول للكل فهذه
المباحث لابد فيها من البحث اما المرتبة الثالثة فهل هي ممكنة الحصول لاحد من الخلق ام لا
وهذا هو المراد من قولنا ان رؤية الله هل هي ممكنة الحصول ام لا فهذا البحث عين قولنا انه هل يصح
رؤية الله تعالى ام لا اما المقدمة الثانية فهي في بيان ان رؤية الموجود الذي لايكون
مختصا بالمكان والحيز هل هو معلوم الامتناع في بديهة العقل ام لا فنقول الصحيح
ان الرؤية بالتفسير الذي ذكرناه ليست معلومة الامتناع في بديهة العقل وذلك لانا في
هذه الحياة علمنا الله تعالى علما واقعا في المرتبة الاولى وعلمنا انه منزه عن الجسمية والمكان فهل
يمكن ان نعلم الله تعالى علما واقعا في المرتبة الثانية مع العلم بكونه منزها عن الجسمية والمكان اذا
ثبت هذا فهل يمكن ادراكه على الوجه الواقع في المرتبة الثالثة مع كونه منزها عن الجسمية والجهة
ومن المعلوم بالضرورة ان امتناع ذلك غير معلوم بالضرورة لانا قد ذكرنا ان المراد من
الرؤية نوع من الانكشاف نسبته الى المرتبة الثانية كنسبة رؤية اللون الى تصور ماهية اللون
ولاشك ان الحكم بجواز هذه الحالة وبامتناع حصولها مما يتوقف العقل فيه ولايمكن الجزم به
لا بالنفي ولا بالاثبات الا بالدليل المنفصل والتحقيق فيه ان محض الاستبعاد ان كان حجة في العدم
كان القول باثبات موجود لايكون في الحيز والجهة محالا وهذا باطل عند المعتزلة والفلاسفة
وان لم يكن حجة وجب ان لايكون محض الاستبعاد ههنا حجة فالقول بانه حجة ههنا وليس
حجة هناك متناقض فاسد المقدمة الثالثة ان رؤية الله تعالى بالتفسير المذكور
بتقدير ان تحصل فمحلها هو هذه العين والحدقة ام جوهر النفس والاول كالمستبعد جدا واما
ان محل ذلك الادراك الشريف جوهر النفس المطمئنة وهو اقرب الى العقل فهذه مقدمات
لخصناها قبل الشروع في الدلايل ولنرجع الى المقصود فنقول اما القايلون بانه يمتنع
رؤية الله فقد احتجوا بوجوه الحجة الاولى قالوا لو صحت رؤيته لوجب ان نراه الآن
والثاني باطل فالمقدم باطل بيان الملازمة انما يظهر عند تقديم مقدمة وهي ان نقول ان عند

واللون

ونعم ما قيل بالفارسية [illegible]

حصول مجموع ثمانية انواع من الشرايط فانه يجب حصول الرؤية اولها الحاسة السليمة والثانية
كون الشيء بحيث يصح رؤيته وثالثها ان لايحصل القرب القريب ورابعها ان لايحصل البعد
البعيد وخامسها ان لايكون المرئي في غاية الصغر وسادسها ان لايكون في غاية اللطافة
مثل الهوا وسابعها ان لايتوسط بين الرائي وبين المرئي شيء من الحجب وثامنها ان يكون
المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل اذا عرفت هذا فنقول عند حصول هذه الشرايط
الثمانية يجب الابصار اذ لو لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا ملوك وبوقات ونحن لانراها ولانسمعها
وذلك يفضي الى السفسطة فثبت ان عند حصول هذه الشرايط يجب الابصار اذا عرفت هذا
فنقول لو كانت رؤية الله تعالى جايزة لما افتقر في حصولها الا الشرطان الاولان اعني كون
الحاسة سليمة وكون المرئي بحيث يصح رؤيته فاما الشرايط الستة الباقية فانه يمتنع اعتبارها
في حق الله تعالى لانه انما يمكن اعتبارها بالنسبة الى الجسم والى الشيء الذي يكون حاصلا في الحيز
والجهة والباري مقدس عن هذه الحالة فثبت انه بتقدير ان يجوز رؤية الله فان الشرايط
الست لايمكن اعتبارها في حق الله تعالى فلم يبق في حصول رؤية الله الا سلامة الحاسة وكون
المرئي بحيث يصح رؤيته وهذان الشرطان حاصلان في الحال وكان يجب ان نراه الآن فثبت بما
ذكرنا انه لو صحت رؤية الله لوجب ان نراه الآن ومعلوم انا لانراه الآن فوجب ان يقال انما لانراه
الآن لكونه في نفسه بحيث يمتنع رؤيته وذلك هو المطلوب الحجة الثانية ان شرط
حصول الرؤية كون الرائي مقابلا للمرئي او في حكم المقابل والعلم بهذا الاشتراط ضروري وهذا
الشرط انما يعقل ثبوته في حق الشيء الذي يكون مختصا بالحيز والجهة ولما كان الله تعالى منزها
عن هذه الصفة كان شرط جواز الرؤية فايتا فوجب القطع بامتناع حصول هذه الرؤية
الحجة الثالثة ان الرؤية يمتنع حصولها الا عند انطباع صورة المرئي في حدقة الرائي
وهذا انما يعقل اذا كان المرئي له شكل وصورة ولما كان ذلك في حق الله محالا كانت رؤية الله ممتنعة
عقلا الحجة الرابعة المرئي يجب ان يكون لونا او متلونا وجب ان يكون ولما كان الحق
تعالى منزها عن هذه الاحوال وجب القطع بامتناع رؤية الله تعالى واعلم ان هذه الوجوه
خسيسة ضعيفة جدا اما الاول فالاعتراض عليه من وجوه الاول انا لانسلم ان عند
حصول الشرايط الثمانية يجب حصول الابصار ويدل عليه وجوه الاول انا اذا وضعنا
على الطبق شيئا من الدقيق فانا نراه فنقول ذلك الدقيق عبارة عن الذرات الصغيرة المتلاصقة
فرؤية الدقيق عبارة عن رؤية مجموع تلك الذرات ورؤية ذلك المجموع عبارة عن رؤية كل واحدة
من تلك الذرات مع الاخرى فنقول اما ان يكون رؤية كل واحدة من تلك الذرات موقوفا
على رؤية الذرة الاخرى وحينئذ يلزم الدور واما ان يتوقف رؤية احدى الذرتين على رؤية
الذرة الاخرى ولايتوقف رؤية الذرة الثانية على رؤية الذرة الاولى وذلك محال لان تلك
الذرات متساوية في تمام الماهية فتوقف احد الجانبين على الجانب الآخر من غير عكس يكون حكما بترجيح
الممكن من غير مرجح وهو محال واما ان يكون الحق هو ان رؤية كل واحدة من تلك الذرات موقوفة
على رؤية الذرة الاخرى واذا كان الحق هو هذا القسم وجب الحكم بانه يصح على كل واحدة منها حال
انفرادها عن كل ما سواها مع انا لانراها وذلك يوجب القطع بانه لايلزم من كون الشيء صحيح الرؤية
مع ساير الشرايط وجوب رؤيته السؤال الثاني سلمنا هذا الوجوب في رؤية الاجسام
والاعراض فلم قلتم انه لما وجب رؤية الاجسام والاعراض عند اجتماع هذه الشرايط الثمانية
وجب حصول رؤية الله تعالى عند اجتماعها وبيانه انه بتقدير جواز رؤية الله فان رؤيته تكون
مخالفة بالماهية لرؤية الاجسام والاعراض ولايلزم من ثبوت حكم في ماهية ثبوت مثل ذلك الحكم فيما
يخالف تلك الماهية فعلى هذا لايلزم من وجوب رؤية الاجسام والاعراض عند اجتماع هذه الشرايط
وجوب رؤية الله عند اجتماع هذه الشرايط وهذا سؤال ظاهر قوي وانا شديد التعجب من ان
القوم كيف غفلوا عنه السؤال الثالث لم لايجوز ان يقال هذه المرتبة الثالثة هي
الانكشاف التام ان حصلت في حق المحسوسات والجسمانيات فانها تكون واجبة الحصول عند سلامة

بلغ

الحاسة الظاهرة وان اعتبرت في حق المجردات والمفارقات فان تلك الحالة انما تحصل لجوهر
النفس القدسية وحصول تلك الحالة لجوهر النفس القدسية مشروط بشرايط هي قائمة في
هذا الاستدلال هذا تمام الكلام على الحجة الاولى **الحجة الثانية** انا قد ذكرنا ان المراد
من الرؤية وهي انها حالة نسبتها الى معرفة ذات الله تعالى كنسبة ابصار اللون المعين الى
العلم بذلك اللون المعين فاذا ابتت هذا فلم قلتم ان حصول ذلك الانكشاف مشروط بحصول
المقابلة بل ~~حصول انكشاف ماهية الشي المختص بالمكان والحيز مشروط بحصول المقابلة~~
فاما حصول انكشاف ماهية الشي المنزه عن المكان والحيز فلم قلتم انه مشروط بحصول المقابلة
وهذا مما لا يمكن اثباته بخيال مناسب فضلا عن ادعاء العلم الضروري فيه واما الحجة الثالثة
وهي قوله ان رؤية الشي لا تحصل الا بارتسام صورة المرئي في حدقة الرائي فنقول قد
ذكرنا ان الرؤية عبارة عن الكشف التام والتجلي التام وانكشاف كل حقيقة يكون على وفق تلك
الحقيقة فان كان ذلك موصوفا بشكل وصورة ولون كانت رؤيته حاصلة بسبب انكشاف
ذلك الشكل والصورة وان كان ذلك الشي منزها عن الشكل والصورة كان انكشافه منزها عن
الشكل والصورة هذا هو بعينه الجواب عن الحجة الرابعة فظهر بهذه البيانات ان هذه الدلايل
التي عسك بها نفاة الرؤية في غاية الضعف والسقوط واما مثبتو الرؤية فقد عولوا على ان
قالوا ان الله موجود وكل موجود فانه يصح رؤيته ودليلهم في اثبات ان كل موجود يصح رؤيته
قد ذكرناه في احكام الموجودات واوردنا عليه اعتراضات قوية لا يمكن دفعها البتة اذا عرفت
ضعف دلايل الفريقين فنقول بقي هذا البحث في محل التوقف الا انا راينا الانبيا والرسل
مخبرين عن هذه الرؤية ورايناه اصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع احوال كانها جارية مجرى
المقدمات لهذه الرؤية فقوي الظن في جوازه ووعد وحقايق الاشيا لا يعرفها تماما الا الله تعالى
الفصل الحادي عشر في انا في هذه الحياة هل نعرف ذات الله تعالى
من حيث انها هي هي تلك الحقيقة المخصوصة وبتقدير ان لا نعرفها فهل يمكن حصول تلك المعرفة لاحد
من الخلق ام لكلهم ام لا فنقول اما البحث الاول وهو انك في هذه الحياة الدنيا هل تعرف
تلك الحقيقة المخصوصة فنقول ان هذه المعرفة غير حاصلة ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى**
ان المعلوم عندنا من الحق سبحانه اما الوجود او الاضافات او السلوب والعلم بهذه المعلومات
ليس العلم بذات الله تعالى المخصوصة ولا ايضا هذه العلوم توجب العلم بتلك الذات المخصوصة
فوجب ان يقال انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة فنفتقر في تقرير هذا الدليل الى مقدمات
المقدمة الاولى في بيان انا لا نعرف من الله تعالى الا هذه الامور الاربعة فالاول انا
اذا علمنا ان العالم محدث وكل محدث فله محدث فهاهنا قد علمنا وجود الله تعالى واما الثاني وهو
معرفة كيفية ذلك الوجود فهو من وجهين الاول انا نعرف انه واجب الوجود لذاته وهو عبارة
عن معرفتنا ان ذلك الوجود واجب الثبوت له لما هو هو وذلك عبارة عن معرفة صفة من صفات ذلك الوجود
الثاني انا نعرف كونه قديما باقيا وهو عبارة عن كون ذلك الوجود دايما مبرا عن العدم
فيما قبل وفيما بعد وهذه حاصلة الى معرفة صفة من صفات ذلك الوجود واما الثالث وهو
معرفة السلوب فهي مثل علمنا انه ليس بمتحيز ولا في مكان ولا حال ولا محل ولا متكون ولا متكيف ولا مركب
ولا متبعض واما الرابع وهو معرفة الاضافات وهي مثل علمنا بانه يصح منه الفعل والترك وعند
الصحة اضافة مخصوصة ومثل علمنا بكونه عالما والعلم عبارة من اضافة مخصوصة بين العالم وبين
المعلوم فهذه الانواع الاربعة من المعارف حاصلة للعقول البشرية المقدمة الثانية ان العلم بهذه
المعلومات ليس علما بالذات المخصوصة التي هي ذات الله تعالى اما العلم بالوجود فليس عين العلم
علما بذات الله لانا قد بينا على ان وجوده تعالى صفة قايمة بذات الله واما العلم بكونه
واجب الوجود لذاته وبكونه دايم الوجود فذلك ايضا ليس علما بالذات المخصوصة لانا بينا ان العلم
بالوجوب علم بكيفية مخصوصة من كيفيات ذلك الوجود وكذلك العلم بالوجود ليس نفس العلم
بالذات المخصوصة والعلم بكيفيات ذلك الوجود اولى ان لا يكون نفس العلم بتلك الذات

بل حصول انكشاف ماهية الشي
المختص بالمكان والحيز شرط
بحصول المقابلة
م

لعله
وبه معرفة وجوده تعا

المخصوصة واما العلم بتلك السلوب هو ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة لانا اذا قلنا
ليس بجوهر ولا عرض فالمفهوم منه سلب الجوهرية والعرضية وذاته المخصوصة ليست عبارة
عن نفس هذه السلوب والعلم بها ضروري واما العلم بتلك الاضافات فليس هو نفس العلم
بتلك الذات المخصوصة لان الاضافات الحاصلة بين الشيئين مغايرة لهما فالعلم بتلك الاضافة
لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة فثبت بما ذكرنا ان هذه العلوم الاربعة ليست عبارة
عن العلم بتلك الذات المخصوصة واما بيان ان العلم بهذه المعلومات الاربعة لا يوجب العلم بالذات
المخصوصة فهو ظاهر لان علمنا بهذه المقدمات الاربعة لا يخلو من انفسنا الا انه شي ما لا
نعرف انه ما هو الا انه موصوف بهذه الانواع الاربعة من الصفات وذلك يدل على ان العلم بهذه
المعلومات لا يوجب العلم بالذات المخصوصة المقدمة الثالثة في بيان انا لا نعرف من
الله تعالى الا هذه الانواع الاربعة من المعلومات ومن رجع الى نفسه واعتبر حال عقله وعلم
بالضرورة انه ليس عنده من هذه المعارف الا هذه المعارف الاربعة وثبت انها ليست نفس العلم بذات الله تعالى
ولا انها توجب العلم بذات الله ظهر حينئذ ان العلم بالذات المخصوصة لله تعالى غير حاصل عند البشر
الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب ان نقول العلم اما تصور واما تصديق والتصديق
هو الحكم على احد المتصورين باثبات المتصور الاخر او بسلبه عنه وهذا فرع على التصور واما التصور
فانه لا يمكننا ان نتصور شيئا الا على احد وجوه اربعة احدها التصورات التي ذكرناها وتصورناها
بواسطة الحواس الخمس مثل تصورنا بحقيقة السواد والبياض ومثل تصورنا بحقيقة الصوت والحرف
وكذا القول في ساير التصورات المستفادة من الحواس الخمس وثانيها التصورات التي
ذكرناها من وجدانات النفوس مثل علمنا بحقيقة الالم واللذة والشهوة والنفرة والفرح والغم
وغيرها وثالثها التصورات التي ندركها بمحض العقل مثل تصورنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة
والكثرة والوجوب والامكان ورابعها التصورات التي تركبها الخيال والعقل من تلك المدركات
البسيطة اما تركيبات الخيال فمثل انسان له الف راس وذلك لانا اذا ادركنا صورة الراس
جوانسا وادركنا معنى الاكثر بعقولنا فالخيال يركب انسانا له الف راس لان هذه التصورات كانت
حاضرة عند الانسان فالخيال يركب بعضها مع البعض اما تركيبات العقل فمثل تركيب احد التصورين
بالاخر حتى تركب منهما مقدمة وتركيب احدى المقدمتين بالاخرى حتى تركب منها قياسا اذا عرفت
هذه الاقسام الاربعة من التصورات فنقول الانسان لا يمكنه ان يستحضر نوعا من انواع
التصورات الا على احد هذه الاقسام الاربعة فاما ما يكون مغايرا لهذه الاقسام الاربعة فانه لا يمكنه ان
يستحضر تصورها البتة والدليل عليه انا اذا رجعنا الى انفسنا واعتبرنا احوال ادراكاتنا وتعقلاتنا
علمنا انه لا يمكننا ان نستحضر شيا من التصورات الا على احد هذه الوجوه الاربعة فان قالوا انا نحكم
على شريك الاله وهو ممتنع فلولا انا نتصور ما معنى شريك الاله والا لما امكننا ان نحكم عليه بالامتناع
فثبت ان شريك الاله متصور لنا مع انه خارج عن الاقسام الاربعة المذكورة فنقول بل هذا من
باب تركيب العقل وذلك لانه حصل عنده معنى الشريك حيث وجد وحصل عنده معنى الاله فنقول
عند هذا حصول شي لله تعالى نسبته اليه كنسبة احد الشريكين الى الاخر فيما بينا محال فثبت ان هذا
من باب التصورات المركبة اذا ثبت هذا فنقول حقيقة الاله ما وجدناها بحواسنا ولا من القسم
الثاني وهو الوجدانات النفسانية ولا من التصورات العقلية مثل الوجود والعدم وهو التصورات
المركبة من تلك الاقسام الثلاثة ولما كانت الحقيقة المخصوصة التي هي ذات الله تعالى مخالفة لهذه
الاقسام وثبت بالاستقراء انه لا يمكننا تحصيل شي من التصورات الا على تلك الاقسام الاربعة
وجب الجزم بان تصور حقيقة تلك الذات المخصوصة غير حاصل للبشر **الحجة الثالثة** من
الفلاسفة جوزوا ان العلم بماهية العلة يوجب العلم بالمعلولات ولا شك ان الممكنات منتهية في سلسلة
الحاجات وجهات الافتقارات الى الحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود لذاته فلو كانت تلك الحقيقة
المخصوصة معقولة لاحد من البشر لكان ذلك الانسان عالما بالعلة التامة الحقيقية لجميع الممكنات
والعلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فكان يجب ان يكون ذلك الانسان عالما بجميع اقسام

معنى

الممكنات واجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا
لكن الامر ليس كذلك وهو معلوم بالضرورة فوجب القطع بانا لا نعرف ماهية الشيء الذي هو علة
لجميع الممكنات ولاشك ان ذاته المخصوصة هي المبدا لجميع الممكنات فهذا يفيد الجزم بانا لا نعرف
تلك الحقيقة المخصوصة من حيث هي هي **الحجة الرابعة** ان الفلاسفة اثبتوا ان العلم بالشيء
عبارة عن حصول صورة مساوية في الماهية للمعلوم في العالم اذا ثبت هذا الاصل فنقول
لو عرفنا تلك الحقيقة المخصوصة لوجب ان تكون تلك الصورة العقلية مساوية لذات الله تعالى
في تمام الماهية وحينئذ تكون تلك الحقيقة المخصوصة نوعا محصلا تحته اشخاص لكنه ثبت بالبرهان
ان ذلك محال فوجب القطع بانه يمتنع حصول العلم بتلك الذات المخصوصة واعلم انه لو ثبت
ان العلم لا يحصل الا عند حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم كان هذا برهانا يقينيا في ان
معرفة تلك الذات المخصوصة ممتنعة في حق كل المخلوقات **الحجة الخامسة** ثبت في الحكمة ان
الطبيعة الكلية اذا قيدت بقيد كلي كانت الماهية المتقيدة بذلك القيد الكلي يكون كليا مثاله
ان قولنا الانسان طبيعة ايضا كلية فاذا قيدنا الانسان بالعالم كان الحاصل هو الانسان الكلي
وهو ايضا طبيعة كلية فاذا قيدنا الانسان العالم بقيد كونه زاهدا كان الحاصل هو الانسان العالم
الزاهد وهو ايضا كلي فلو اضفت اليه قيدا بعد قيد الى الف مرة كان الحاصل هو الكلي هذا احدى
المقدمات **المقدمة** الثانية ان الكلي ليس غير الجزئي والعلم به ضروري **المقدمة الثالثة**
ان الذات المخصوصة التي هي الله ليس امرا كليا بل هي ذات معينة وحقيقة متشخصة اذا عرفت هذا فنقول
كل ما نعرفه من الله تعالى فهو امر كلي فاذا قيدناه بقيد كونه موجودا واجب الوجود كان المجموع هو
انه موجود واجب الوجود لذاته ثم اذا قيدناه بقيد انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض كان المجموع
كليا فاذا قيدناه بالصفات الاضافية مثل قولنا انه عالم قادر حي كان ذلك تقييدا للكلي بالكلي
فيكون المجموع الحاصل بعد ضم تلك القيود اليه امرا كليا فثبت ان كل ما نعلمه من الله تعالى فهو امر كلي وثبت
ان هذا الكلي ليس هو نفس تلك الذات المخصوصة فثبت ان المعلومات الكلية ليس علما بتلك الذات المخصوصة
فاذا ثبت انا لا نعلم الا ذلك المعلوم الكلي وثبت ان العلم بذلك المعلوم الكلي ليس نفس العلم بتلك الذات
المخصوصة لزم القطع بانا لا نعرف تلك الذات المخصوصة **فان قالوا** فهذا المعلوم مانع من احتمال الشركة
فلم يكن هذا المعلوم كليا بل كان مانعا من حيث انه تلك الذات المعينة فنقول العلم بانه تعالى
واحد وبانه لا يمكن وقوع الشركة فيما بيننا وبين غيره علم ايضا بامر كلي مشترك فيه وذلك لان
بتقدير ان يكون ذلك الواحد هو الالف كان ذلك الحكم صادقا فثبت بهذا ان ذلك المعلوم لا يمنع من
وقوع الشركة فعلمنا ان العلم بانها ذات واحدة غير قابلة للشركة لا يكون علما بتلك الذات المخصوصة
المعينة **الحجة السادسة** قال المتقدمون انه تعالى غير متناه والعقول البشرية متناهية
والمتناهي يمتنع ان يحيط بغير المتناهي وتفسير هذا الكلام ان من جملة صفات الله تعالى كونه دايما
ازليا فاذا اردنا ان نحيط عقلنا بمعنى الازل فرضنا مائة الف سنة وبحسب كل لحظة لحظة ونحد من
هذه المدة الطويلة فرضنا مائة الف الف سنة وبالغنا في استحضار هذه الاعداد في عقولنا
وافكارنا كانت مع كثرتها متناهية محدودة فاذا اسقطناها من معنى الازل لكان من غير ان
ينقص منه شيء واذا كان الامر كذلك فحينئذ ظهر ان كل ما تصل اليه عقولنا وافكارنا فانه متناه وكل
متناه فانه خارج عن الازل وهذا يفيد ان عقلنا لا يصل البتة الى تصور معنى الازل بل كل ما يتصوره فانه
يكون خارجا عن معنى الازلية فبان تكون العقول عاجزة عن معرفة الموصوف كان ذلك اليق واحق
الحجة السابعة قالوا العلم نوع استيلاء على المعلوم الا ترى ان من لم يكن عالما بشيء كانت روحه
بالنسبة الى ذلك المعلوم كالعاجز المقهور فاذا علمه واحاط به صار كالمستولي عليه والقاهر له اذا
ثبت هذا فنقول لو وصلت العقول الى كنه حقيقته لحصل للخلق استيلاء على الحق من بعض الوجوه
اما لو عجزت العقول عن معرفته كان الخلق ابدا في القهر وعجز المعرفة وكان الاستيلاء والقهر للحق
وذلك هو الواجب **الحجة الثامنة** قالوا العقل لا يقدر على استحضار معلومين دفعة
واحدة بدليل انه اذا اشتغل باستحضار معلوم امتنع عليه في تلك الساعة استحضار معلوم آخر

الانسان طبيعة كلية قولنا العالم

فاذا كان العقل عاجزا عن استحضار معلومين دفعة واحدة فكيف يمكنه الوصول الى كنه حقيقة اعظم
المعلومات واعلاها احتج القايلون بكون الخلق عارفين بذاته المخصوصة بوجوه **الحجة الاولى**
ان كل تصديق فانه يجب ان يكون مسبوقا بتصور الموضوع والمحمول فاذا قال القايل ان حقيقته غير
معقولة للخلق كان موضوع هذه القضية هو قولنا حقيقته ومحمولها هو قولنا غير معقولة للخلق فالحكم
باسناد هذا الموضوع الى المحمول الى هذا الموضوع يجب كونه عالما بهذا الموضوع وبهذا المحمول حتى يمكنه
هذا الاسناد فثبت ان صدق قولنا ان حقيقته غير معلومة للخلق يقتضي حقيقته معقولة من حيث ان
موضوع القضية يجب ان يكون معلوما وما ادى نفيه الى ثبوته كان نفيه باطلا فوجب ان يكون قولنا
حقيقته غير معقولة للخلق قولا باطلا **فان قالوا** ان تلك الحقيقة معقولة بحسب بعض صفاتها
واحوالها فنقول اذا قلنا ان حقيقته غير معقولة فموضوع هذه القضية اما ان يكون تلك
الحقيقة من حيث هي هي او تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها واحوالها فان كان الاول لزم كون تلك
الحقيقة من حيث انها هي معقولة للخلق لما بينا ان موضوع القضية من الاعتبار الذي به صار موضوعا
للقضية يجب ان يكون متصورا فاذا كان موضوع هذه القضية هو تلك الحقيقة من حيث انها هي
وجب كون تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة وحينئذ يلزم التناقض واما ان قيل ان موضوع هذه
القضية هو تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها المعلومة وبحسب بعض احوالها المعلومة فحينئذ
قد حكم على الامر المعلوم من حيث انه معلوم بانه غير معلوم وذلك ايضا يوجب التناقض فظهر بما
ذكرنا ان قولنا ان تلك الحقيقة غير معلومة يوجب التناقض على جميع التقديرات **الحجة الثانية**
ان كل تصديق فانه مسبوق بتصور الموضوع والمحمول فاذا اثبتنا الصفات لذات الله فالذي
يجعل موضوعا لهذه الصفات اما ان يكون تلك الذات من حيث انها هي واما ان تكون هو تلك الذات
بحسب صفات اخرى فان كان الاول فحينئذ يكون الموضوع لتلك المحمولات التي هي الصفات ليس الا تلك
الذات المخصوصة من حيث هي هي فيجب ان تكون معلومة وان كان الثاني وهو ان موضوع هذه الصفات تلك
الذات بحسب صفات اخرى فحينئذ ينتقل الكلام الى اسناد تلك الصفات فان اسندناها الى صفات
اخرى لزم التسلسل وهو محال او لا انتهى الى صفة تثبتها لتلك الذات من حيث هي هي وحينئذ يلزم
كون تلك الذات معلومة متصورة من حيث ان موضوع القضية يجب كونه معلوما **الحجة الثالثة**
انا نعلم من الله سبحانه شيئا وذلك المعلوم اما الذات من حيث هي هي او الصفة من حيث هي هي لا يجب
اسنادها الى تلك الذات او يجب اسنادها الى تلك الذات فان كان الاول لزم منه كوننا عالمين
بتلك الذات وان كان الثاني وهو انا نعلم تلك الصفات لا من حيث كونها مستندة الى الذات
فهذا ايضا باطل لانا اذا علمنا العلم من حيث هو هو فقد اعتبرنا اذا علمنا ان الله تعالى موصوف بالعلم
واما القسم الثالث وهو انا نعلم تلك الصفات من حيث انها قائمة بتلك الذات فهذا العلم مشروط
بعلم تلك الذات لان العلم بحصول الشيء لشيء اخر مشروط بالعلم بكل واحد من الشيئين فهذا يقتضي كوننا
عالمين بتلك الذات المخصوصة **الحجة الرابعة** هي انه لا نزاع في انا نعلم انه ذات قائمة بالنفس
فالمعلوم بهذا العلم اما تمام تلك الذات واما جزء من اجزاء ماهية تلك الذات واما امر خارج
عن ماهية تلك الذات فان كان الاول كان العلم بهذا المعنى علما بتمام الذات وهو المطلوب وان كان
الثاني لزم كون تلك الذات مركبة من جزئين او اكثر وكل مركب ممكن فتلك الذات ممكن هذا خلف
وان كان الثالث لزم ان يكون كونه ذاتا صفة خارجة عن الذات فيلزم ان يقال الذات ليس عبارة
عن الذات بل عبارة عن الصفة التي هي امر مغاير للذات فيلزم ان تكون الذات ليست ذاتا بل تكون
شيئا غير الذات وذلك متناقض باطل والجواب عن الاول والثاني ان قولكم موضوع
القضية يجب كونه متصورا منقوض بقولنا ان ما لا يكون متصورا فموضوع هذه القضية هو قولنا ما
لا يكون متصورا فيلزم ان يكون غير المتصور متصورا وذلك جمع بين النقيضين **فان قالوا** غير
المتصور متصور من كونه غير متصور فنقول اذا قلنا غير المتصور لا يمكن الحكم عليه فهاهنا المحكوم
عليه اما غير المتصور من حيث انه غير متصور او من حيث انه متصور فان كان الاول فحينئذ الموضوع في
القضية المعلومة اما ان يكون امرا غير متصور من حيث انه غير متصور وذلك ينقض قولكم ان موضوع

نجب ظ

وذلك لانه غير المتصور متصور

القضية يجب ان يكون متصورا وان كان الثاني وهو ان الموضوع في هذه القضية امر متصور فنقول
فحينئذ وجب ان يكون علته قولنا انه لا يمكن الحكم عليه لان كل ما كان متصورا فانه يمكن الحكم عليه
بكونه متصورا او بكونه ممتازا عن غيره فالحاصل ان موضوع هذه القضية كاذبة وكلاهما امر باطل
والجواب عن الثالث انه اذا عنينا الذات فالمراد منه كونه مستقلا بنفسه غير محتاج الى غيره
وهذا مفهوم سلبي والسلوب خارجة عن الماهيات وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه الرابع هذا تمام
الكلام في هذا الباب ثم نقول هذا جملة الكلام في ان هذا العلم غير حاصل فاما انه غير حاصل
للاذكياء لا وبتقدير ان يقال انه غير حاصل لهم فهل يمكن حصول هذه المعرفة للاذكياء والخلق
فهذا موقوف فيه واعلم ان المباحث في الالهيات اذا انتهت الى هذه المضايق فحينئذ تدهش
العقول وتقف الافكار وليس بعد ذلك الا الالتجاء الى الله تعالى في افاضة المعارف الحقيقية

الفصل الثاني عشر في تنزيه ذات الله تعالى عن الكيفيات اعلم انا لما دللنا
على انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر كان يفيد ذلك كونه منزها عن الكيفية ويفيد ايضا كونه منزها عن
بعض اقسام الكيفيات وهو الكم والخلقة واما ساير الكيفيات مثل الالوان والطعوم والروايح
فالقول باثباتها لله يستبعده العقل لان هذه صفات الاجسام فكان اثباتها للذات المنزهة عن
الجسمية محال لان لقايل ان يقول لا يلزم من ثبوت هذه الصفات للاجسام امتناع ما لا يكون
جسما لان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض الصفات ومن الناس من قال صفات الالهية
وهي الخلق والتكوين لا يتوقف على حصول هذه الالوان والطعوم وليس يمكن ان يقال ان بعض
انواعها من صفات الكمال واضدادها من صفات النقص حتى يمكن القول بان ما كان منها من صفات
الكمال فهو ثابت لله تعالى وما كان من صفات النقص فهو منفي عن الله تعالى واذا كان كذلك فلم يلزم
ثبوت بعض تلك الصفات لله تعالى اولى من ثبوت البواقي فاما ان يجب ثبوت كلها لله تعالى وحينئذ
يلزم الجمع بين الضدين او يجب تنزيه الله تعالى عن الجمع لكل وذلك هو المطلوب ولقايل ان
يقول هذا الدليل ضعيف من وجوه الاول ان كيفية النور من صفات الكمال والمدح وكيفية الظلمة
من صفات النقص واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موصوفة بصفة النور مع كونه
منزها عن الجسمية والجهة لما ثبت انه يجب كونه تعالى موصوفا بصفات الكمال والمدح ويجب كونه منزها
عن صفات النقص الثاني هب انا سلمنا انه ليس منها صفة كمال ومدح لكن لم لا يجوز ان يكون
موصوفا ببعضها دون البعض قوله انه ليس اتصاف ذاته ببعضها اولى من اتصافها بالبواقي
فنقول قد بينا في علم المنطق ان قول القايل هذا اولى من ذلك مقدمة ضعيفة فانه ان
كان المراد عدم الاولوية في اذهاننا وفي عقولنا بمعنى انا لا نعرف دليلا يدل على ان هذا اولى
بالوقوع فهذا مسلم الا ان هذا لا يفيد الا التوقف والشك وان كان المراد به عدم الاولوية
انه يمتنع كونه احد الجانبين اولى في نفس الامر وهذا ممنوع فلم لا يجوز ان يكون اتصاف
ذاته ببعض هذه الاضداد اولى وان كنا لا نهتدي ولا نعرف المعنى الموجب لتلك الاولوية
السوال الثالث لم لا يجوز ان يقال يحصل السواد والبياض فيه ثم يحصل من اجتماعهما
هيئة مركبة من اجتماعهما ولا بد في ابطال هذا الاحتمال من دليل منفصل واعلم انه لما ثبت
انه تعالى منزه عن الجسمية والحصول في الحيز فحينئذ يمتنع ان يكون اللون القايم به لونا ساريا في
ذاته منبسطا على سطحه فبقي ان يكون ذلك بماهيته مخالفا لما شاهده في الاجسام فحينئذ لا تكون
تلك الصفة لونا بل صفة اخرى مخالفة لما نعقله من اسم اللون وذلك يفيد نفي الالوان على الوجه
الذي عقلناه

الفصل الثالث عشر في اثبات انه يمتنع كونه
تعالى حالا في غيره فنقول تفسير الحلول قد سبق على الاستقصاء فنقول اما الجمهور فقد
عولوا في نفي الحلول على ان قالوا لو حل لحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والقسمان
باطلان فبطل القول بالحلول انما قلنا انه لا يجوز ان يحل مع وجوب ان يحل لوجهين الاول
انه لو حل مع وجوب ان يحل لكان مفتقرا في ذاته الى ذلك المحل والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف والثاني انه تعالى لما حل في المحل مع وجوب
ان حل فيه لزم من قدم الله قدم ذلك المحل فاذا كان المحل مفتقرا الى ذلك المحل فمن المعلوم ان
الذي يفتقر الواجب اليه كان اولى بالوجوب الذاتي فحينئذ يصير واجب الوجود اكثر من واحد
وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع ان يحل في محل مع جواز ان يحل فيه وذلك لان الحال في
الشيء يجب ان يكون محتاجا اليه والذي لا يحل في الشيء هو الذي يكون غنيا عنه فاذا قلنا في
الشيء انه قد يحل في المحل مع جواز ان لا يحل فيه صار الغني اذ الغني عن الشيء يجوز ان يصير محتاجا
اليه وذلك محال لان الغني عن الشيء يمتنع ان ينقلب محتاجا اليه فثبت انه تعالى لو حل في شيء
لحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والقسمان فاسدان فالقول بالحلول باطل
فان قيل انه لو حل في شيء مع وجوب ان يحل فيه لكان محتاجا الى المحل وذلك لانه لا يمتنع ان
يوجب ذاته ذات المحل ثم ان ذلك المحل يوجب حلوله في نفسه او يقال ذاته توجب ذلك المحل وتوجب
حلول نفسه في ذلك المحل بشرط وجود ذلك المحل وبهذا التقدير فانه لا يلزم افتقار الموثر ثم
نقول لم لا يجوز ان يحل في الشيء مع جواز ان يحل فيه قوله لان الحال في المحل
مفتقر الى ذلك المحل والذي لا يكون حالا فيه يكون غنيا عنه وكون الشيء الواحد بالنسبة الى
الشيء الواحد غنيا عنه ومحتاجا اليه محال فنقول لم قلتم ان الحال في الشيء يكون
محتاجا اليه الا ترى ان الجسم المعين يحصل في الحيز المعين بعد ان كان غير حال فيه مع انه لا يكون
محتاج الذات الى الحلول في ذلك الحيز المعين فاذا عقل هذا في الحصول في الحيز فلم لا يعقل مثله
في الحلول في المحل واعلم ان هذه السوالات واردة على هذه الطريقة ويصعب الجواب عنه
فالاولى ان نقول البحث عن انه هل يجوز ان يصير حالا في شيء ام لا مسبوق بالبحث عن ماهية
الحلول فنقول المعقول من الحلول امران الاول كون الصورة حاصلة في الحيز المعين تبعا لحصول
محلها فيه كما قلنا اللون حال في الجسم فان معناه ان اللون حصل في ذلك الحيز المعين تبعا لحصول
ذلك الجسم فيه والحلول بهذا التفسير انما يعقل في الشيء الذي يكون حاصلا في الجهة والحيز فاذا
كان الباري تعالى منزها عن هذه الصفة كان اثبات الحلول في حقه محالا والتفسير الثاني في
الحلول كونه مختصا به مع كونه محتاجا اليه كقولنا ان صفة العلم والقدرة حالة في ذات العالم
القادر والحلول بهذا الوجه مفسر باحتياج الصفة الى الموصوف ولما كان الاله واجب الوجود
لذاته يمتنع الافتقار الى الغير كان حصول الحلول في حقه بهذا التفسير محالا فهذا هو المعقول من
لفظ الحلول وقد ثبت ان ذلك في حق الله محال واما الحلول بتفسير ثالث فهو غير معقول ولا
متصور فكان الكلام في اثباته ونفيه محالا فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب ثم نقول
اذا جوزتم الحلول على ذاته وجب ان تكونوا شاكين في انه هل حل في هذه البقة وفي هذه النملة وفي
هذه البعوضة اقصى ما في الباب ان يقال انه لم يظهر من هذه النملة عظمة مهيبة الا انا نقول هذا
اشارة الى انه لم يوجد ما يدل على حصول هذا الحلول ولا يلزم من عدم علمنا حصول الدليل
عدم المدلول فثبت ان من جوز الحلول لزمه ان يبقى شاكا في كل واحد من هذه الاجسام الخسيسة
انه تعالى هل صار حالا فيها ام لا ولما كان ذلك باطلا كان القول بالحلول باطلا

الفصل الرابع عشر في نفي الاتحاد اعلم ان قولنا هذا الشيء صار شيئا اخر له تفسيران احدهما
ان تكون الذات المعينة موصوفة بصفة ثم زالت عن تلك الصفة وحدثت فيه صفة اخرى فهذا
معقول كقولنا ان الماء صار هواء فان معناه ان الجسم المعين كان موصوفا بالصفة المائية فزالت هذه
الصفة عن ذلك الجسم وحدثت فيه الصفة الهوائية فهذا معقول جايز واما التفسير الثاني وهو
ان تصير نفس هذه الحقيقة وعينها نفس حقيقة اخرى فهذا قول باطل والدليل عليه انهما عند
الاتحاد اما ان يكونا باقيين او يكونا معدومين او يكون احدهما باقيا والاخر معدوما فان كانا
عند الاتحاد باقيين فهما اثنان لا واحد فكان القول بالاتحاد باطلا وان كانا معدومين فهما
قد عدما وهذا الذي حصل هو شيء ثالث مغاير لهما وهذا معقول الا انه ليس شيئا من باب
الاتحاد واما ان قلنا ان عند الاتحاد يكون احدهما باقيا ويكون الثاني فانيا فهذا ايضا باطل لانه
لو اتحد لزم ان يقال الموجود عين المعدوم وذلك باطل قطعا فثبت ان القول بالاتحاد محال

ولقـــايل ان يقول القول بالاتحاد له تفسير معقول صحيح وهو انه ثبت ان الوجود زايد على
الماهية فاذا كان لكل واحد من هاتين الماهيتين وجود على حدة كان ذلك مبطلا للاتحاد
اما اذا حصل لهما معا وجود واحد فهذا هو الاتحاد وذلك لانه لما كان لكل واحد منهما وجود
على حدة ثم انه زال عن كل واحد منهما ما قام به من الوجود وحصل لمجموعهما وجود واحد فهذا
هو الاتحاد واذا كان هذا قسما من الاقسام المعلومة فلم يقيموا الدليل على فساده لم يكن القول
بالاتحاد باطلا اذا عرفت هذا فنقول ـــــ القول بالاتحاد في حق الله محال لان ذلك انما يعقل اذا زال
عنه الوجود القايم به وحصل لمجموعه حقيقة مع حقيقة اخرى صفة الوجود الا ان ذلك محال
لانه لما كان واجب الوجود لذاته كان زوال ذلك الوجود عنه محالا ولان اتصافه بذلك الوجود
الذي هو معه به واجب لذاته ومتى كان الامر كذلك كان الاتحاد في حقه محالا

الفصـــل الخامس عشر

في بيان انه يمتنع كونه تعالى محلا للغير ههنا ابحاث البحث الاول ـــــ
انه هل يعقل ان يكون محلا للحوادث ولناس قالوا هذا قول لم يقل به احد الا الكرامية
وانا اقول ـــــ انه قول قال به اكثر اهل المذاهب اما الاشعرية فانهم يدعون الفرار من
هذا الا انه لازم عليهم من وجوه الاول ـــــ انه تعالى كان قادرا على ايجاد الجسم المعين من الازل الى
الابد فاذا خلق ذلك الجسم المعين امتنع ان يقال انه بقي قادرا على ايجاده لان ايجاد الموجود محال
والمحال لا قدرة عليه فتعلق قادرية بايجاد ذلك الجسم قد زال وفي الثاني انه في الازل يمتنع
ان يقال انه كان يطلب من زيد اقامة الصلاة وايتاء الزكاة في الحال ثم عند دخول زيد في
الوجود يصير مطالبا له باقامة الصلاة في الحال وايتاء الزكاة فهذا الطلب التام والالتزام الحاصل
ما كان حاصلا ثم حصل فهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله ولو قال قايل كونه مطالبا لزيد
في الحال باقامة الصلاة وبايتاء الزكاة وتعلق خاص وسبب خاص والحادث هو النسب والتعلقات
لا الصفات فنقول ـــــ هذه النسب والتعلقات هل لها وجود في نفس الامر او ليس كذلك والثاني
يقتضي نفي كونه مطالبا في الحال باقامة الصلاة وايتاء الزكاة واما الاول فيقتضي حدوث الصفة
في ذات الله تعالى والثالث وهو انه تعالى يمتنع ان يسمع صوت زيد قبل وجوده وان يرى صورة
زيد قبل وجودها وكونه سامعا لذلك يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى واما
المعتزلة فقد ذهب ابو علي وابو هاشم الى انه يحدث في ذاته صفة المريدية والكارهية ويحدث
في ذاته كونه سامعا مبصرا لهذه الاصوات الكاينة ولهذه الالوان الحادثة واما ابو الحسين
البصري فانه صرح بان علم الله يتغير عند تغير المعلومات وان ذلك العلوم انما يحدث في ذات
الله تعالى واما الفلاسفة فانهم مع كونهم ابعد الناس عن هذا المذهب فقد قالوا به من حيث
لم يشعروا به وبيانه وهو ان الاضافات صفات موجودة في الاعيان عندهم ولا شك ان الباري
موجود مع كل حادث يحدث ويدخل في الوجود ولا شك انه كان موجودا قبل حدوث ذلك الحادث
وسيبقى موجودا بعده فكان ذلك الحادث هذه القبلية والمعية والبعدية اضافات حادثة في ذات
الله تعالى واذا كانت الاضافات موجودات في الاعيان كان هذا قولا بحدوث المعاني والصفات
في ذات الله تعالى فثبت بهذا البحث الذي ذكرناه ان القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال
به جميع الفرق اذا عرفت هذا فنقول ـــــ اعلم ان الصفات على ثلاثة اقسام احدها الصفات
الحقيقية العارية عن الاضافة مثل اللون والطعم والرايحة ومثل الوجود والحياة وثانيها الصفات
الحقيقية الموصوفة بالاضافات والنسب وذلك مثل العلم عند من يقول انه صفة لها تعلق
بالمعلومية فانه على هذا القول صفة حقيقية وحصل بين تلك الصفة وبين المعلوم نسبة خاصة
وتعلق خاص وثالثها الصفات التي هي محض النسب والاضافات مثل كون زيد يمينا لعمرو
او يسارا له ومثل اذا تزوج اخ زيد بامراة وحصل له ولد فان زيدا يصير عما لذلك الولد بعد ان
كان عاريا عن هذه الصفة هذا يقتضي حدوث هذه الاضافة المحضة في ذات زيد اذا عرفت
هذا فنقول ـــــ اما القول بحدوث الصفة الاضافية فذلك امر يجب الاعتراف به
ولا يمكن انكاره البتة يقينا مع الصفات الحقيقية سواء حصلت لها اضافات الى الغير او لم يحصل

فها هنا محل الخلاف فمن الناس من جوز حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى ومنهم من منع
منه فهذا هو محل النزاع احتج القايلون بامتناع قيام الحوادث بذات الله بوجوه الحجة
الاولى ان نقول كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما قولنا كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عنها والدليل عليه ان نقول ان تلك الذات
لا يمكن خلوها عن قابلية الحوادث اما بيان ان كل ذات تقبل الحوادث فانها لا تنفك عن قابلية
الحوادث والدليل عليه ان تلك القابلية اما ان تكون من لوازم تلك الذات واما ان لا تكون
فان كانت من لوازمها فحينئذ لا تنفك تلك الذات عنها وذلك هو المطلوب واما ان قلنا ان
تلك القابلية ليست من لوازم الذات بل هي من الصفات العارضة كانت الذات قابلة لتلك القابلية
وكونها قابلة لتلك القابلية ان كانت من لوازم الذات فحينئذ تكون القابلية من لوازم الذات
وان لم تكن من لوازمها كان الكلام فيها كما في الاول فيلزم ان يكون قبل كل قابلية اخرى ولزم التسلسل
وهو محال فثبت بهذا ان هذه القابلية وجب انتهاؤها الى قابلية تكون من لوازم تلك الذات وهو
المطلوب واما بيان ان تلك القابلية صفة حادثة فالدليل عليه ان قابلية الصفة الحادثة يمتنع
حصولها الا عند امكان حصول الصفة الحادثة وامكان حصول الحادث لم اول لان حصول الحادث
في الازل محال لان الحادث هو الذي له اول والازلي هو الذي لا اول له والجمع بينهما محال فثبت ان
صحة حدوث الحوادث لها اول فقابلية هذه الصفة ايضا لها اول لان امكان اتصاف الشيء
بشيء اخر مشروط بكون ذلك الشيء في نفسه ممكن الحصول لان امكان حصوله لغيره فرع على امكان
حصوله في نفسه لان ما لا وجود له في نفسه امتنع وجوده لغيره فلما كان حصول الحادث في الازل
محال كان امكان كون الذات قابلة للحادث والازل محال فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان قابلا للحوادث
فانه يمتنع خلوه عن قابلية الحوادث وثبت ايضا ان قابلية الحوادث لها اول فثبت بما ذكرنا ان كل
ما كان قابلا للحوادث فانه يمتنع خلوه عن الحوادث ثم من المتفق عليه بين المتكلمين ان كل ما لا يخلو عن
المحدث فهو محدث فيلزم القطع بان كل ما يقبل الحوادث فانه يكون محدثا ولما ثبت انه تعالى منزه عن
الحدوث ثبت انه يمتنع كونه قابلا للحوادث

الحجـــة الثانيـــة في المسئلة التي حدثت في
ذات الله اما ان تكون من صفات الكمال واما ان لا تكون من صفات الكمال فان كانت من صفات
الكمال كانت تلك الذات قبل حدوث تلك الصفة فيها خالية عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال
نقصان فيلزم كون تلك الذات ناقصة والنقصان على الله محال وان كانت تلك الصفة ليست من
صفات الكمال كان اثباتها في حق الله تعالى محال لحصول الاتفاق على ان صفات الله باسرها يجب ان
تكون من صفات الكمال والمدح

الحجـــة الثالثة كل صفة يشير العقل اليها فاما ان تكون
ذات الله تعالى كافية في استلزام حصولها او كافية في استلزام عدمها او لا تكون كافية في واحد
منهما فان كان الاول لزم دوام وجود تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات وان كان الثاني لزم
دوام عدم تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات وان كان الثالث فحينئذ لا تكون تلك الذات كافية
لا في وجود تلك الصفة ولا في عدمها ومعلوم ان تلك الذات لا تنفك عن وجود تلك الصفة
وعن عدمها فنقول ـــــ الذات موقوفة على احد هذين القسمين اما وجود تلك الصفة واما
عدمها لكن وجودها وعدمها لم يكف فيه تلك الذات فلا بد من سبب منفصل فتكون تلك الذات
موقوفة على احد هذين القسمين وكل واحد منهما موقوف على سبب منفصل والموقوف على الموقوف على
الشيء يجب كونه موقوفا على الشيء فيلزم كون ذات الله تعالى موقوفة على سبب منفصل والموقوف على
الغير ممكن لذاته فهو واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان ذات الله لا تقبل
الصفات الحادثة وانه كان ان ذاته دايمة في لم يزل ولا يزال فكذلك صفاته دايمة في لم يزل ولا يزال

الحجـــة الرابعة قال بعضهم لو حدثت صفة في ذات الله تعالى لزم وقوع التغير وذلك
محال بالاتفاق فوجب ان لا يكون حدوث الصفة في ذات الله محال ولقـــايل ان يقول ان عنيتم
بهذا التغير حدوث صفة في ذات الله بعد عدمها فهذا يفيد الزام الشيء على نفسه وذلك لا يفيد
وان اردتم وقوع التبدل في نفس تلك الذات المخصوصة فمعلوم ان هذا غير لازم فثبت ان هذا

الكلام ضعيف واما القايلون بحدوث الصفات فقد بنوا كلامهم على مسايل احدها انه تعالى
عالم بالجزئيات والعالم يجب تغيره عند تغير المعلوم فهذا يقتضي حدوث العلوم في ذات الله
وثانيها انه تعالى مريد وثبت ان القصد الى احداث الشي لا يحصل الا حال الاحداث فهذا يقتضي
حدوث الارادة لكن الارادة والمريدية صفة له فيلزم حدوث هذه الصفة في ذاته وثالثها
انه تعالى سميع بصير وسماع الكلام قبل حدوثه محال وابصار الصورة قبل حدوثها محال فثبت
ان ذلك السماع انما حدث عند حدوث ذلك الصوت وان ذلك الابصار انما حدث عند حدوث ذلك
المرئي واما الدليل الدال على انه لا يحدث في ذات الله شي فهي باسرها مشكلة بالصفات الاضافية فانا
قد بينا انه لا بد من الاعتراف بحدوثها مع ان الدلايل التي ذكرتموها قايمة فيه **الفصل**
السادس عشر في بيان ان الالم واللذة محالان على الله عز وجل اما الالم فقد اتفقوا على انه محال على
الله واما اللذة فقسمان لذة جسمانية ولذة روحانية اما اللذة الجسمانية فقد اتفقوا على انها
محال على الله تعالى واحتجوا على امتناع هذا الالم وهذه اللذة على الله تعالى بوجهين الاول ان اللذة
عبارة عن ادراك الملايم والالم عبارة عن ادراك المنافي وادراك الملايم والمنافي مشروط بحصول الملايم والمنافي
وحصول المنافي والملايم مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان وذلك انما يعقل في حق الجسم الذي
يقبل الزيادة والنقصان والنمو والذبول ولما كان واجب الوجود لذاته منزها عن الجسمية كان ثبوت الالم
واللذة في حقه محالا ولقايل ان يقول انا نجد عند ادراك الملايم حالة طيبة مسماة باللذة وعند
ادراك المنافي حالة مكروهة مسماة بالالم ونحن لا نعرف ان تلك الحالة الطيبة المسماة باللذة هل هي نفس ذلك
الادراك او حالة مغايرة لذلك الادراك حاصلة عند حصول ذلك الادراك فانه لا يلزم من عدم حصول
الملايم والمنافي عدم اللذة والالم لان ادراك الملايم على هذا التقدير يكون سببا لحصول اللذة وادراك المنافي
يكون سببا لحصول الالم ولا يلزم من انتفاء السبب المعين انتفاء المسبب لاحتمال ان يحصل ذلك المسبب
بسبب اخر فثبت بما ذكرنا ان هذا الدليل ضعيف الحجة الثانية على امتناع حصول اللذة في حق الله
تعالى ان نقول لو التذ الله تعالى بشي لكان الملتذ به اما ان يكون حاصلا في الازل واما ان لا يكون
والقسمان باطلان فالقول بكونه ملتذا باطل بيان انه يمتنع كونه ملتذا في الازل وذلك لان الالتذاذ
بالشي مشروط بحصول الملتذ به فلو كانت اللذة ازلية لكان الملتذ به ازليا فيلزم قدم العالم وقد
ابطلناه بيان انه يمتنع القول بان كونه ملتذا صفة حادثة وذلك لان حصول الالتذاذ في حق من
يصح عليه الالتذاذ امر مطلوب الحصول فاذا كان الله تعالى عالما في الازل بانه يمكنه تحصيل الالتذاذ
ولا مانع له عن تحصيل ذلك الشي الذي يوجب ان يحدث ذلك الملتذ به وهذا محال لانه لا وقت يعرض
ان الله تعالى يحدث فيه الا والداعي الى احداثه كان حاصلا قبل ذلك وكانت الموانع المانعة من احداثه
زايلة واذا كان حاصلا قبل ذلك وكانت الموانع المانعة عن احداثه زايلة واذا كان كذلك لزم ان يقال
ان الله تعالى احدثه في الازل وحينئذ يرجع الكلام الى القسم الاول وهو ان الملتذ به كان حاصلا في
الازل ويلزم منه قدم العالم وقد ابطلناه فثبت ان القول بصحة كونه تعالى ملتذا يفضي الى احد هذين
القسمين وثبت كونهما باطلين فكان القول بجواز اللذة على الله محالا هذا منتهى الكلام في اللذات الحسية
اما اللذات العقلية مثل الالتذاذ بحصول صفات الكمال والجلال فهذا النوع من الالتذاذ فقد اطبقت
الفلاسفة على اثباته في حق الله تعالى والمتكلمون اطبقوا على انكاره اما الفلاسفة فقد احتجوا على اثباته
بانه تعالى عالم بكونه موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا بناء على مقدمتين احديهما كونه تعالى
موصوفا بصفات الكمال والجلال والامر فيه ظاهر لان اعظم صفات الكمال والجلال وجوب الوجود في
الذات وفي الصفات وكمال العلم وكمال القدرة وكمال الفردانية في هذه الصفات وكل ذلك حاصل في حق
الله تعالى واما انه تعالى عالم بهذه الاحوال فلانه تعالى لما ثبت انه عالم بذاته وبجميع صفاته وجب
كونه عالما بهذه الاحوال واما ان كونه عالما بكونه موصوفا بصفات الجلال والكمال يوجب الابتهاج والقوة
والقوة والسرور فالاستقراء يدل عليه لانه متى علمنا من انفسنا هذه الاحوال حصل الانواع من البهجة
والفرح والسرور واذا كانت الكمالات في حقنا لا نسبة لها الى كمالات البشر وعلم الله لا نسبة له الى علم
البشر في القوة والظهور وجب القطع بانه لا نسبة لتلك البهجة والفرح الى ما يحصل للبشر من هذه البهجة

ولقايل

ولقايل ان يقول كمالاتنا مخالفة بالماهية لكمالات الله تعالى فوجب ان يكون علمنا بكمالاتنا مخالفا
لعلم الله تعالى بكمالات النفس ولا يلزم من ثبوت الحكم في ماهية ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالف تلك
الماهية **الفصل السابع عشر** في انه هل يصح اطلاق لفظ الجوهر على الله ام لا اعلم
ان الجوهر قد يذكر ويراد به احد امور اربعة التفسير الاول المتحيز الذي لا يقبل القسمة
وهذا على قول من يثبت الجوهر الفرد ولما دللنا على انه يمتنع ان يكون متحيزا وجب القطع بانه تعالى
ليس بجوهر التفسير الثاني ان يقال الجوهر هو الذات القابلة لموارد الصفات المتضادة عليه
وهذا انما يعقل ثبوته اذا كانت الذات قابلة للصفات المتجددة المتعاقبة ولما دللنا على ان تعاقب
الصفات على ذات الله تعالى محال امتنع ان يكون جوهرا بهذا التفسير التفسير الثالث الجوهرية
انه الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المفهوم انما يصدق على الشي الذي
يكون ماهيته غير وجوده ولما كان مذهب الشيخ ابي علي ان وجود الشي نفس ماهيته وليس
صفة مغايرة لماهيته امتنع كونه تعالى جوهرا بهذا الوجه واما عندنا فلما كان الجوهر هو ان وجود الله
تعالى صفة قائمة بذاته المخصوصة كان جوهرا بهذا الوجه التفسير الرابع الجوهر انه الموجود الغني
عن محل يحل فيه واحق الاشياء بان يكون جوهرا بهذا التفسير هو الله تعالى لانه غني عن المحل الذي
يحل فيه وعن الحيز الذي يحصل فيه وعن الفاعل الذي يوجده وعن الصورة التي تتممه وكان احق
الاشياء بالجوهرية بهذا المعنى هو الله تعالى ومن الناس من يعبر عن هذا المعنى بكونه قايما في
النفس ولا يطلق عليه لفظ الجوهر وهذا النزاع بعيد لان لفظ القايم بالنفس مجاز من وجهين
احدهما ان اطلاق القايم بالنفس لافادة معنى الاستغنا مجاز والثاني ان اطلاق لفظ النفس
لارادة الذات والماهية اطلاق اللفظ المشترك لارادة احد مفهوميه لان لفظ النفس مجاز من وجهين
واما لفظ الجوهر فهو ماخوذ من الجهارة والظهور فكل ما كان اكمل في الاستغنا عن الغير كان ابقى
وادوم فكان معنى الجهارة فيه اكثر فكان اولى باطلاق هذا اللفظ عليه فهذا هو الكلام في تفسير لفظ
الجوهر فان قال قايل المفهوم من الجوهر جنس ما تحته فلو صدق عليه تعالى كونه جوهرا لكان داخلا
تحت الجنس ولما كان داخلا تحت الجنس كان امتيازه من ساير الانواع بالفصل فيلزم كون ذاته مركبة
من الجنس والفصل وذلك محال لان كل مركب فهو ممكن ولا شي من واجب الوجود بممكن والجواب
ان الجنس عبارة عن الجز المشترك فالجنس جز من اجزا الماهية والاستغنا عن المحل مفهوم عدمي
والمفهوم العدمي يمتنع ان يكون جزا من اجزا الماهية فيمتنع كون الجوهر بهذا المعنى جنسا
الفصل الثامن عشر في ان واجب الوجود لذاته ليس الا واحدا اعلم
ان الناس ذكروا انواعا من الدلايل على وحدانية الله ونحن نذكرها على الاستقصا اما الحجة الاولى
التي عول عليها الفلاسفة فهي ان قالوا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته
لكانا متشاركين في المفهوم من الوجوب الذاتي ولا بد وان يختلفا بالتعين والتشخص اذ لو كان كون
هذا حاصلا لذاك لكان هذا غير ذاك وكان ذاك غير هذا فحينئذ يكون الكل شيا واحدا فثبت
انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لوجب كونهما متشاركين في
الوجوب الذاتي وكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به يشارك غيره ومن التعين الذي به
يخالف غيره وهذا محال لوجوه الاول انه كل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من اجزايه وكل واحد
من اجزايه غيره فكل مركب فانه يفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن فثبت انا لو فرضنا موجودين يكون
كل واحد منهما واجبا لذاته وجب كون كل واحد منهما ممكنا لذاته وما افضى ثبوته الى عدمه كان باطلا
فثبت ان فرض موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فرض باطل محال فثبت ان وجود موجودين
واجبي الوجود قول باطل الثاني انه اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزا واجب الوجود لذاته واما
ان لا يكون كذلك والقسم الثاني باطل لان المركب مفتقر الى كل واحد من اجزايه فلو كان ممكنا لذاته
مع انه يكون مفتقرا الى ذلك الجز لزم كونه في ذاته مفتقرا الى الممكن لذاته والمفتقر الى الممكن اولى
بالامكان فيلزم ان يكون واجبا لذاته فتلك الاجزا متشاركة في الوجوب الذاتي ومتباينة بخصوصياتها
التي باعتبارها يخالف بعضها بعضا وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم كون كل واحد منهما

مركبا من اجزاء غير متناهية فان الواحد منها موجود لا بشيء حصل في حكم العقل بانه واحد فهو
في نفسه ليس بواحد لان ذلك الواحد لابد وان يشارك سائر الاجزاء في الوجوب الذاتي
ويخالفه في التعين فيكون ذلك الشيء مركبا فلا يكون الواحد واحدا هذا خلف الوجه الثالث
في ابطال كون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي يحصل المشاركة ومن التعين الذي به
يحصل المخالفة وهو انه لما كان كل واحد منهما مركبا من هذين الجزئين فاما ان يكون الوجوب
الذي به المشاركة يستلزم ذلك التعين بعينه واما ان يكون كل واحد منهما غير مستلزم للثاني
والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول وهو ان الوجوب الذي به المشاركة يستلزم ذلك
التعين الذي به المخالفة فنقول ان كان الامر كذلك فاينما حصل الوجوب بالذات وجب ان
يحصل ذلك التعين وكل ما يكون واجب الوجود لذاته وجب ان يكون هو ذلك المعين فحينئذ يكون
واجب الوجود لذاته ليس الا ذلك الواحد واما الثاني وهو ان يقال ان ذلك التعين يوجب
الوجوب بالذات فهذا ايضا باطل لان الوجوب بالذات اذا كان معلولا لذلك التعين كان الوجوب
بالذات واجبا بغيره وكل ما كان واجبا بغيره كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الوجوب بالذات
ممكنا لذاته وذلك متناقض واما الثالث وهو ان يقال الوجوب بالذات لا يستلزم ذلك
التعين وذلك التعين ايضا لا يستلزم الوجوب بالذات فحينئذ يكون اجتماعهما لابد وان يكون
بسبب منفصل فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بغيره وهو محال الوجه الرابع في
ابطال ان يقال الذات المعينة مركبة هو ان نقول وجوب الوجود اما ان يكون هو نفس ذلك التعين
او يكون موجبا لذلك التعين او لا يكون نفس ذلك التعين ولا موجبا له والقسمان الاولان يوجبان
ان يكون واجب الوجود لذاته واحدا والقسم الثالث يقتضي ان لا يصير واجب الوجود لذاته
متعينا الا بسبب منفصل وما لا يثبت هويته الا بسبب منفصل كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون
واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال الحجة الثانية في توحيد واجب الوجود
لذاته وهو ان واجب الوجود لذاته وهو حقيقة واجب الوجود لذاته امر مشترك ويدخل تحت
ذلك المشترك اشياء فنقول ذلك المشترك اما ان يكون جنسا تحته انواع او يكون نوعا
تحته اشخاص وطريق الحصر فيه ان نقول الاشياء الداخلة تحت ذلك المشترك اما ان يخالف
بعضها بعضا في الماهية او لا يكون كذلك فان كان فهو جنس تحته انواع وان كان الثاني فهو
نوع تحته اشخاص فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته جنسا تحته انواع
ويدل عليه وجوه الاول انه على هذا التقدير يكون كل واحد من تلك الاشياء مركبا من
الجنس والفصل وكل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف الثاني
ان الفصل سبب لوجود حصة النوع من الجنس فلو فرضنا هاهنا فصلا لكان ذلك الفصل
سببا لوجود واجب الوجود لذاته وذلك محال لان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يحصل له
وجود اخر يكون ذلك الوجود من تاثيرات ذلك الفصل بخلاف سائر الماهيات الجنسية لان
تلك الماهيات ليست موجودة من حيث هي هي فامكن ان يحصل الوجود لها بسبب ذلك الفصل
اما وجوب الوجود فيستحيل ان يحصل له وجود اخر فامتنع كون الفصل مقوما له والثالث
وهو ان المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته انه كان قائما بنفسه غنيا بذاته عن غيره امتنع
كون الفصل سببا لتقوامه وان لم يكن قائما بنفسه لزم ان يكون المفهوم من الوجوب بالذات ممكنا
بالذات محتاجا بالذات وذلك متناقض واما القسم الثاني وهو ان يقال واجب الوجود
لذاته نوع تحته اشخاص فنقول المقتضي لذلك التشخص المعين ان كان هو تلك الماهية او شيء من
لوازمها وجب ان يقال انه اينما حصلت تلك الماهية النوعية ان يحصل ذلك التشخص بعينه وكل
واجب الوجود هو ذلك التشخص فقط وان كان المقتضي لذلك التشخص سببا منفصلا فحينئذ
يلزم ان لا يوجد ذلك المعين الا بسبب منفصل فيكون الواجب لذاته واجبا بغيره وهو محال
فهذا هو الكلام المستقصى في تقرير هذه الوجوه ولقائل ان يقول السؤال على ما ذكرتم
من وجوه الاول ان نقول انتم بنيتم كل هذه الوجوه على حرف واحد وهو انا لو فرضنا

موجودين

موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فانه يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما
فنقول هذا ممنوع وذلك لان هذا التركيب انما يلزم اذا كان الوجوب الذي به
الاشتراك مفهوما ثبوتيا فكان التعين الذي به الامتياز مفهوما ثبوتيا وحينئذ يلزم التركيب
وتتم الشبه التي ذكرتموها اما بتقدير ان يكون الوجوب الذي به المشاركة مفهوما عدميا فانه
لا يلزم التركيب لاحتمال ان يقال انه وقع الاشتراك في المفهوم السلبي ووقع الامتياز بتمام
الماهية فيفتقر في تقرير هذا السؤال الى بيان امرين احدهما ان الوجوب مفهوم سلبي
والثاني انه اذا كان الامر كذلك لم يلزم التركيب اما المقام الاول فيدل عليه وجوه الاول
ان كل ما صدق عليه ان وجوده ممتنع صدق عليه ان عدمه واجب وعلى هذا التقدير فالوجوب
محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون موجودا فثبت هنا ان المفهوم من الوجوب
يمتنع ان يكون امرا موجودا الثاني وهو انه لو كان الوجوب امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون
تمام تلك الحقيقة او جزءا منها او امرا خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكون الوجوب
مفهوما ثبوتيا باطل اما انه لا يجوز ان تكون تمام الماهية فلوجوه احدها انا نصف تلك
الماهية بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال لانا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا هذه الذات
وبين قولنا هذه الذات واجبة الوجود وثانيها انه لو كان الوجوب هو نفس تلك الماهية
لكان كل من عرف الوجوب بالذات عرف تلك الماهية المخصوصة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا
ان الوجوب ليس نفس الماهية وثالثها ان نقيض قولنا واجب انه ليس بواجب ولا
يناقضه قولنا انه ليس تلك الذات الفلانية ولو كان الوجوب نفس تلك الذات لكان
نقيض احدهما عين نقيض الاخر واما بيان انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزءا للماهية لانكم
ذكرتم ان كل ما له جزء فهو ممكن فلو كان الواجب له جزء لكان ممكنا بالذات واما بيان
انه لا يجوز ان يكون خارجا عن الماهية فلوجهين الاول ان كل صورة خارجة عن الماهية
فهي مفتقرة الى تلك الماهية والمفتقر الى الغير ممكن لذاته واجب بغيره فيلزم ان يكون الواجب
بالذات ممكنا لذاته ويلزم منه الجمع بين النقيضين وهو محال وايضا فلما كان الوجوب بالذات
واجبا بغيره كان وجوب ذلك الغير سابقا على وجوب هذا الاثر فيلزم ان يحصل قبل ذلك
الوجوب وجوب اخر الى غير النهاية وذلك محال الثاني ان الصفة مفتقرة الى الذات محتاجة
اليها فلو حكمنا بان وجوب تلك الذات انما كان بسبب هذه الصفة لزم كون كل واحد منهما
مفتقرا الى الاخر وهذا محال فثبت بما ذكرنا انه يمتنع كون الوجوب بالذات نفس الماهية ولا جزءا
منها ولا صفة خارجة عنها فيمتنع كون الوجوب صفة ثبوتية الثالث لو كان الوجوب امرا
ثابتا لكان مساويا لسائر الموجودات في كونه موجودا ومخالفا لها في ماهيته المعينة فيكون
وجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الامكان كان الوجوب بالذات
ممكنا بالذات وكان الواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا بالذات وهو محال وان كان على سبيل الوجوب
لزم ان يكون الوجوب زائدا عليه ولزم التسلسل وهو محال الرابع لو كان الوجوب بالذات
امرا ثبوتيا لكان ممكنا لذاته وهو محال فذلك محال بيان الشرطية ان الواجب ينقسم الى ما يكون
وجوبا بالذات والى ما يكون وجوبا بالغير فالمفهوم من الوجوب هو الذي به يشترك هذان
القسمان وكونه بالذات هو الذي يتميز احدهما عن الثاني وما به المشاركة غير ما به المباينة فكونه
وجوبا مغاير لكونه بالذات واذا كان كذلك كان الوجوب بالذات ماهية مركبة وكل ماهية
مركبة فهي ممكنة ينتج انه لو كان الوجوب بالذات موجودا لكان ممكنا وانما قلنا ان ذلك محال لان
كونه وجوبا بالذات ماهيته مناقضة للامكان فالقول بكون احدى الماهيتين نفس الباقي جمع
بين النقيضين وهو محال الخامس وهو ان المعقول من الوجوب بالذات اما عدم افتقاره الى
سبب منفصل واما كونه مقتضيا لوجود نفسه ولا يعقل من الوجوب بالذات امر سوى
هذين المفهومين اما الاول وهو عدم افتقاره الى سبب منفصل ولا شك ان هذا المفهوم
مفهوم سلبي لا ثبوتي والعلم بان الامر كذلك علم ضروري واما الثاني وهو ان كون تلك الماهية

مقتضية لوجود نفسها فنقول ذلك الاقتضا ان كان امرا ثبوتيا مغايرا لذات الماهية ولذات الوجود كان ذلك الاقتضا لاحقا من لواحق تلك الماهية وصفة من صفاتها فلا تكون قايمة بنفسها مستقلة بذاتها فلا بد لها من اقتضا آخر وذلك يوجب التسلسل فثبت بهذه الوجوه الخمسة ان المفهوم من كون الشي واجبا لذاته ليس مفهوما ثبوتيا بل هو مفهوم سلبي لا يقال الدليل على انه مفهوم ثبوتي وجهان الاول ان وجوب الوجود عبارة عن تاكد الوجود فلو كان الوجوب قيدا عدميا لزم ان يكون الشي متاكدا بسلب نفسه وبنقيض نفسه وهو محال الثاني ان نقيض الوجوب هو اللاوجوب والمفهوم من اللاوجوب يصدق اما على الممتنع واما على الممكن الخاص اما الممتنع فانه عدم محض فالذي يصدق عليه يجب ان يكون عدما محضا والا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض وهو محال واما الممكن الخاص فانه لا يمتنع بقاؤه على العدم مع انه في هذه الحالة يصدق عليه انه غير واجب فالمفهوم من اللاوجوب يصدق على العدم المحض في هذه الصورة ايضا فوجب ان يكون المفهوم من الوجوب ثبوتا ضرورة ان احد النقيضين لا بد وان يكون مفهوما سلبيا لانا نقول اما الوجه الاول فجوابه ان نقول ما المراد من قولكم الوجوب تاكد الوجود ان اردتم به ما يكون واجب الوجود لذاته فانه لا يفتقر في وجوده الى سبب منفصل فهو معقول الا ان هذا المعنى مفهوم سلبي وكلامنا فيه ظاهر وان عنيتم به كون تلك الماهية لذاتها الوجود فقد دللنا على ان اقتضاء الشي لشي امر يمتنع ان يكون موجودا زايدا والا لزم التسلسل وان عنيتم بهذا التاكيد مفهوما ثالثا فلا بد من بيانه واما الوجه الثاني فجوابه ان هذا معارض بما ان قولنا انه ليس ممكنا بالامكان الخاص نقيض لقولنا انه ممكن بالامكان الخاص لكن قولنا انه ليس ممكن بالامكان الخاص يصدق على الممتنع الذي هو عدم محض فوجب ان يكون قولنا انه ليس بممكن بالامكان الخاص عدما محضا والا لزم قيام الوجود بالمعدوم واذا كان كذلك كان قولنا انه ممكن بالامكان الخاص مفهوما ثبوتيا واذا ثبت هذا فنقول الوجوب بالذات عبارة عن نفي الامكان الخاص ومن نفي الامتناع وثبت ان الامكان الخاص مفهوم ثبوتي وان الامتناع مفهوم عدمي فان لزم من كون الوجوب بالذات رافعا للامتناع كونه ثبوتيا لان رفع العدم ثبوت لزم من كون هذا الوجوب بالذات رافعا للامكان الخاص كونه عدميا لان رفع الثبوت عدم وان لم يلزم هذا لم يلزم ذاك ايضا فقد اتجه في المباحث الدالة على ان المفهوم من الوجوب بالذات امر سلبي لم يلزم منه كون الواجب لذاته مركبا وتقريره انه على هذا التقدير يكون الاشتراك حاصلا في هذا المفهوم السلبي ويكون الامتياز حاصلا بتمام تلك الحقيقة وهذا لا يوجب وقوع التركيب في الحقيقة والدليل عليه انه لا شك في وجود ماهية من الماهيات فتلك الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فقد حصلت الماهية البسيطة وان كانت مركبة فالمركب انما يتولد من البسايط فالقول باثبات الماهية البسيطة امر لا بد من الاعتراف به على كل حال ثم ان كل بسيطين فانه لا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما فان كان الاشتراك في السلوب يوجب وقوع التركيب في الماهية لزم كون البسيط مركبا وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان المفهوم من الوجوب بالذات مفهوم سلبي وثبت انه متى وقع الاشتراك في المفهومات السلبية فانه لا يلزم وقوع التركيب في الماهية فلزم ان بتقدير وجود اشيا يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته فانه لا يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منها السوال الثاني سلمنا ان المفهوم من وجوب الوجود بالذات امر ثابت وسلمنا ان تلك الاشيا متباينة بتعيناتها فلم قلتم ان تعين كل متعين امر ثابت حتى يلزم منه كون كل واحد من تلك الاشخاص مركبا في ذاته فيفتقر هاهنا الى بيان ان التعين ليس امرا ثابتا ثم الى بيان انه متى كان الامر كذلك لم يلزم وقوع التركيب اما بيان ان التعين لا يجوز ان يكون امرا ثبوتيا فيدل عليه وجوه الاول ان التعين لو كان امرا ثابتا لوجب ان يكون تعين هذا الشخص مغايرا لتعين الشخص الاخر اذ لو كان تعين هذا نفس تعين ذاك الاخر لكان هذا هو عين ذاك الاخر وذلك يمنع من حصول التعدد واذا ثبت هذا فنقول

هذه التعينات المتعددة تكون متشاركة في الماهيات المسماة بالتعين ومتباينة بتشخصاتها فيلزم ان يكون التعين زايدا عليه ويفضي الى التسلسل لكن القول بالتسلسل يوجب القول بوجود اسباب ومسببات لا نهاية لها وهو محال فكان هذا محالا وههنا وجه اخر يدل على امتناع هذا وذلك لان كل كثرة فكان الواحد فيها موجود فلو حصلت هذه الكثرة لكان الواحد فيها حاصلا لكن اي شي فرض كونه واحدا فذلك الواحد متعين فتعينه زايد عليه ولا يكون ذلك الواحد واحدا وقد فرضناه كذلك هذا خلف فثبت ان القول بان التعين زايد على الذات يفضي الى هذا المحال فكان القول به باطلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال انا اذا قلنا هذا السواد فهذا السواد انما تعين لانه انضاف ماهية السواد الى ماهية التعين ولذلك انضاف ماهية التعين الى ماهية السواد فماهية السواد تعينت لانضمام ماهية التعين اليها وكذلك ماهية التعين انما تعينت لانضمام ماهية السواد اليها وبهذا الطريق ينقطع التسلسل لانا نقول هذا باطل لان ماهية السواد ماهية كلية وماهية التعين ماهية كلية فاذا تعينت بماهية اخرى كلية كان الحاصل بعد ذلك يكون كليا لا تشخصا فلو كان الامر كما ذكرتم لكان هذا السواد كليا لا تشخصا معينا وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان ما ذكرتموه باطل الوجه الثاني في بيان ان التعين يمتنع ان يكون معنى زايدا على الذات هو انه لو كان معنى زايدا على الذات لكان هذا المعين ليس شيا واحدا بل شيين احدهما ذلك الشي والثاني تعينه وكل معين فتعينه زايد عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما ليس شيا واحدا بل شيين فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الشي الواحد شيا واحدا بل اشيا غير متناهية ولما كان ذلك محالا كان القول بان التعين زايد على الذات قولا باطلا الوجه الثالث ان تعين هذا الشخص مغاير لتعين ذلك الشخص فلولا ان حصة هذا الشخص من ماهية السواد مباينة عن حصة الشخص الاخر من السواد والا لامتنع ان ينضاف هذا التعين اليه دون ذلك التعين لان انضاف شي اجنبي اليه بعينه دون الاخر مشروط بامتيازه في نفسه عن الاخر فيلزم ان يكون امكان انضاف هذا التعين اليه دون انضاف التعين الاخر اليه مسبوقا بحصول التعين فيه فيكون حصول الشي مسبوقا بحصول عين ذلك الشي وهو محال فكان القول بان التعين امر زايد على الذات باطل الوجه الرابع ان التعين لو كان مفهوما زايدا ثابتا لكان هذا المعين مركبا من جزئين فكل واحد من هذين الجزئين ان كان واجب الوجود لذاته صار واجب الوجود اكثر من واحد وانتم انما ذكرتم هذه الدلايل لابطاله وان لم يكن كذلك فحينئذ يلزم القول بكون احد هذين الجزئين ممكنا لذاته ومتى يكون احد اجزايه ممكنا لذاته كان ذلك المركب اولى بالامكان فيلزم ان يكون كل ذات معينة متشخصة في الوجود فانه يكون ممكنا لذاته فهذا يقتضي ان لا يحصل في الوجود موجود معين يكون هو في نفسه واجب الوجود وذلك محال الخامس انه لا معنى للتعين الا ان هذا الشي ليس هو ذاك الاخر ومعلوم ان هذا المفهوم سلب محض لا يقال الدليل على ان التعين مفهوم ثبوتي هو انا بينا انه مفهوم زايد على اصل الماهية ثم بينا ان ذلك الزايد يجب ان يكون امرا ثابتا واما الذي يدل على انه مفهوم زايد على اصل الماهية فوجوه الاول انه لو كان لا فرق بين السواد وبين هذا السواد لكان متى حصل السواد فقد حصل هذا السواد ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان قولنا هذا السواد قد اشتمل على قيد لم يحصل في قولنا السواد الثاني ان قولنا السواد لا يمنع نفس مفهومه عن وقوع الشركة فيها فقولنا هذا السواد يمنع عن وقوع الشركة فيها ولولا التفاوت في الحقيقة والا لما حصل هذا التفاوت في هذا الحكم ولا شك ان المفهوم حاصل في المفهوم من قولنا هذا السواد فوجب ان يكون قولنا هذا السواد قد اختص بقيد زايد على المفهوم من مجرد قولنا السواد وذلك هو المطلوب الثالث ان بديهة العقل حاكمة بان المفهوم من قولنا هذا السواد مفهوم مركب من قولنا هذا ومن قولنا السواد وحاكمة ايضا بان المفهوم من قولنا هذا مغاير للمفهوم من قولنا السواد وذلك يدل على ان تعين المعينات امر زايد على الماهية اذا ثبت هذا فنقول الزايد امر ثبوتي ويدل عليه وجهان الاول ان هذا السواد من حيث انه هذا السواد موجود وقولنا هذا

جزء من مفهوم قولنا هذا السواد والمعدوم يمتنع ان يكون جزءا من الموجود فوجب ان يكون المفهوم من هذا موجود الثاني انه بتقدير ان يكون تعين هذا المتعين مفهوما عدميا فانه لا يكون عبارة عن عدم اي شي كان وانما هو عبارة عن عدم تعين المتعين الاخر فهذا التعين الاخر ان كان عدميا كان هذا التعين عدما للعدم وعدم العدم ثبوت فهذا التعين ثبوتي فيكون التعين الاخر ثبوتيا ضرورة ان التعينات افراد ماهية واحدة فيكون حكمها باسرها حكما واحدا وان كان التعين الاخر ثبوتيا وجب ان يكون هذا التعين ايضا ثبوتيا لعين ما ذكرناه فثبت بهذه البيانات ان تعين كل متعين صفة موجودة زائدة على الذات وحينئذ فيظهر الدليل المذكور لانا نقول ـــ هذه الدلايل التي ذكرتم تفيد ان التعين صفة زائدة على الذات والدلايل التي ذكرناها تفيد ان الامر ليس كذلك فحصل التعارض وبقي الشك ومع قيام هذا الشك صار الدليل المذكور في توحيد واجب الوجود مشكوكا لان الموقوف على المشكوك مشكوك

السوال ـــ الثالث سلمنا ان وجوب الوجود مفهوم ثابت وان التعين مفهوم ثابت الا انا نقول الكثرة التي الزمتموها لازمة على القول بوحدة واجب الوجود واذا كان هذا المحذور لازما سواء قلنا بتوحيد واجب الوجود او لم نقل به فحينئذ يسقط هذا الاستدلال وانما انه لازم مع القول بتوحيد واجب الوجود لوجوه الاول ـــ ان المبدأ الاول ليس عبارة عن محض وجوب الوجود الذي هو ماهية كلية لا وجود لها في الاعيان البتة بل الموجود في الاعيان ذات معينة موصوفة بكونها واجبة الوجود فيكون ذلك التعين زائدا على ماهية وجوب الوجود وذلك التعين لابد وان يكون صفة لواجب الوجود والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فذلك التعين ممكن لذاته وهو معلول وجوب الوجود فيلزم ان تكون تلك الذات المعينة مركبة من جزءين احدهما ممكن لذاته والذي يكون جزء ماهيته ممكنا لذاته كان بالامكان اولى فيلزم ان تكون تلك الذات المعينة ممكنة الوجود لذاتها فعلى هذا كل ما كان موجودا في الاعيان فهو ممكن لذاته فينعكس انعكاس النقيض الى كل ما لا يكون ممكنا لذاته فهو ليس بموجود في الاعيان فثبت ان الالزام الذي ادعوه على القول بكثرة واجب الوجود لذاته فهو بعينه قايم مع القول بوحدة واجب الوجود لذاته الثاني ـــ وهو ان مدار كلامكم على انه لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكان كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به يشارك الغير ومن التعين الذي به يمتاز عن غيره ثم ان كان الوجوب علة لذلك التعين فكل واجب الوجود هو ذلك التعين وان كان ذلك التعين علة للوجوب يلزم ان يكون وجوب الوجود معلولا لشي اخر فنقول ـــ هذا لازم عليكم مع القول بتوحيد واجب الوجود وذلك لان الوجوب صفة عارضة لاتصاف الماهية بالوجود وذلك لان الوجوب والامكان والامتناع جهات وهي صفات الرابطة الحاصلة بين الموضوع والمحمول واذا كان الامر كذلك كان الوجوب على كل التقديرات صفة خارجة عن الماهية وكل صفة خارجة عن الماهية فهي ممكنة لذاتها معللة بالغير فثبت ان هذا المحذور لازم سواء قلنا ان واجب الوجود لذاته واحد او قلنا انه اكثر من واحد الثالث ـــ انا نعلم بالضرورة ان من الماهيات ما يكون مستلزما لذاته ماهية اخرى مثل قولنا ان الثلاثة مستلزمة للفردية وان الاربعة مستلزمة للزوجية فكون الثلاثة مستلزمة للفردية امر واجب لذاته لا لغيره وكون الاربعة مستلزمة للزوجية امر واجب لذاته ففي هذه الوجوبات الذاتية اشيا كثيرة فالواجب لذاته اكثر من الواحد فان قالوا هذه الوجوبات الذاتية ليست ذوات قايمة بانفسها وانما هي احوال نسبية اعتبارية وكلامنا في ان الذات القايمة بنفسها الواجبة الوجود لذاتها يجب ان تكون واحدة فنقول ـــ في الجواب انه يجب التقسيم الذي ذكرتموه في توحيد واجب الوجود لذاته على مفهوم الوجوب بالذات والوجوب بالذات حاصل في هذه الاعتبارات لانها من حيث هي امور واجبة لذاتها ممتنعة التعين لما هي هي فكان هذا وجوبا بالذات فكان هذا نقضا على ما ذكرتم الرابع ـــ ان كلامكم مبني على ان كل مركب في ماهيته فانه يمتنع ان يكون واجبا لذاته فنقول ـــ ان هذا باطل لان الوجوب على قسمين منه ما يكون وجوبا بالذات ومنه ما يكون وجوبا بالغير فالوجوب هو القدر المشترك

من قولنا

قلنا

وكونه

وكونه بالذات هو الذي به حصل الامتياز فالوجوب بالذات مركب من الجنس وهو المسمى بالوجوب ومن الفصل وهو خصوص كونه بالذات فثبت ان الوجوب بالذات ماهية مركبة من قيدين فان كان كل مركب ممكنا لزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات هذا خلف فيكون احد المقامين يعني الثاني وذلك باطل وان لم يلزم فيما يكون مركب الماهية كونه ممكنا فحينئذ تبطل هذه المقدمة واما الحجة الثانية وهي قولهم لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكان واجب الوجود اما ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته اشخاص قلنا هذا الكلام انما يلزم لو ثبت ان وجوب الوجود مفهوم ثبوتي داخل في الماهية حتى يقال انه بالنسبة الى الاشياء الداخلة فيه يجب ان يكون جنسا بالنسبة الى الانواع او نوعا بالنسبة الى الاشخاص وقد بينا انه مفهوم سلبي فيمتنع ان يكون داخلا في الماهية فيكون كونه مقولا على ما تحته ليس على قياس قول الجنس على النوع ولا على قياس قول النوع على اشخاصه وتمام التقرير قد تقدم

الفصل التاسع عشر

في حكاية دلايل المتكلمين على ان الاله واحد اعلم انهم ذكروا انواعا من الدلايل واقواها واعلاها دليل التمانع وهو انا لو فرضنا الهين قادرين على جميع الممكنات ثم اراد احدهما تحريك جسم واراد الاخر تسكينه فاما ان يحصل المرادان معا او يمتنعا معا او يحصل احدهما دون الاخر والاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بوجود الهين باطلا اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع حصول المرادين معا فلانه يلزم من كون الجسم الواحد دفعة واحدة متحركا وساكنا معا وهو محال واما انه يمتنع حصول المرادين معا فالدليل عليه ان المانع من حصول مراد هذا ليس مجرد كون الثاني قادرا وانما المانع من حصول مراد الاول هو حصول مراد الثاني والحكم لا يحصل الا عند حصول العلة فامتناع حصول مراد هذا معلل بحصول مراد ذاك وامتناع حصول مراد ذاك معلل بحصول مراد هذا فلو امتنع المرادان معا لزم حصول المرادين معا حتى يكون وجوب كل واحد منهما مانعا من حصول الاخر فثبت ان امتناع كل واحد منهما يوجب حصول كل واحد منهما وما افضى نفيه الى ثبوته كان باطلا فالقول بامتناع المرادين معا وجب ان يكون باطلا واعلم انه لو ثبت ان الاعتراض عرضنا فيه حصل لنا في ابطال هذا القسم دليل اخر وهو انه لو تعذر على كل واحد منهما تحصيل مراده لزم ان يبقى الجسم خاليا عن الحركة والسكون وذلك محال اما لو قلنا الاعتراض نافيه لم يلزم منه محال البتة لانه لما امتنع كل واحد منهما بالاخر بقي الجسم على ما كان عليه قبل ذلك فيبقى العرض الذي كان موجودا قبل ذلك اما انه يمتنع حصول احد المرادين دون الاخر فيدل عليه وجهان الاول ـــ انه لما كان كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له من الممكنات امتنع كون احدهما اقوى قدرة من الاخر ولما كانا متساويين في كمال الاقتدار فلو وقع مراد احدهما دون الثاني كان هذا قولا برجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه باطل الثاني انه اذا حصل مراد احدهما دون الثاني فالذي لم يحصل مراده كان عاجزا والعاجز لا يكون الها فهذا تقرير هذا الدليل فان قيل هذا الدليل بناء على جواز ان يريد احدهما شيا ويريد الثاني ضده فلم قلتم ان هذا ممكن وما الدليل عليه لا يقال عليه انه لو انفرد هذا بالالهية صح منه ارادة الحركة ولو انفرد الثاني صح منه ارادة السكون فاذا اجتمعا فاما ان يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد او لا يبقيا على تلك الحالة فان بقيا على تلك الحالة فحينئذ يصح من هذا ارادة الحركة ومن الثاني ارادة السكون حال الاجتماع وهذا هو المطلوب وان لم يبقيا حال الاجتماع على ما كانا عليه حال الانفراد فهذا باطل لوجوه الاول ـــ انهما لما كانا متساويين في كمال القدرة والالهية لم يكن امتناع هذا من الارادة بسبب ذاك اولى من امتناع ذاك عن الارادة بسبب هذا فوجب ان يندفع كل واحد منهما بالاخر وذلك محال لان الموجب لاندفاع الجانب الاول حصول الجانب الثاني والموجب لاندفاع الجانب الثاني حصول الجانب الاول فلو اندفع الجانبان معا لزم حصول الجانبين معا على ما ذكرناه في اول الدليل وكل شي يفضي ثبوته الى عدمه او نفيه الى ثبوته كان باطلا فوجب ان يكون هذا الكلام باطلا الثاني وهو ان تعلق ارادة كل واحد منهما بذلك الفعل المعين حكم ثابت في الازل والازلي لا يجوز زواله فوجب ان لا يبطل تلك الارادة الثالث انه لما اراد هذا شيا واراد الثاني ضده ثم عجز عن تحصيل مراديهما عند الاجتماع كان هذا الجمع اقوى والضعيف كيف فهذا تمام الكلام

الدليل

لانا نقول مدار هذا الكلام على ان كل حكم يصح حصوله عند الانفراد وجب ان يبقى صحيحا ممكنا
عند الاجتماع فنقول وهذا باطل بدليل ان هذا عند الانفراد قادر على تحصيل مراده وذاك
عند الانفراد ايضا قادر على تحصيل مراده واما عند الاجتماع لم يبقيا على هذه الحالة فثبت انه لا
يلزم من حصول حكم حال الانفراد امكان حصوله حال الاجتماع فظهر سقوط هذا الكلام
السوال الثاني ان كل ما ذكرتم على ان حصول المخالفة بينهما جايز الا انه حصل عندنا وجوه
دالة على امتناع ذلك فالوجه الاول ان كل واحد منهما يجب ان يكون عالما بجميع المعلومات
ومن المعلوم بالضرورة انه لا بد وان يكون الواقع احد هذين القسمين الحركة واما السكون واذا كان
الامر كذلك كان كل واحد من الالهين عالما بان الداخل في الوجود هو ذلك القسم والارادة يجب ان
يكون على وفق العلم لان خلاف المعلوم محال الوقوع وما كان محال الوقوع امتنع ان يكون مرادا مع
العلم بكونه محال الوقوع امتنع ان يكون مرادا مع العلم بكونه محال الوقوع واذا كان كل واحد منهما عالما
بانه لا يقع الا ذلك الشي وثبت ان ذلك يوجب الايجاد في الارادة فحينئذ يظهر ان المخالفة بينهما في
الارادة ممتنعة الوجه الثاني وهو انه اما ان يكون احد الجانبين ارجح في كونه مصلحة من الجانب
الاخر او لا يكون فان كان احد الجانبين ارجح كان كل واحد من الالهين عالما بذلك الرجحان فوجب
ان يكون كل واحد منهما مريدا لذلك الجانب وعلى هذا التقدير فانه يمتنع اختلافهما في الارادة واما ان
لم يكن احد الجانبين ارجح فحينئذ يكون كل واحد منهما عالما بحصول المساواة في الطرفين والفعل
بدون المرجح محال فحينئذ يكون كل واحد منهما عالما بان الترجيح محال هاهنا ومع هذا العلم
ممتنع ان يريد ترجيحه فثبت ان على جميع التقديرات يمتنع ان يخالف احد الالهين الثاني في القصد
والارادة الثالث ان علم كل واحد منهما بانه لو حاول المخالفة لتعذر عليه تحصيل مراده يمنعه
من ارادة المخالفة فهذه الوجوه الثلاثة تدل على امتناع حصول المخالفة بينهما السوال
الثالث سلمنا صحة المخالفة بينهما الا ان المحالات المذكورة انما تلزم من حصول المخالفة لا من
مجرد امكان حصول المخالفة فهب انكم دللتم على امكان حصول المخالفة الا انكم ما ذكرتم الدليل على
حصول المخالفة لم يتم دليلكم السوال الرابع لم لا يجوز ان يتعذر على كل واحد منهما
تحصيل المرادين معا وانه باطل قلنا لم لا يجوز ان يقال المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده
علمه بانه لو حاول تحصيل مراده لمنعه الاخر منه فهذا العلم هو المانع فقط وحينئذ لا يلزم المحال
المذكور السوال الخامس لم لا يجوز ان يقال يقع مراد احدهما دون الاخر قوله
ان هذا يقتضي حصول الرجحان لا لمرجح وانه باطل قلنا اليس ان العالم لما كان محدثا وجب
الاعتراف بانه تعالى خصص احداثه بوقت معين دون ساير الاوقات من غير مخصص اختص به
ذلك الوقت فاذا جاز هذا فلم لا يجوز رجحان احدهما على الاخر لا لمرجح فان قالوا لم لا يجوز ان
يقال انه تعالى خصص احداث العالم بالوقت المعين لاجل ان ذلك الوقت اقرب الى اصلاح المكلفين
فنقول الدليل على فساد هذا القسم وذلك لانا نقول جميع الاوقات اما ان تكون
متساوية في جميع الامور المعتبرة في الخلق واما ان لا تكون متساوية فان كان الاول فالاشكال
لازم وان كان الثاني فنقول اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية اما ان يكون لذاته
او لشي من لوازم ذاته او للفاعل المنفصل فان كان الاول والثاني فهب جوزتم ان يكون للوقت المعين
اثر في اقتضا حصول تلك الخاصية واذا عقل ذلك فلم لا يعقل ان يقال ان ذلك الوقت هو الذي
اقتضى حدوث العالم وعلى هذا التقدير فانه لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم على اثبات
الصانع وان كان الثالث عاد التقسيم المذكور في ان ذلك الفاعل المبين لم خصص ذلك الوقت بتلك
الخاصية فان كان ذلك لاجل اختصاص ذلك الوقت بخاصية اخرى عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وان
لم يكن لاجل اختصاص ذلك الوقت بشي من الخواص فحينئذ قد جوزتم في الفاعل المختار انه يرجح احد
مقدوريه على الاخر لا لمرجح فاذا جوزتم ذلك مع انه لا يكون احدهما مخصوصا بالاجله حصل الرجحان
اما قوله ثانيا القديم العاجز محال قلنا لا نسلم والدليل عليه وهو ان الاله تعالى كان
موجودا في الازل مع انه ما كان قادرا البتة على الفعل في الازل لان الفعل ما له اول والازل ما

اي لم

لا

ما لا اول له والجمع بينهما محال والمحال لا قدرة عليه فثبت انه تعالى كان قادرا على الايجاد والتكوين
في الازل البتة واذا كان هذا غير ممتنع فكيف يمتنع ان يعجز عن فعل واحد في وقت واحد
السوال السادس ان هذا التقسيم انه صح لزم ان لا يقدر العبد على الفعل اصلا وهذا
محال فذلك محال بيان الملازمة وهو انه لو كان العبد قادرا على الايجاد والتكوين
فاذا اتفق ان الله تعالى اراد تحريك جسم وقصد العبد تسكينه فاما ان يقع المرادان معا
وهو محال او لا يقع واحد منهما البتة وهذا ايضا محال لعين ما ذكرتم من الدليل واما ان
يقع احدهما دون الثاني وهو ايضا محال وذلك لانا وان قلنا ان الله تعالى قادر على ما لا نهاية
له وكان العبد لا يقدر الا على المتناهي الا ان قدرة الباري على تحريك الجوهر الواحد يمتنع ان يكون
اقوى واكمل من قدرة العبد على تسكين ذلك الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة فحركته وسكونه
ايضا لا يقبل القسمة واذا كانت هذه الحركة وهذا السكون غير قابل للتفاوت والقسمة امتنع
وقوع التفاوت في القدرة عليها فالباري قادر على ما لا نهاية له من المقدورات والعبد لا قدرة
له الا على المتناهي الا ان وقوع ذلك التفاوت في كيفية القدرة على ذلك المتناهي محال اذا ثبت
هذا فنقول لو وقع مراد الله تعالى دون مراد العبد مع انا بينا ان القدرة عليها لا تقبل
التفاوت اصلا فحينئذ يلزم رجحان الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان هذا التقسيم لو صح لوجب ان
لا يكون العبد قادرا على الايجاد والتكوين وانما قلنا ان ذلك محال وذلك لان حسن المدح والذم
فرع على كون العبد فاعلا وموجدا ومتى كان الفرع معلوما بالضرورة كان الاصل ايضا معلوما
بالضرورة فوجب ان يكون العلم بكون العبد موجدا علما ضروريا فهذه مقدمات لا بد من تقريرها
اما المقدمة الاولى وهي قولنا ان العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم فتقريره
ان كل من احسن الى انسان واوصل اليه نوعا من انواع الخير فان صريح عقله يحكم بحسن الشكر والمدح
والثنا وكل من آذاه واوصل اليه نوعا من انواع الضرر فان صريح عقله يحمله على ان يقول لم
فعلت هذا وبئس ما فعلت والعلم بحسن المدح والذم من اجلى العلوم الضرورية والمنازع فيه
مكابر في اجلى العلوم البديهية اما المقدمة الثانية وهي في بيان ان العلم بحسن المدح
والذم فرع على العلم بكونه فاعلا والدليل عليه ان من رمى وجه انسان بحجر حتى تجدد فانه يجد
من قلبه ذم ذلك الرامي ولا يجد البتة ذم ذلك الحجر ولو قيل له لم فرقت بينهما في هذا الحكم وكل عاقل
يفرق بينهما بقوله ان الرامي فعل هذا الفعل باختياره فاستحق المدح والذم واما الحجر فلا قدرة
له على الفعل البتة فثبت بما ذكرنا ان صريح العقل حكم بان حسن المدح والذم فرع على العلم بكون
الفاعل فاعلا المقدمة الثالثة في ان العلم بالفرع لما كان ضروريا وجب ايضا ان يكون
العلم بالاصل ضروريا والدليل عليه ان الاصل اذا لم يكن معلوما بالضرورة امكن وقوع الشك
فيه وعند وقوع الشك في الاصل يلزم وقوع الشك في الفرع فثبت ان كون الاصل نظريا يقتضي
جواز وقوع الشك في الفرع ولما دل التامل على ان وقوع الشك في هذا الفرع محال اعني العلم باستحقاق
المدح والذم وجب ان يكون العلم بذلك الاصل اعني العلم بكون العبد موجدا غير قابل للشك ومتى
كان الامر كذلك كان ذلك معلوما بالضرورة فثبت بما ذكرنا ان التقسيم الذي ذكرتم لو صح
لزم القدح في كون العبد موجدا لافعال نفسه وثبت ان هذا باطل فوجب ان يكون ذلك التقسيم
باطلا السوال السابع هب ان ما ذكرتم من الدليل يمنع من وجود الهين يكون كل واحد
منهما قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات الا انه لا يدل على امتناع وجود الهين يكون كل واحد
منهما قادرا على بعض المقدورات ولا تدل ايضا على وجود آخر واجب الوجود لذاته بحيث لا يقدر
على شي البتة سوا كان حيا او ميتا فهذا جملة الكلام في طرف السوال والجواب عن
السوال الاول انا قد دللنا على ان كل واحد منهما لو انفرد فانه يصح منه القصد الى تكوين ذلك العبد
فعند اجتماعهما وجب ان يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد قوله ينتقض هذا بما ان هذا
وحده قادر على خلق الحركة وذاك وحده قادر على خلق السكون ثم انهما عند الاجتماع لا يبقيان
قادرين على تحصيل هذين المرادين قلنا الدليل يقتضي بقاء كل واحد منهما قادرا عند الاجتماع

علي ما كان قادرا عليه حال الانفراد الا ان ذلك محال لما انه يقتضي الجمع بين الضدين فكان
القول بوجود الالهين مفضيا الى احد هذين المحالين وهو ان يتعذر عليهما هذا الاجتماع
وهو ما كان مقدورا له حال الانفراد الا ان ذلك محال لما انه يقتضي الجمع بين الضدين
فكان القول بوجود الالهين مفضيا الى احد هذين المحالين وجب القطع بان فرض وجود الالهين
محال فهذا بيكن الدليل المذكور ولا يوجب الطعن فيه اما قولــــه في المعارضة الاولى
ان كل واحد منهما عالم بجميع المعلومات فيكون كل واحد منهما عالما بان اي الطرفين يقع واي ما
لا يقع واذا كان كذلك امتنع ان يقصد الا ذلك الواحد فيمتنع وقوع المخالفة بينهمـا
قلنـا العلم بالوقوع تابع للوقوع الذي هو تبع لارادة الوقوع فلو جعلنا ارادة الوقوع تابعة
للعلم بالوقوع لزم الدور وانه باطل اما قولــــه في المعارضة الثانية ان كل واحد منهما
يكون عالما بان الطرف الراجح في المصلحة ايهما فوجب كونهما مريدين لذلك الطرف قلنـا
الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف على الداعي فان توقف الفعل على الداعي توقف صدور
الفعل منا على الداعي وتلك الداعية لم تحصل بنا والا لافتقر الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو
محال فعلى هذا افعال العباد مستندة الى دواع خلقها الله تعالى ويكون كل تلك الدواعي موجبات
لهذه الافعال والقاصد الى تكوين السبب الموجب قاصد الى تكوين المسبب فيلزم ان تكون
افعال العباد باسرها واقعة بتكوين الله تعالى على غاية المصالح بل قد يقع فيها ما يكون على خلاف
رعاية المصالح واذا كان الامر كذلك لم يلزم من الايجاد في وجه المصلحة المساواة في الارادة
واما ان لم يتوقف الفعل على الداعي فعند استواء التحريك والتسكين في جميع جهات المصالح والمفاسد
لا يمتنع وقوع ان يحاول احدهما التحريك ويحاول الاخر التسكين وعند وقوع هذا التقدير
يحصل المخالفة في القصد ويتم الدليل المذكور وقولــــه في المعارضة الثالثة انه لم كل
واحد منهما بما انه لو حاول مخالفة الثاني لتعذر عليه تحصيل مراده فنقولــــ هذا اشارة
الى المنع من الاقدام على المخالفة وفيه تسليم انه لولا هذا المانع لكانت المخالفة ممكنة اما قولــــه
في السؤال الثالث ان هذه المحالات انما لزمت من نوع المخالفة لا من امكان حصول المخالفة فما
الدليل على وقوع المخالفة فنقول في الجوابــــ ههنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا
فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال اذ لو لزم من فرض وقوعه محال لوجب ان يكون محال الوقوع
مع انا فرضناه ممكن الوقوع وذلك يفضي الى الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان كل ما كان
ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال البتة اذا عرفت هذا فنقولــــ انا اذا فرضنا وجود
الهين وفرضنا حصول هذه المخالفة بعد ان اقمنا الدلالة على ان هذه المخالفة ممكنة لذاتها
وعينها ثم رايتا ان المحالات قد لزمت فنقولــــ هذه المحالات ما لزمت من فرضنا وقوع المخالفة
لانا بينا ان فرض الممكن موجود لا يلزم منه محال البتة فعلمنا ان هذه المحالات انما لزمت من
فرض وجود الالهين وما يلزم من فرض وجوده محال فهو محال فعلمنا بهذا الطريق ان وجود الالهين
محال اما قولــــه لم لا يجوز وقوع مراد احدهما دون الثاني قلنا لانه يقتضي وقوع احد
الجائزين من غير مرجح على سبيل الوجوب فانه محال قولــــه اليس ان القادر قد يرجح احد
المقدورين على الاخر لا لمرجح فلم لا يجوز مثله ههنا قلنـا الذين يقولون بجواز ذلك يقولون ان
ذلك انما يجوز بشرط ان يصح منه فعل ضده وههنا لا يصح منه ذلك فيكون ذلك قدحا في كون
القادر قادرا اما قولــــه ان هذا التقسيم يقدح في كون العبد موجدا للفعل لنفسه فنقولــــ
هذا السؤال يتعلق بمسئلة الخلق والقدرة والكلام المستقصى فيه سياتي بعد ذلك اما قولــــه
ان هذا الدليل لا يدل على امتناع وجود الالهين اللذين يكون كل واحد منهما قادرا على بعض
المقدورات دون البعض ولا يدل على وجود موجود بان لا يقدر على شئ اصلا سواء قيل انه
حي او ليس بحي قلنا مقصودنا من هذا الدليل ليس الا بيان امتناع الوجود بوجود الهين كاملي
القدرة فقط **الحجة الثانية** في اثبات ان اله العالم واحد بناء على اصول المتكلمين ان
نقول لو قدرنا وجود الالهين قادرين على جميع الممكنات لزم القطع بكون كل واحد منهما قادرا

واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يتوقف فاعليته تعالى م

عن

على مقدور الاخر وهذا محال فالقول بوجود الالهين محال اما الشرطية فظاهرة واما ان هذه
اللازمة ممتنعة فتقريره انه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات فكل ما كان مقدورا
لهذا فهو بعينه مقدور لذلك فاذا وقع ذلك المقدور فاما ان يقع بهما معا واما ان لا يقع بواحد
منهما واما ان يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجود الالهين باطل
انما قلنا الاول ممتنع وقوعه بهما معا وذلك لان هذا القادر لما كان مستقلا بالايقاع صار
ذلك الفعل مع هذا الفاعل واجب الوقوع به ووجوب وقوعه به يمنعه من الاستناد الى
الثاني ووجوب وقوعه بالثاني يمنعه من الاستناد الى الاول فاذا اجتمعا عليه لزم ان يكون
وجوب وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالثاني فيلزم ان يكون واقعا بهما حال ما
يمتنع كونه واقعا بكل واحد منهما لان المانع من وقوعه بهذا ليس الا وقوعه بذلك وبالضد
والاول لا يوجد الا عند حصول المؤثر فلو امتنع وقوعه بهما معا لزم ان يقع بكل واحد منهما
حتى يكون وقوعه بهذا مانعا من وقوعه بذلك وبالضد وحينئذ يلزم ان يكون واقعا بكل
واحد منهما والحاصل ان في القسم الاول وقوعه بكل واحد منهما يمنع من وقوعه بهما وفي
الثاني عدم وقوعه بهما يقتضي وقوعه بهما حيث ان الاثر لا يوجد الا عند حصول المؤثر والمؤثر
في امتناع وقوعه بكل واحد منهما هو وقوعه بالاخر وانما قلنا انه يمتنع وقوعه باحدهما
دون الثاني لانهما لما استويا في التاثير وفي القوة كان وقوعه باحدهما دون الاخر رجحانا
لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال واعــــلم ان الفرق بين هذه الطريقة وبين
الطريقة المتقدمة هو انا في هذه الطريقة تكلمنا فيما اذا اجتمعا على ايجاد مقدور واحد وفي
الطريقة الاولى تكلمنا فيما اذا اراد كل واحد منهما احد الضدين دون ارادة الاخر **الحجة
الثالثة** في المسئلة قالوا لو قدرنا الهين عالمين بكل المعلومات فحينئذ يكون علم كل واحد منهما
متعلقا بعين ما تعلق به علم الثاني وكل علم تعلق بمعلوم واحد على وجه واحد فهما مثلان فيلزم ان
ان يكون علم كل واحد منهما مثلا لعلم الاخر وكل ما صح على الشئ صح على مثله وكما صح على هذا العلم ان
يكون قائما بهذه الذات فكذلك وجب ان يصح على العلم القائم بالثاني ان يكون قائما بالاول
فثبت ان كل واحد من هذين العلمين يصح قيامه بكل واحد منهما بدلا عن الاخر واذا كان الامر
كذلك كان اختصاص هذه الذات بهذا العلم دون الذات الاخرى وجب ان يكون لتخصيص مخصص
وجعل جاعل وكل ما حصل بالفاعل الجاعل كان حادثا فيلزم ان يكون علم الله محدثا وان تكون
قدرته محدثة وكل ما كان كذلك امتنع كونه الها فثبت ان القول بوجود الالهين يفضي الى
هذا المحال فوجب ان يكون محالا وفي تقرير هذه الحجة وتزييفها ابحاث كثيرة غامضــة
الحجة الرابعة قالوا لو فرضنا الهين لامتنع ان يمتاز احدهما عن الاخر بالزمان
لانهما قديمان وبالمكان لما ثبت ان الاله يجب ان يكون منزها عن الجهة والمكان واذا لم
يحصل الامتياز بينهما وجب ان لا يبقى التعدد فقيل عليه لم لا يجوز ان يمتاز احدهما عن
الاخر بالماهية الا ترى انه اذا حل في الجوهر الواحد علم وقدرة فانه لم يحصل الامتياز بينهما لا
بالزمان ولا بالمحل والمكان وحصل الامتياز بينهما بالماهية والحقيقة فلم لا يجوز ان يكون الامر
ههنا كذلك فاجيبــــ عنه بانه لو وجد الالهان لامتنع ان يمتاز احدهما عن الاخر بالزمان
لانهما قديمان وبالمكان لانهما منزهان عن الحجم والجهة فبعد هذا اما ان يحصل الامتياز بينهما بصفة
من الصفات واما ان لا يكون كذلك فان حصل الامتياز بينهما بامر من الامور فذلك الامر اما
ان يكون معتبرا في تحقيق الالهية واما ان لا يكون كذلك فان كان ذلك الامر معتبرا في الالهية كان
حصول الالهية بدون تلك الصفة جائزا فاذا فرضناهما حاصلين بدون تلك الصفة وجب ان لا يحصل
الامتياز بينهما فثبت انا لو فرضنا الهين وجب ان لا يحصل الامتياز بينهما بامر من الامور واذا لم يحصل
الامتياز البتة لم يحصل التعدد البتة فثبت ان القول بالتعدد محال **الحجة الخامسة**
ان وجود الاله الواحد كاف في حصول تدبير العالم واما الزائد عليه فهو غير معلوم بالضرورة
ولا بالنظر ولا يجوز اثباته اما انه غير معلوم بالضرورة فلان الدليل الدال على وجود الصانع

هو هذا العالم اما بحسب جوازه او بحسب حدوثه وعلى التقديرين فالصانع الواحد كاف فثبت ان الصانع الثاني لم يعلم وجوده لا بالضرورة ولا بالنظر البتة واذا كان كذلك امتنع اثباته فوجب الاقتصار على القول بالاله الواحد وههنا اخر الكلام في حكاية دلايل القايلين بالتوحيد اما القايلون بالتثنية فقد تعلقوا باشيا **الحجة الاولى** قالوا وجدنا في هذا العالم خيرا وشرا ونفعا وضرا ولذة والما وصحة وسقما وفرحا ومكروها ومعلوم ان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا معا وان يكون محمودا ومذموما معا فلابد من فاعلين يكون احدهما خيرا محمودا ويكون الثاني شريرا مذموما **الحجة الثانية** ان المفهوم من قولنا واجب الوجود لذاته لا يمنع نفس مفهومه من كونه مقولا على كثيرين اذ لو كان نفس هذا المفهوم مانعا من هذه الكثرة لكان من تصور معنى واجب الوجود لذاته وجب ان يعلم ببديهة العقل انه يمتنع كون هذا المفهوم مشتركا فيه بين كثيرين ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان نفس تصور هذا المعنى غير مانع من الشركة اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقال قارنه مفهوم اخر يمنع من هذه الشركة او لم يقارنه ذلك والاول باطل لان ذلك المقارن اما ان يكون ماهية من الماهيات او لا يكون كذلك فان كان الاول فتلك الماهية من حيث انها ماهية تكون محتملة للشركة فاذا قيدنا ماهية وجوب الوجود بهذه الماهية الثانية كان الحاصل منهما كليا ايضا والكلي لا يمنع من احتمال الشركة واما ان قلنا بان هذا المقارن ليس له ماهية ولا حقيقة اصلا امتنع كونه مقارنا لشيء اخر هذا اذا قلنا ان مفهوم وجوب الوجود بالذات قارنه ما صار مانعا من الشركة واذا لم يقارنه شيء اصلا فنقول تلك الماهية كانت محتملة للشركة ولم يقارنه ما يمنع من الشركة فهذا يقتضي ان يكون الشركة غير ممتنعة اصلا واذا لم تكن ممتنعة فهي اما ممكنة بالامكان الخاص او واجبة والاول باطل لان الاشيا اذا كانت ممكنة بالامكان الخاص فحينئذ لا تكون الكثرة واقعة في الاشيا التي يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته وكنا قد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف واذا بطل كون تلك الاشيا ممكنة بالامكان ثبت كونها واجبة الوجود لذاتها وهكذا يحصل وجود اشيا يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته **الحجة الثالثة** ان اول مرتبة من مراتب الوجود واشدها نقصانا هو الواحد فلو كان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد لوجب ان يكون في نهاية القلة والنقص وذلك محال والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول الاله الخير ان لم يقدر على دفع الشرير عن الشر فهو ناقص غير ولا يصلح للالهية وان كان قادرا عليه فان فعله فقد اندفع الشرير وظهر عجزه فلا يصلح للالهية وان لم يدفعه مع كونه قادرا على ذلك الدفع فحينئذ يكون الاله الخير راضيا بفعل الشر والراضي بفعل الشر شرير فيلزم ان يكون الاله الخير شريرا وذلك محال فثبت ان القول بالاثنين باطل على كل التقديرات والجواب عن الشبهة الثانية ان يقال ماهية وجوب الوجود بالذات اقتضى ذلك التعين بعينه فلا جرم كل واجب الوجود يجب ان يكون ذلك المعين وبهذا السبب كان واجب الوجود لذاته واحدا والجواب عن الشبهة الثالثة انه اذا كان الانسان الا الواحد فحينئذ يلزم ان تكون تمام ماهية الانسان محصورة في ذلك الشخص اما اذا كانت الانسانية مشتركا فيها بين اشخاص كثيرين لم يكن تمام هذه الماهية موجودة في شخص واحد ومن المعلوم بالضرورة ان الاول اكمل

الفصل العشرون في ان وحدة الله تعالى هل هي عين الذات او صفة قايمة بالذات لقايل ان يقول لو كانت الوحدة صفة لكانت الصفة واحدة فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى الى غير النهاية وانه محال ولقايل ان يقول الوحدة لابد وان تكون صفة زايدة على الذات ويدل عليه وجوه الاول انه يصح تقسيم الواحد الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته فيقال الواحد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته ومورد التقسيم مشترك بين القسمين وكونه واحدا مشترك فيه بين الواجب لذاته وبين الممكن لذاته وخصوص كونه واجبا غير مشترك فيه بين القسمين وهذا يدل على ان كونه واحدا مغاير لخصوص كونه واجب الوجود لذاته الثاني ان الواحد مقابل للكثير والواجب لذاته مقابل لما ليس واجبا

لذاته

لذاته وما يصلح لان يكون مقابلا لاحدهما لا يصلح ان يكون مقابلا للثاني وهذا يوجب ان يكون كونه واحدا مغايرا لكونه واجب الوجود لذاته الثالث انا نعقل كونه واحدا مع الشك في ان ذلك الواحد واجب لذاته او ممكن لذاته وكذلك قد نعقل ماهية الوجود لذاته مع الشك في انه واحد او كثير والمعلوم مغاير لغير المعلوم فوجب ان يكون كونه واحدا مغايرا لكونه واجب الوجود لذاته الرابع ان الواحد قد يصدق حمله على الممكن لذاته والواجب لذاته البتة لا يصدق حمله على الممكن فالواحد مغاير في الماهية للواجب بالذات ثم نقول المفهوم من كونه واحدا ليس امرا سلبيا والدليل عليه انه لو كان سلبيا لكان سلبا للعدد والعدد عبارة عن مجموع وحدات فالوحدة اذا كانت عدمية كان العدد عبارة عن مجموع عدمات فيكون العدد مفهوما عدميا فاذا كانت الوحدة عبارة عن سلب العدد وكان العدد مفهوما عدميا كانت الوحدة عبارة عن العدم فوجب كونها صفة وجودية واما اذا كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجودي فذلك هو المطلوب فثبت ان الوحدة صفة وجودية زايدة على كونه واجب الوجود لذاته هاهنا اخر الكلام في المباحث المتعلقة بالتنزيه

الكتاب الثالث في ذكر الصفات الاعاسد وهي كونه سبحانه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا متكلما باقيا حكيما واعلم ان الكلام في كونه تعالى قادرا يجب ان يتقدمه الكلام في تفسير القادر والكلام فيه متصل باحكام الدواعي والصوارف فلهذا السبب يجب تقديم الكلام فيه

الباب الاول في احكام الدواعي والصوارف وفيه فصول

الفصل الاول في حد القادر اجود ما قيل فيه انه الذي يصح منه ان يفعل تارة وان لا يفعل اخرى بحسب الدواعي المختلفة وتفسير الدواعي هو ان الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة فعند حصول احد هذه الثلاثة يحصل في قلبه ميل جازم الى الفعل فان كان اعضاوه سليمة فانه عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل واما اذا علم او ظن ان له في ذلك الفعل مفسدة راجحة فعند حصول هذا العلم او الاعتقاد او الظن يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل فان كانت اعضاوه سليمة ترتب على حصول تلك النفرة مع سلامة الاعضا الترك فهذا هو المراد بالداعي ويتفرع على ما ذكرناه مباحث الاول في بيان السبب الذي لاجله سميت هذه الاشياء الثلاثة بالداعي فنقول الداعي الى الفعل المخصوص لان الانسان اذا علم او اعتقد او ظن ان له في فعل مخصوص خيرا راجحا فانه يصير ذلك العلم او الاعتقاد او الظن داعيا له الى ذلك الفعل فسمي هذا العلم والاعتقاد والظن بالداعي لاجل هذه المناسبة وقد يسمى الداعي بالغرض والفرق هو ان الغرض اسم لتلك المنفعة المعلومة او المظنونة واما الداعي فهو اسم لذلك العلم او الظن والحكما يسمونه بالعلة الغائية وقد يسمونه بالعلة التامة البحث الثاني انه اذا دعاه الداعي الى الفعل حصل الفعل لا محالة ثم هاهنا احتمالات احدها ان المؤثر في حصول الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي وثانيها ان المؤثر هو القدرة بشرط الداعي وثالثها ان الداعي علة تامة لحصول الفعل وهذا يقال العلة الغائية علة تامة لعلية العلة الفاعلة ورابعها ان حصول القدرة والداعي سبب لحصول الاستعداد التام لخروج ذلك الفعل من العدم الى الوجود واما نفس ذلك الحصول والحدوث فمن الاسباب العلوية فهذه الاحتمالات الاربعة لابد من بيانها فنقول الاقرب ان يقال المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والدليل عليه ان القدرة وحدها غير صالحة للتاثير على ما سيجي بيانه عند تقرير انه عند عدم الداعي يمتنع الفعل ومعلوم ايضا ان الداعي وحده غير صالح للتاثير واما عند اجتماعهما فانه يحصل الاثر فعلمنا ان المؤثر هو المجموع فان قالوا قولكم القدرة وحدها غير صالحة للتاثير قول بان القدرة ليست بقدرة وهذا متناقض والجواب انا نعني بالقدرة كون الاعضا بحالة متى انضم الداعي اليها حصل الفعل واذا كان المراد من القدرة ذلك فعند زال السوال فان قيل لم لا يجوز ان يقال المؤثر هو القدرة والفرق بين هذه العلة وبين ما يكون شرطا لتاثير العلة في المعلول معلوم والجواب انا لا نعني بالمصدر والمؤثر الا المجموع

الامور التي لابد من حصولها حتى تصير مصدرا لذلك الاثر وعلى هذا التقدير فلا فرق عندنا
في القيود الوجودية بين ان يقال انها اجزاء العلة وبين ان يقال انها شرايط الصدور للاثر
عن العلة واعلم ان هذا القدر الذي ذكرناه لا يظهر ان الحق من الاحتمالات الاربعة
ماذا البحث الثالث لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان عند حصول مجموع القدرة
والدواعي يصدر الاثر من سبب منفصل كما تقوله الفلاسفة من ان مجموع القدرة والداعي
يوجب الاستعداد التام بحدوث ذلك الاثر وعند حصول هذا الاستعداد التام يفيض
الاثر عن العقل الفعال ويجب ان يتامل في هذا الاحتمال ليعلم انه حق او باطل البحث
الرابع ان قول القايل القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة
كلام مشكل وذلك لان قولنا انه لم يفعل اشارة الى انه بقي على العدم الاصلي كما كان والعدم يمتنع
وقوعه بالفاعل لان القدرة صفة موثرة والعدم نفي محض وسلب صرف فالقول بان العدم
وقع بالقادر محال وايضا الشي حال بقائه يمتنع استناده الى الفاعل لما ثبت ان تكوين الكاين
محال واذا كان الامر كذلك فالعدم الباقي يمتنع استناده الى القادر لوجهين الاول ان كونه
عدما يمنع من استناده الى الفاعل والثاني ان كونه باقيا يمنع اتصاف اسناده الى الفاعل فثبت ان
العدم الباقي يمتنع استناده الى القادر من هذين الوجهين ولما ثبت ان الترك لا معنى له الا البقا
على العدم الاصلي وثبت ان البقا على العدم الاصلي يمتنع اسناده الى الفاعل ثبت حينئذ ان القادر لا
قدرة له على الترك البتة واذا كان كذلك كان قوله القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قولا
مشكلا ولهذا الكلام مزيد غور وحاول بعضهم ان يجيب عما تقرر من هذا الكلام فقال ان العاجز لا
يجد من نفسه انه لو شا الفعل فانه يمكنه ان لا يفعل واما القادر على الفعل فانه يجد من نفسه انه ان
شا ان لا يفعل فانه يمكنه ان لا يفعل وهذا الفرق معلوم بالضرورة ولما كان العلم بهذا الفرق
ضروريا فحينئذ لا حاجة بنا الى بيان انه كيف حصل هذا الفرق ولقايل ان يقول هذا الجواب
ضعيف وذلك لان ترك الفعل اما ان يكون امرا زايدا على البقا على العدم الاصلي المستمر واما ان لا يكون كذلك
بل هو عبارة عن نفس ذلك العدم المستمر والاول باطل لوجوه الاول ان على هذا التقدير
يكون القادر قادرا على فعل الشي وعلى فعل ضده ولا يكون البتة قادرا على الفعل وعلى ترك الفعل
لان فعل الضد فعل خاص والفعل الخاص لا يكون تركا لمسمى الفعل والا لزم ان يكون احد النقيضين
عين الثاني وهو محال فثبت انه على هذا التقدير لا يكون القادر قادرا على الترك البتة الثاني
ان الله تعالى كان قادرا على خلق العالم وعلى تركه فاذا صار تركه مفسرا بفعل ضده فحين كان الله تاركا
للعالم وجب ان يكون فاعلا لضده ولما كان في الازل تاركا لفعل العالم وجب ان يقال انه كان
في الازل فاعلا لضد العالم لكن الفعل الازلي عند القدم محال وايضا فعلى هذا التقدير كان ضد
العالم ازليا والازلي لا يزول فوجب ان لا يزول ضد العالم واذا امتنع زوال الضد فوجب ان يمتنع حصول
العالم في الوجود وذلك باطل الثالث ان التارك للفعل يجد من نفسه انه ما فعل شيا وانه لا معنى
لكونه تاركا للفعل الا انه لم يات بذلك الفعل فالقول بان ترك الفعل عبارة عن الاتيان بضده قول
فاسد فثبت بما ذكرنا ان ترك الفعل ليس عبارة عن الاتيان بفعل اخر بل هو عبارة عن البقا على العدم
الاصلي وقد بينا ان اسناد العدم المستمر الى الفاعل والقادر محال فثبت ان القادر لا قدرة له البتة
على الترك واذا كان الامر كذلك كان القول بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب
الدواعي المختلفة قولا باطلا

الفصل الثاني في اثبات تحقيق القول في الدواعي والصوارف

وفيه مباحث البحث الاول اعلم انه قد سبق في اول المنطق ان العلم اما
تصور واما تصديق فنقول الدواعي ليست من باب التصورات بل من باب التصديقات فانه ما
لم يحكم الذهن باشتمال الفعل الفلاني على نفع زايد لم يحصل الداعي الى الفعل وما لم يحكم الذهن باشتمال
الفعل على ضرر زايد لم يحصل الداعي الى الترك فثبت ان الدواعي والصوارف من باب التصديقات لا
من باب التصورات البحث الثاني ان عند حصول اعتقاد كون الفعل ضررا راجحا فالقادر يتركه
فهذا الاعتبار يسمى صارفا وفي الحقيقة فهو ايضا داع الا انهم سموا الداعي الى الفعل داعيا والداعي الى

الترك صارفا البحث الثالث في بيان ان كون الانسان ظانا او معتقدا يقوم مقام العلم في كونه
داعيا اعلم انا اذا رجعنا الى انفسنا وجدنا الامر كذلك فانا ايضا نخبر عنه واليهودي لما
اعتقد ان اقدامه على العبادات التي ياتي بها توصله الى الثواب العظيم صار ذلك الاعتقاد حاملا له
على العمل والمسلم لما اعتقد في تلك الافعال باعيانها ان الاقدام عليها يوصله الى الضرر العظيم صار
ذلك الاعتقاد صارفا له عنها فثبت ان الاستقراء يدل على ان الظن والاعتقاد يقومان مقام العلم
في الدعا الى الفعل تارة وفي الصرف اخرى البحث الرابع في ان اي هذه الثلاثة اقوى وايها
اضعف فنقول لا حال العلم مع الاعتقاد وقد لا يكون كذلك اما القسم الاول وهو ما اذا اعتقد
اعتقادا اخر ان الامر كما اعتقده فهذا الاعتقاد يساوي العلم في كونه داعيا او صارفا والدليل عليه
ان هذا الرجل اذا كان لا يجد في قلبه تفاوتا بين هذا الاعتقاد الجازم وبين العلم في قوة الجزم
والثبات وجب ان يكون تاثيرهما في الدعا الى الفعل تاثيرا واحدا فان قالوا اليس هذا المعتقد
اذا سلك نفسه امكنه ذلك واما العالم فانه ليس كذلك واذا كان كذلك فكيف يصح القول بكونهما
متساويين في قوة الدعا الى الفعل والجواب ان الامر وان كان كما ذكرتم الا انه كما دامت نفسه
باقية على ذلك الجزم المساوي لما في العلم من الجزم وجب ان يكون الحال وصحة في قوة الدعا الى الفعل
ولمن زعم ان العلم اقوى في الدعا الى الفعل من الاعتقاد ان يقول هذا الاعتقاد اما ان يكون بحيث لو
شكك صاحبه نفسه فيه امكنه التشكيك فيه او لا يكون كذلك فان كان الاول فحينئذ حصل التفاوت
بين العلم وبين هذا الاعتقاد فوجب ان يحصل التفاوت في الدعاء الى الفعل لان من المعلوم بالضرورة
ان المؤثر كلما كان اقوى كان التاثير اقوى وان كان الثاني فحينئذ لا يبقى بين هذا الاعتقاد تفاوت
في القوة وذلك معلوم البطلان بالضرورة لان من المعلوم بالضرورة ان سكون النفس الى العلم الحق اتم
من سكونها الى الاعتقاد الخالي عن الموجب واما القسم الثاني وهو المعتقد الذي لا يكون جازما بل يكون
كالمضطرب في ذلك الاعتقاد فنقول ان مثل هذا الاعتقاد لا يكون مساويا للعلم الى الفعل بل
يكون اضعف منه وتقريره ان الاثر فرع على المؤثر فلما كان احد المؤثرين اضعف من الاخر كان اثر
الضعيف لا محالة اضعف من اثر القوي وكان دعاء الاعتقاد الضعيف الى الفعل اضعف من دعاء العلم
القوي اليه وايضا فالعلم الجازم بكون الفعل مشتملا على النفع الزايد لا يخاف فيما يعلم ان يتغير واما
المعتقد المضطرب فانه لا يزال يجوز ان ينكشف ان الامر بخلاف ما اعتقده فحينئذ لا بد وان يضعف ذلك
الاقتضا واعلم ان اقتضاء العلم اقوى من اقتضاء الاعتقاد وذلك لان القوة انما حصلت لامور
اخرى تقارن ذلك الاعتقاد ولو لم يحصل الا ذلك الاعتقاد لما حصلت تلك المزية وتلك الامور المقارنة
اشيا احدها مدح الناس له في نصرة ذلك القول في الاقدام على ذلك العمل وثانيها انه
ربما يوصل ذلك الاقدام الى انواع من المنافع العاجلة او يتخلص بسبب ذلك الفعل عن انواع كثيرة
من الذم وثالثها ان طول الالف والعادة قد يحمله على ذلك العمل فهذا هو الكلام في المقايسة الحاصلة
بين العلم وبين الاعتقاد واما المقايسة الحاصلة بين العلم وبين الظن فنقول ان الظن اذا صحت
امارته فانه يقوم مقام العلم في كونه داعيا الى الفعل الا ان دعاء العلم يكون اقوى والدليل عليه
ان الظان يجوز ان يكون الامر بخلاف ما ظنه ومع قيام هذا التجويز يمتنع كون الظن مساويا للعلم
في الدعاء الى الفعل وايضا فانا نجد العالم باشتمال الفعل على الضرر مصرا على الاحتراز واما الظان فقد
تختلف احواله في كيفية ذلك الاحتراز اذا عرفت هذا فنقول ان مراتب الظن مختلفة في القوة
والضعف واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون مراتب تاثيراتها في الدعاء الى الفعل مختلفة في القوة
والضعف بيان المقدمة الاولى ان الظن الحاصل بخبر اقوام كثيرين اقوى من الظن الحاصل بخبر
انسان واحد وايضا روية الامارة اقوى في افادة الظن مما اعتقد وجود تلك الامارات باخبار
مخبر بوقوع نار بالقرب من داره فهذا يقتضي ظن حصول الحرق الا ان الظن الاول اقوى فثبت ان
مراتب الظنون مختلفة واذا ثبت هذا وجب ان يكون مراتب كونها داعية الى الفعل مختلفة لانه لما كان
المقتضي للدعاء الى الفعل هو قوة الجزم وجب ان تختلف مراتب قوة الدعا بحسب اختلاف مراتب الظنون
في القوة والضعف فهذا هو الكلام في مقايسة العلم مع الظن واما مقايسة الظن مع الاعتقاد

فاعلم ان الظن المتاكد بالامارة قد يكون اقوى من الاعتقاد وقد يكون بالضد منه والواجب اعتبار
مراتب القوة والضعف **الفصل الثالث** في بيان ان لا تاثير لغير الاعتقاد
والظن في الدعاء الى الفعل اعلم ان ههنا اشيا سوى هذه الثلاثة يجب البحث عنها انها هل تدعو
الى الفعل ام لا فالنوع الاول ان الناس يقولون بحسب الظاهر ان الداعي الى هذا الفعل كونه
منفعة ومصلحة والصارف لذى هذا الفعل كونه مضرة ومفسدة واعلم ان هذا الكلام مجازي
وتحقيقه ان اعتقاد كونه نفعا يدعوه الى الفعل واعتقاد كونه ضررا يدعوه الى الترك فاما ان يقال ان كونه
في نفسه نفعا يدعوه الى الفعل وكونه في نفسه ضررا يدعوه الى الترك فذلك باطل ويدل عليه وجوه الاول
انا بينا انه لو حصل اعتقاد كونه منفعة راجحة مع انه في نفسه لا يكون كذلك في نفسه راجحا لصير ذلك داعيا
الى الفعل فعلمنا ان المؤثر هو اعتقاد كونه نفعا راجحا وليس المؤثر هو كونه في نفسه راجحا الثاني ان
الفاعل اذا فعل لاجل غرض فذلك الغرض انما يحصل في اخر ذلك الفعل مثاله انه يبني بيتا ليدفع الحر
والبرد فهذا المقصود انما يحصل بعد دخول البيت بكماله في الوجود ولهذا قيل ان اول الفكر اخر العمل
اذا ثبت هذا فنقول كون الفاعل فاعلا لذلك الفعل مقدم على دخول ذلك الغرض في الوجود والمتقدم
على الشيء يمتنع كونه معللا بالمتاخر الثالث ان حصول ذلك الغرض معلل بكون الفاعل فاعلا لذلك
الشيء الذي هو السبب لحصول ذلك النفع فلو كان ذلك الغرض علة لتلك الفاعلية لزم الدور
وهو محال فثبت بهذه الوجوه ان كون الفعل منفعة وحسنا وليس علة لكون الفاعل فاعلا له
البتة وانما المؤثر في الفاعلية هو علم الفاعل باشتمال الفعل على ذلك الوجه من الحسن والقبح
النوع الثاني من الاشياء التي يظن بها داعية الى الفعل وصارفة عنه ان الله تعالى ان وعد الله تعالى
بجد على الفعل ويدعو اليه ووعيده يزجر عن الفعل ويصرف عنه وهذا ايضا محال بل الداعي
الى الفعل هو علمه بما في ذلك الوعد من المنافع والصارف عن الفعل هو علمه بما في ذلك الوعيد من
المضار النوع الثالث الشك فانه يظن انه اذا بقي الانسان شاكا في الشيء فان كونه شاكا يدعوه
الى البحث والطلب فصار كونه شاكا داعيا له الى الفعل الجواب ان الشاك في الشيء متردد
فيه على السوية والاقدام على الفعل ترجيح لجانب الفعل والاستوا يناقض الترجيح واحد الضدين لا
يكون سببا للضد الثاني اما قوله ان كونه شاكا قد يحمله على الطلب قلنا الداعي هناك الى
الطلب هو العلم والاعتقاد وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء جوز فيه كونه سببا للضرر والعلم حاصل
بانه لا يمكنه دفع هذا الضرر المحتمل الا بان يعرف حال ذلك الشيء فهذا الانسان عالم بان تحصيل العلم
بحال تلك الواقعة يفيد الاحتراز عن ذلك الضرر المحتمل وهذا نفع عظيم فالعلم باشتمال ذلك الطلب
على هذا النفع هو الذي صار حاملا له على هذا الطلب النوع الرابع الروية والسماع وذلك لانه
اذا راينا شيئا او سمعنا صوتا فقد تصير روية ذلك الشيء حاملة لنا على فعل او ترك وكذا القول في
السماع وهذا يوهم ان الروية والسماع اثرا في الدعا الى الفعل او في الصرف عن الفعل والجواب
انا اذا راينا الشيء فانه يحصل العلم بحاله فاذا علمنا من حاله كونه نفعا زايدا دعانا ذلك العلم الى الفعل
ولئن علمنا من حاله كونه ضررا زايدا صرفنا ذلك عن الفعل فالروية والسماع انما صارا داعيين الى الفعل
تارة والكراهة صارفة عنه وكذلك الشهوة داعية الى الفعل والنفرة صارفة عنه والجواب
من الناس من زعم انه لا معنى للارادة الا العلم باشتمال الفعل على النفع الزايد ولا معنى للكراهة الا العلم
باشتمال الفعل على الضرر الزايد ومنهم من سلم كون الارادة والكراهة مغايرين لهذين العلمين الا
انه زعم ان عند حصول العلم بكون الفعل مشتملا على النفع الزايد يحصل الميل الى الفعل وارادة
تحصيل ذلك الشيء وعند العلم باشتمال ذلك الفعل على مضرة راجحة تحصل النفرة والكراهة فالعلم
فالعلم بكونه نافعا يوجب حصول الميل والعلم بكونه ضارا يوجب حصول النفرة عنه وعلى هذا التقدير
فالداعي والصارف في الحقيقة هو هذا العلم واما الكراهية والارادة فهما تابعان لذلك العلم والذي
يدل على ذلك ان الانسان اذا خرج من بيته لزيارة صديقه ثم في اثنا طريقه وقع في قلبه ان لزومه
في البيت يوجب عليه الرجوع من ذلك الطريق الى البيت بقي ذلك الشخص في مكانه بحيث لا يتحرك
البتة ثم اذا وقع في خاطره ان احدى المنفعتين راجحة على الاخرى تحرك الى ذلك الجانب وهذا يدل

على انه الميل والارادة تابعين لهذا الاعتقاد **الفصل الرابع** في تحقيق الكلام
في المنفعة والمضرة والخير والشر والمصلحة والمفسدة اعلم انا لما ذكرنا ان الداعي عبارة
عن العلم او الاعتقاد او الظن بكون الفعل مشتملا على نفع زايد والصارف هو هذه الاشيا اذا
كانت متعلقة باشتمال الفعل على ضرر زايد وجب علينا ان نبحث في هذا المقام عن حقيقة المنفعة
والمضرة فنقول لا شك ان ههنا شيا يميل الطبع اليه ويحكم اصل الفطرة الشرعية في تحصيله
وان ههنا شيا اخر يحكم صريح العقل بالنفرة عنه والهرب منه اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز
ان يقال ان كل شيء يراد تحصيله فانما يراد تحصيله لاجل شيء اخر والا لزم اما الدور واما التسلسل
بل لا بد من وجود اشيا تكون مطلوبة لذواتها واعيانها ولا بد من الاعتراف بوجود اشيا تكون
مهروبا عنها لذواتها واعيانها ثم اذا تاملنا ورجعنا الى انفسنا علمنا ان الشيء الذي يكون مطلوب
الحصول لذاته احد امرين اما اللذة واما السرور وان الشيء الذي يكون مكروه الحصول لذاته اما
الالم او الغم واما كل ما يفضي حصوله الى حصول اللذة والسرور فانه يكون مطلوب الحصول لغيره وكل
ما يفضي حصوله الى حصول الالم والغم فهو مطلوب العدم لذاته واما لفظ الخير والمصلحة فانه يتناول
كل ما كان مراد الحصول سوا كان مطلوب الحصول لذاته او لغيره والشرور والمفسدة مكروه الحصول
سوا كان مكروه الحصول لذاته او لغيره فهذا اصل معتبر يجب الوقوف عليه اذا عرفت هذا فنقول
لما كان حصول اللذة والسرور امرا مطلوبا بالذات فاذا تصورنا في امر من الامور مستلزما
لحصول اللذة والسرور صار مطلوب الحصول وذلك هو الداعي الى الفعل واذا تصورنا في
امر من الامور كونه مستلزما للالم او الغم صار مطلوب العدم وذلك هو الصارف عن الفعل
فان قيل اليس ان العقلاء يرغبون في المدح والتعظيم وتنفر طباعهم عن الاهانة والذم مع انه
خارج عن الاقسام التي ذكرتموها قلنا المدح عبارة عن القول الدال على كونه مستجمعا لصفات
الكمال والذم عبارة عن القول الدال على كونه موصوفا بصفات النقص والاول يوجب الفرح والسرور
والثاني يوجب الغم والحزن فيكون ذلك داخلا فيما ذكرناه اذا عرفت هذا الاصل فنقول تمام مباحث
هذا الباب انما تتم بتقسيمات التقسيم الاول ان نقول المكروه بالذات احد امور ثلاثة
النفع ودفع الضرر ودفع رافع المنفعة ويجب البحث ههنا من وجوه الاول لا شك ان
الضرر اقوى من زوال النفع لان المعلوم بالضرورة ان حصول الضرر اقوى من كونه مكروها
من ان يبقى الانسان خاليا عن النفع والضرر وقال بعضهم ان كانت المنافع حاضرة فتفويتها
بمنزلة الضرر والدليل عليه انه يجري حال تفويت المنافع في المعاملات مجرى الضرر وذلك لان
الرجل يحترز من تحمل المضرة الكثيرة وكما يتحمل تفويت النفع القليل لئلا يلزم تفويت النفع الكثير
وهذا الكلام ضعيف لانا اذا اردنا ان نعرف اي النوعين اقوى من الثاني وجب ان نعتبر حالهما
عند الاستوا في الكمية ففي هذه الحالة ايهما كان اكمل كيفية كان ذلك اقوى ومن المعلوم بالضرورة
اذا كان مقدار الضرر ومقدار المنفعة العلية متساويين في الكيفية والقوة فان بقا ذلك القدر
من الضرر اشد كراهية عند العقل من تفويت ذلك القدر من المنفعة بقي الكلام في ان تفويت
المنفعة اشد كراهية ام رفع دافع الضرر للامرين ان الثاني اقوى لان دفع دافع الضرر اشد نفرة
من تفويت المنفعة واما المرتبة الثالثة المطلوبة فنقول لما ثبت ان وجود الضرر اشد نفرة من
فوات المنفعة وجب ان يكون دفع الضرر اشد مطلوبية من حصول النفع ولذلك فان العقلاء قالوا
دفع الضرر عن النفس واجب اما تحصيل النفع للنفس فغير واجب وايضا دفع الضرر اهم من دفع رافع
المنفعة لان رفع دافع المنفعة وسيلة الى حصول المنفعة ولما كان دفع الضرر اهم من جانب النفع فلان
يكون اهم مما يكون وسيلة الى جانب النفع كان اولى البحث الثاني انا قد ذكرنا ان المنفعة
المطلوبة بالذات اما اللذة واما السرور وان المضرة المكروهة بالذات اما الالم واما الغم فيجب
البحث عن ان اللذة اقوى ام السرور ومن ان الالم اقوى من الغم فنقول هذا يختلف
باختلاف النفوس فمن الناس من تكون اللذة الجسمانية عنده اثر ومنهم من يكون السرور عنده
اثر والحكم الجزم في هذا الباب كالمتعذر البحث الثالث اذا وقع التعارض بين ما يكون

مطلوبا بالذات او مكروها بالذات وبين ما يكون مطلوبا بالتبع او مكروها بالتبع ولا شك ان ما
بالذات اقوى مما بالتبع الا اذا قلنا ان ما بالذات يكون قليلا ضعيفا وما بالتبع يكون كثيرا قويا
فهاهنا ربما صار ما بالتبع راجحا على ما بالذات بسبب الكثرة والقوة **التقسيم الثاني** انا قد
بينا ان الداعي الى الفعل ليس هو كون الفعل مصلحة في نفسه والصارف عن الفعل ليس هو كون الفعل مفسدة
في نفسه وانما الداعي الى الفعل علمه واعتقاده او ظنه في كون ذلك الفعل في نفسه مصلحة والصارف عن
الفعل احد هذه الامور الثلاثة في كون ذلك الفعل مفسدة اذا عرفت هذا **فنقول** الشيء اما ان
يكون خالص المصلحة في اعتقاده او خالص المفسدة في اعتقاده او يكون مشتملا على المصلحة والمفسدة
في اعتقاده او يكون خاليا عنهما في اعتقاده اما **القسم الاول** فانه عند حصول هذا الاعتقاد
يجب الفعل ويكون الانسان كالملجأ اليه واما القسم الثاني فعند حصول هذا الاعتقاد يجب الترك
ويكون الانسان كالملجأ الى الترك مثال الاول الصائم في الصيف الصائف اذا اشتد عطشه وعظمت
حاجته الى شرب الماء البارد وكان ذلك الماء البارد حاضرا والشارع يقول له اشرب والطبيب يقول
له اشرب وعلم ان ذلك الشرب خالص النفع خال عن جميع جهات الضرر فهاهنا يجب الشرب ويكون الانسان
كالملجأ الى ذلك الشرب ومثال الثاني الانسان اذا علم ان له في دخول النار ضررا عظيما والشارع
يقول له لا تدخل النار والعقلاء اطبقوا على منعه من الدخول في النار وعلم ذلك الانسان انه ليس
في دخول النار منفعة لا في الدنيا ولا في الآخرة وان له في دخولها اعظم المضار فهاهنا يمتنع منه ان
يدخل النار ويكون كالملجأ الى ان لا يدخل النار نعم الانسان قد يلتزم قتل نفسه وقد يرمي نفسه من
شاهق جبل الا انه انما يفعل ذلك اذا صار مضطرا الى التزام غم او الم او اعتقد ان ذلك الالم
وذلك الغم اعظم من الالم الحاصل بسبب القتل واعتقد انه لا يمكنه الخلاص من ذلك الالم الاعظم الا
بالتزام الم القتل فهاهنا قد يقدم على قتل نفسه وانما فعل ذلك لاعتقاده ان التزام هذا الالم يوجب
الخلاص عن الم آخر اعظم منه فهو انما التزم تحمل هذا الالم العظيم لكونه دافعا للقدر الزائد عليه من الضرر
ودفع الضرر بقدر الامكان مطلوب في العقل **واما القسم الثالث** وهو ان يكون الفعل مشتملا
على المصلحة وعلى المفسدة في اعتقاده فهذا ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون جانب المصلحة
راجحا في اعتقاده واما ان يكون جانب المفسدة راجحا في اعتقاده واما ان يتعادل الجانبان فان
كانت المصلحة راجحة في اعتقاده وجب الفعل ويدل عليه وجهان **الاول** انه يتقابل المثل بالمثل
فيبقى القدر الزائد داعية خالصة الى الفعل **والثاني** وهو انه لما كان جانب الفعل راجحا على جانب
الترك في اعتقاده فلو رجح جانب الترك كان ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح وذلك محال في
العقول واذا امتنع هذا وجب ترجيح الجانب الآخر وذلك هو المطلوب واما ان كان جانب المفسدة
راجحا وجب الترك لعين الدليلين المذكورين واما ان حصل التعادل بحسب اعتقاده وجب التوقف
وحينئذ يبقى ما كان على ما كان **واما القسم الرابع** وهو ان لا يحصل اعتقاد كون الفعل مشتملا على
المصلحة ولا على المفسدة فعند هذا لم يحصل الداعي الى الفعل ولا الصارف عنه بل يبقى ما كان على ما كان
من غير تغير اصلا اذا عرفت هذا الاصل **فنقول** هاهنا فروع **الفرع الاول** قالت
المعتزلة التكليف لا يصح الا عند كون الداعية خالصة الى الفعل او الى الترك وعند حصول الالجاء الى
الفعل او الى الترك **واعلم** ان هذا الكلام ضعيف جدا وذلك لانا بينا ان الحال لا يخلو من الاقسام
الستة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فالواجب اما الفعل واما الترك فكان قولهم التكليف انما
يصح حال ما يكون الانسان مترددا الدواعي كلاما باطلا والذي يزيده تقريرا انه لا معنى لكونه مترددا
الدواعي الى الفعل والى الترك الا ان في اللحظة التي حصل فيها الداعي الى الفعل يكون الانسان
كالملجأ الى الفعل وفي اللحظة التي حصل فيها الداعي الى الترك يكون الانسان كالملجأ الى الترك وعلى
هذا التقدير فلا يبقى لهم وهم ان التكليف انما يصح حال كون الانسان مترددا الدواعي الى الفعل والى
الترك **الفرع الثاني** انا قد بينا انه اذا حصل اعتقاد ان الفعل راجح للمفسدة وجب الترك واذا
حصل اعتقاد ان الفعل راجح للمصلحة وجب الفعل ثم **نقول** هذه الاعتقادات قد تكون باقية
وقد تكون متغيرة فان كان اعتقاد رجحان جانب الصلاح باقيا بقي المعارض وبقي ما كان على

فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها

على ما كان اما اذا كانت هذه الاعتقادات سريعة التبدل والزوال فتارة يقع في القلب ان الراجح هو
جانب الصلاح وفي اللحظة الثانية ينقلب فيحصل في القلب ان الراجح هو جانب الفساد فعند ذلك
يتغير الانسان من الفعل الى الترك ومن الترك الى الفعل اخرى ففي اللحظة التي حصل في القلب
اعتقاد ان جانب الصلاح راجح صدر عنه الفعل وفي اللحظة الثانية التي يحصل في القلب اعتقاد
ان جانب الفساد راجح يحصل الترك ثم لما توالت هذه الاعتقادات المختلفة والتصورات المتباينة
لا جرم يقع الاضطراب في الفعل والترك فتارة يقدم على الفعل واخرى يقدم على الترك والناس يقولون
لصاحب هذه الخواطر المختلفة انه انسان ذو بدوات وانه ليس له شيء من الافعال ثبات ومعنى
كونه ذا بدوات انه تارة يبدو له كون الفعل راجح الصلاح وتارة اخرى يبدو له كون الفعل راجح
الفساد وانما كان مثل هذا الانسان قليل الثبات لانه لما كان الفعل معللا بالقدرة مع الداعي
فعند تغير الداعي يجب تغير الفعل والانسان الذي يكون ذا بدوات لا يكون له شيء من الافعال
ثبات **واعلم** ان الجهات المعتبرة بحسب المصالح والمفاسد كثيرة خارجة عن الضبط وكلما
كان وقوف العقل عليها اكثر كانت الحيرة والاضطراب اكثر وكلما كان وقوف العقل عليها اقل كان البقاء
والثبات على الطريق الواحد اقل **الفرع الثالث** وهو انا قد ذكرنا انه اذا كان الانسان
الفعل راجح المفسدة في اعتقاد الفاعل لزم الترك واذا لم يحصل فيه اعتقاد حصول الصلاح يجب الترك
اذا عرفت هذا **فنقول** انه لا معنى للترك الا ابقاء الشيء على العدم الاصلي واذا كان على تقدير ان
يحصل رجحان المفسدة لم يحصل الا الترك فعند هذا يظهر انه ليس لاعتقاد كونه راجح المفسدة اثر
البتة بل ان حصل اعتقاد انه راجح الفعل حصل الفعل وان لم يحصل هذا الاعتقاد بقي الفعل على
عدمه الاصلي بناء على ان علة العدم هي عدم العلة فحينئذ لا يكون لاعتقاد ان هذا راجح المفسدة
اثر في الترك البتة وكان قد دللنا في اول هذا الباب على ان القدرة لا اثر لها البتة في الترك فقد ظهر
بالبحث الذي ذكرناه ان القدرة لا اثر لها البتة في الترك وان الداعية لا اثر لها البتة في الترك وذلك
يقرر ما ذكرناه من ان المستند الى القادر الفاعل ليس الا وجود الفعل فاما عدمه فلا تأثير للقدرة فيه
التقسيم الثالث انا بينا ان المنفعة عبارة عن اللذة والسرور او ما يكون مؤديا اليهما او الى
احدهما اذا عرفت هذا **فنقول** يجب ان تكون المنافع والمضار مختلفة المراتب والدرجات بحسب كونها
منافع ومضار ويدل عليه وجوه **الاول** ان اللذة والسرور قابلان للاشد والاضعف فقد تكون
لذة اقوى من لذة وسرور اقوى من سرور وكذلك فقد يكون الم اقوى من الم او غم اقوى من غم
والعلم بكون هذه الانواع قابلة للاشد والاضعف علم ضروري لا شبهة فيه للعاقل وايضا فدرجات
هذا التفاوت غير مضبوطة ولا محصورة فانه لا نهاية من مراتب الالم الا ويجوز العقل وجود الم اقوى منه
وكذا القول في الغم واللذة والسرور ثم من المعلوم ان الرغبة في اللذة القوية اقوى من الرغبة في
اللذة الضعيفة والرغبة في السرور القوي اقوى من الرغبة في السرور الضعيف وكذا القول في الالم
والغم فلو كان درجات هذه الاعراض في القوة والضعف غير مضبوطة كانت درجات المنافع والمضار
كثيرة غير مضبوطة **الوجه الثاني** في تقرير هذا التفاوت ان التجربة دلت على ان الشيء
الواحد قد يكون لذيذا عند شخص ويكون هو بعينه مكروها عند شخص آخر وايضا فقد يكون في غاية
اللذة عند شخص ومتوسطا في الحال عند شخص آخر وفي غاية النفرة عند ثالث وايضا قد يكون موقع الالم
القليل عند شخص اكثر من موقع الالم العظيم عند شخص آخر ولما كان اختلاف النفوس في جواهرها وفي
امزجتها وفي احوالها خارجا عن الضبط كان اضطراب المنفعة والمضرة غير مضبوطة **الوجه الثالث**
في بيان هذا التفاوت انا بينا ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور وان المكروه بالذات هو الالم
والغم وان ما سوى هذه الاشياء فهو مطلوب بالتبع او مكروه بالتبع ومن المعلوم ان الرغبة فيما يكون
مطلوبا بالذات اقوى من الرغبة فيما يكون مطلوبا بالتبعية فقد حصل التفاوت في المصالح والمفاسد
بحسب هذا الاعتبار **الوجه الرابع** في بيان هذا التفاوت ان المطلوب بالذات وان كان
راجحا على المطلوب بالغير الا انه لا يبعد ان يصير المطلوب بالذات مرجوحا بالنسبة الى المطلوب
بالغير لاجل ان المطلوب بالغير اقوى واكثر فانه من المطلوب بالذات مثل ان وجد ان عدد تاثير

ولا تأثير للداعي فيه

والمنفعة عبارة عن الالم او ما يكون مؤديا اليها او الى احدهما

انه من اكل لقمة ولحقه **الوجه الخامس** ان المودي الى المطلوب بالذات قد يكون
مؤديا بواسطة واحدة وقد يكون مؤديا اليه بواسطتين وكذا القول في الوسايط الثلاثة
والاربعة وهلم جرا الى مراتب لا تضبطها الحدود والعقل ومعلوم ان الرغبة فيما يفضي الى
المطلوب بالذات بوسايط قليلة فوق الرغبة فيما يفضي اليه بوسايط كثيرة لكن هاهنا اعتبار آخر
وهو ان الذي تكثر فيه الوسايط قد يكون اقوى واعظم فيصير مساويا لما تقل فيه الوسايط بسبب
ان الكيفية من احد الجانبين تقابل الكيفية من الجانب الآخر **الوجه السادس** ان التجربة
تدل على ان الشي الواحد قد يكون منشا للخير والمصلحة من وجه وللشر والمفسدة من وجه آخر
ومن المعلوم ان الشي كلما كان اشتماله على وجود المصالح اكثر كان اكمل وابر واذا كانت تلك
الجهات غير مضبوطة كان مراتب المصالح والمفاسد غير مضبوطة **الوجه السابع** ان
حوادث هذا العالم ليست بسيطة بل بعضها ممتزج بالبعض فيتولد عند ذلك الامتزاج احوال
اخرى ثم من المعلوم ان مراتب الامتزاجات غير متناهية فوجب ان تكون مراتب المصالح غير
متناهية **الوجه الثامن** ان البعد خير من النسبة لكن يعارضه ان النسبة العظيمة العالية
تكون خيرا من البعد القليل **الوجه التاسع** ان المداومة على المصالح قد تفيد في حق
بعضهم الحب الشديد والميل العظيم وقد تفيد في حق غيره السآمة والملالة واحوال الخلايق
في هاتين الحالتين متفاوتة مضطربة **الوجه العاشر** ان الشي قد يكون لذيذا عند
انسان ومكروها عند غيره وقد يكون لذيذا اذا امكنه تحصيله بطريق معين ويكون مكروها
اذا كان لا يمكنه تحصيله الا بطريق آخر وقد يكون عند انسان آخر بالعكس منه فثبت بهذه الوجوه
العشرة ان مراتب المصالح والمفاسد مضطربة غير متناهية ثم هاهنا كلام آخر وهو انا قد
ذكرنا ان الدواعي والصوارف ليست هي تلك المصالح والمفاسد في انفسها بل الدواعي والصوارف
هي اعتقادات حصول المصالح الراجحة والمفاسد الراجحة ومعلوم ان انتقالات الافكار
والخيالات غير مضبوطة وايضا ثبت ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ولها احوال مختلفة بحسب
مقتضيات تلك الماهيات فاذا اعتبرنا مجموع هذه الوجوه بسيطة ومركبة صارت غير متناهية
ولما عرفت ان افعال الجوارح تابعة لتصورات الافكار والنفوس لاجرم اختلفت الافعال جدا
حتى قلنا انه يبعد ان يتوافق انسانان على طريقة واحدة في افعال الجوارح وفي افعال القلوب
بل لا يزال يتبدل من تصور الى تصور آخر فيلزم ان ينتقل من مثل الى مثل آخر فيلزم ان ينتقل من
فعل الى فعل آخر فهذا هو السبب في صدور الافعال المختلفة عن الحيوانات **الفصل
الخامس** في بقية الكلام في هذا الباب **الفرع الاول** انه هل يعقل وجود فعل يكون
نفعا من كل الوجوه قال بعضهم انه كالممتنع لان الانسان اذا واظب على الاتيان بنوع واحد
من العمل ظهر فيه التعب والاعيا ولولا انه حصل بالعمل الاول نوع من انواع التعب والا لما ظهر
التعب الشديد عند المداومة على العمل الا انه لما كانت المنافع المتولدة من ذلك العمل اكثر من
المضار المتولدة منه صار ذلك التعب القليل محضا غير مشعور به واقول هذا الكلام حق
في افعال الجوارح لانها لا تنفك عن حركة تلك الاعضاء والحركة والسخونة توجب التحليل الموجب للضعف
واما الافعال النفسانية الروحانية المحضة في منافع خالية عن منافع الضرر بالكلية وهذا هو
الاسباب الموجبة لفضل اللذات الروحانية على اللذات الجسمانية واختلف ايضا في انه هل يعقل
وجود فعل يكون ضررا من كل الوجوه والحق انه باطل لان كل فعل صدر عن فعل فكان فاعله
مريدا له فيكون حصوله لذيذا عنده فلا يكون ذلك الفعل شرا من كل الوجوه **الفرع الثاني**
ان الفعل الواحد قد يكون مشتملا على جهات كثيرة من الدواعي مثاله انا بينا ان الجهات الداعية
الى الفعل ثلاثة احدها كونه نفعا الثاني كونه دافعا للضرر الثالث كونه دافعا لفوات
النفع فاذا حصل في الفعل الواحد هذه الجهات الثلاثة فقد حصل فيه امور ثلاثة كل واحد منها
مستقل بالدعاء الى الفعل وايضا فالفعل الواحد يمكن ان يكون نفعا من جهات كثيرة بحيث يكون
العلم بكل واحد منها جهة مستقلة بالدعاء الى الفعل وكذلك يمكن ان يكون دافعا لانواع كثيرة من

المضار بحيث يكون كل واحد منها مستقلا بتفويت المنفعة فاذا قدرنا حصول فعل واحد
وكان نفعا من جهات كثيرة وكان دافعا لانواع كثيرة من الضرر وكان دافعا ايضا لاقسام
كثيرة من الاحوال الموجبة لفوات النفع كان كل واحد من هذه الوجوه الكثيرة من الدواعي
في الفعل الواحد **الفرع الثالث** انه اذا حصل في الفعل الواحد جهات كثيرة في
الدواعي فتلك الجهات اما ان تكون متعاضدة متوافقة واما ان تكون متنافية متعاندة اما
القسم الاول فمثاله ما ذكرناه وفيه اشكال وهو انه اذا كان كل واحد من تلك الجهات بحيث
يكون اعتقاد حصوله سببا مستقلا بالدعاء الى الفعل وترجيح جانب الفعل فعند اجتماعها اما ان
يقع ذلك الترجيح بكل واحد منها او يقع ببعضها دون البعض او لا يقع بشي منها والاول باطل
لان الفعل انما احتاج الى المرجح لكونه في نفسه ممكن الوجود والعدم لكن المعلول مع العلة
التامة ومع السبب المستقل يكون واجب الحصول واذا كان موجودا بعينه امتنع انتسابه الى
الغير فيكون ذلك الاثر مع هذا السبب المستقل يمتنع من الاستناد الى الثاني وكونه مع الثاني
يمتنع من الاستناد الى الاول فلو وجد مع العلتين المستقلتين يلزم ان يكون مستندا الى كل
واحد حال كونه منقطعا عن كل واحد منهما وذلك محال واما القول بوقوع ذلك المعلول
باحد تلك العلل المستقلة فهذا ايضا محال لانه يقتضي ترجيح احد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح وهذا
محال واما القول بامتناع وقوعه بشي منها فهذا ايضا محال لانه يلزم منه ان القادر حال
ما خلصت دواعيه الى الفعل وتاكدت ولم يحصل لها مانع فانه امتنع الفعل عليه وذلك محال فهذا
سوال قوي في هذا الموضع واما القسم الثاني وهو ما اذا كانت الدواعي متنافية متنازعة فنقول
قد ذكرنا فيما تقدم انها اقوى وانها اضعف فان فعند اجتماعها يكون التاثير للاقوى فان
تساوت في القوة تعارضت وتساقطت وبقي ما كان على ما كان **الفرع الرابع** هذه العلوم
والاعتقادات والظنون التي سميناها بالدواعي يجب حصولها قبل حصول الفعل او حال حدوثه
وحصول هذا البحث متفرع على ان مجموع القدرة مع الداعي علة موثرة في وجود الفعل او قلنا ذلك
المجموع علة معدة لحصول الفعل فاما العلة الموثرة فهي موجود آخر ان قلنا انه علة موثرة وجب
حصول الداعي حال حدوث الفعل لما ثبت ان المؤثر يجب ان يكون موجودا حال حصول الاثر وان
قلنا انه علة معدة لا موثرة فحينئذ نقول انه يجب تقدم الداعي على الفعل لان العلة المعدة يجب
تقدمها على المعلول والا لزم وقوع التسلسل في الاسباب والمسببات دفعة واحدة
الفصل السادس في ان صدور الفعل هل يتوقف على الداعي ام لا اما
الفلاسفة فقد اطبق المحققون منهم عليه وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة واما المتكلمون
فاتفقوا على انه لا يتوقف عليه واحتج القايلون بان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي
بوجوه **الحجة الاولى** ان القادر يمكن وجوده خاليا من كل الاعتقادات وفي هذه الحالة
يمكن صدور الفعل منه وذلك يدل على ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على حصول الداعي
فيفتقر في تقرير هذا الدليل الى بيان امرين الاول ان القادر يمكن وجوده خاليا عن كل
الاعتقادات ويدل عليه وجوه الاول ان الواحد منا قادر على تحريك اصبعه ومعلوم
ان اصبعه جسم مركب من اجزاء كثيرة وهذا القادر غير عالم بعدد اجزاء ذلك الاصبع وبعدد
اجزاء تلك المسافة فثبت ان القادر قد يكون قادرا على ما لا يعلمه والثاني ان الناس
اختلفوا في ان الاجناس المقدورة للعباد كم هي فلو لزم من كونه قادرا على الشي كونه عالما لزم ان
يكون العلم بالاجناس المقدورة للعباد علما ضروريا ولما لم يكن كذلك ثبت انا قد نقدر على اشياء
مع انا لا نعلمها المقدمة الثانية في بيان ان عند الخلو عن هذه الاعتقادات يصح الفعل منا
والدليل عليه انه لو لم يصح ذلك لزم ان يكون القادر على الشي غير قادر عليه لان المعنى من
كونه قادرا كونه بحيث يصح ان يصدر منه الفعل فاذا فرضناه قادرا عند الخلو عن هذه الاعتقادات
ثم قلنا انه لا يصح منه الفعل لزم ان نقول انه حال كونه قادرا على الفعل ما كان قادرا على الفعل
وذلك متناقض **الحجة الثانية** ان الساهي والنايم قد يصدر الفعل عنهما مع عدم الداعي

وتلك المسافة مركبة من اجزاء كثيرة

اما في حق الساهي فتقريره من وجهين الاول ان الواحد منا قد يحك اصبعه حال ما يكون مشغول القلب بعمل اخر ففي تلك الحالة كان غافلا عن تحريك ذلك الاصبع مع انه فعله فهاهنا قد حصل الفعل من غير الداعي الثاني ان الرامي الى شي فيصيب شيا اخر فتلك الاصابة الواقعة على سبيل الخطا تحصل مع انه ما دعاه الداعي الى ذلك الفعل فثبت ان الفعل قد يحصل بدون الداعي اما في حق النايم فتقريره من وجهين الاول ان النايم قد ينقلب من احد الجانبين الى الثاني وربما يلفظ بالكلمات الكثيرة مع انه في تلك الحالة لم يحصل في قلبه شي من العلوم والاعتقادات لان النوم مانع منهما فهاهنا قد حصل الفعل من غير الداعي **الحجة الثالثة** قالوا الانسان اذا صار ماهرا في صنعة الكتابة وفي ضرب الطنبور او في غيرهما فانه قد يصير بحيث يكتب شيا كثيرا ويضرب الطنبور مدة معتبرة مع انه يكون بقلبه غايب عن اثار تلك الحروف وعن احاد تلك النقرات واذا كان غافلا عنها امتنع كونه عالما بها او ظانا بها ففي هذه الصورة قد وجدت هذه الافعال مع ان الدواعي غير حاصلة فيها **الحجة الرابعة** قالوا المخير بين شرب قدحين واكل رغيفين والهارب اذا وصل الى طريقين متساويين فانه يرجح احدهما على الاخر لا لمرجح فههنا اما ان يرجح احدهما على الاخر او لا يرجح والثاني باطل لانه يلزم ان يقال ان العطشان مع شدة العطش لا ياخذ احد القدحين بل يبقى ممتنعا عنهما الى ان يموت من العطش مع كون القدحين حاضرين عنده من غير مانع ومعلوم ان ذلك باطل فثبت انه لا بد وان ياخذ احدهما من غير مرجح فقد حصل الفعل لا لداعي وهو المطلوب **الحجة الخامسة** ان بطو الحركة اما ان تكون عبارة عن تخلل السكنات بناء على اثبات الجوهر الفرد او عبارة عن كيفية قايمة بالحركة بناء على نفي الجوهر الفرد فان كان الحق هو الاول فالقدر الذي ياتي بالحركة يكون اما بتلك السكنات في تلك الحركات مع كونه غافلا عنها فقد حصل الفعل لا للداعي وان كان الحق هو الثاني كان الاتي بالحركة البطيئة اتيا بفعل احدهما نفس الحركة والثاني البطو القايم بتلك الحركة مع كونه غافلا عن كونه اتيا بنوعين مختلفين من الفعل فيكون اتيا بالفعل حال كونه غافلا عنه وذلك يقتضي حصول الفعل عن الداعي **الحجة السادسة** ان توقف الفعل على الداعي يوجب ان لا يبقى فرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار وهذا باطل فذاك باطل بيان الاول انا بينا ان عند حصول الداعي يجب الفعل وجوبا ضروريا لا يمكن نقيضه وعند عدم الداعي يمتنع وقوع الفعل ومعلوم انه لا حال عن هاتين الحالتين فاذا كان الفعل في احدى الحالتين واجبا وفي الحالة الثانية ممتنعا فحينيذ يلزم ان لا تحصل المكنة والاختيار في شي من الاحوال البتة فثبت ان توقف الفعل على حصول الداعي ان لا يبقى فرق البتة بين الموجب بالذات وبين القادر المختار وبيان ان هذا باطل ان من جملة العلوم الضرورية العلم بالفرق بين كون الانسان متحركا بقدرته واختياره وبين كون الحجر نازلا بطبعه وكون النار محرقة بطبعها فثبت ان القول بتوقف الفعل على الداعي يفضي الى الباطل المذكور فوجب ان يكون باطلا واما القايلون بان الفعل يتوقف على الداعي فقد اجابوا عن هذه الدلايل باجوبة واضحة فو بينا فقالوا اما الجواب عن الحجة الاولى فهو ان يقال المراد من قولكم ان القادر يجب ان يصح صدور الفعل منه ان اردتم ان القادر هو الذي يصح صدور الفعل عنه مجرد كونه قادرا فهذا غير ما وقع النزاع فيه فان عندنا مجرد كونه قادرا لا يكفي في صحة صدور الفعل عنه بل ما لم ينضم اليه الداعي فانه يمتنع صدور الفعل عنه فقولكم انه بمجرد كونه قادرا يكفي في صحة صدور الفعل عنه عين محل النزاع وان اردتم به ان القادر هو الذي لا يصح صدور الفعل منه عند انضمام الداعي اليه فهذا مسلم الا ان هذا القدر لا يدل على انه بمجرد كونه قادرا يكفي في صحة صدور الفعل عنه فثبت ان هذا الكلام مغالطة محضة ومما يقوي هذا الكلام انا نقول لا شك ان الجايز هو الذي يصح وجوده بدلا عن العدم ويصح عدمه بدلا عن الوجود ولما استوى وجب الافتقار الى المخصص فيقال لما سلمتم ان الجايز يصح عليه الطرفان نظرا الى ذاته فعند فرض تلك الماهية خالية عن المؤثر وجب ان يصح رجحان وجوده على عدمه اذ لو لم يصح هذا الرجحان لقدح ذلك في قولنا انه من حيث هو

هو يصح عليه كل واحد من الطرفين ولما ثبت حصول هذا الرجحان حال عدم المؤثر المنفصل علمنا ان حصول هذا الرجحان لا يتوقف على وجود المؤثر المنفصل وكما ان هذا الكلام باطل فكذا الذي ذكرتموه يجب ان يكون باطلا واما الحجة الثانية وهي قولهم من كان مستغرق الفكر في مهم من المهمات فقد يحرك اصبعه في تلك الحال مع انه يكون غافلا عن تلك الحركة فقد حصل الفعل من غير الداعي والجواب عنه انه لما لم يقصد ذلك الفعل الى تحريك ذلك الاصبع فانه لا يتحرك فان قال الواهب ان الامر كذلك الا انه ليس له في ذلك الفعل منفعة اصلا فقد حصل الفعل من غير اعتقاد كون ذلك الفعل راجح المصلحة قلنا لا نسلم بل فيه ضرب من اللذة والمنفعة ثم قلتم انه لم يوجد ذلك وبيانه من وجوه الاول ان البقاء على الحالة الواحدة مملول فهو يحرك لتبديل الحالة المملولة الثاني انه ربما اعتاد ذلك الفعل والاتيان بالامر المعتاد انه يد وتركه متعب مولم الثالث لعله تخيل ان في تلك الحركة لذة ومنفعة في الحال ثم يبطل ذلك التخيل بتخيل اخر وهو ان الاولى ترك تلك الحالة فلاجرم لم يشتغل بتحريك ذلك الاصبع الا في زمان قليل وكل هذه الاحتمالات ظاهرة جايزة اما النايم فالسبب في حركاته وجوه الاول ان النايم حال نومه قد يرى اشياء ويحصل بحسب تلك الخيالات ارادات وكراهات فتكون حركاته المختلفة بحسب تلك الخيالات الثاني ان طول اجتماع على جنبه قد يوجب الالم في ذلك الجنب وقد بينا ان النوم لا يمنع من حصول تلك الخيالات فلاجرم ينقلب من احد الجنبين الى الثاني لدفع ذلك الالم الثالث ان ذلك الفعل قد يكون ضروريا او شبيها به وهو مثل التنفس وقال الشيخ ابو علي بن سينا في الجواب عن هذه الشبهة ان التخيل شعور بشي والشعور بحصول التخيل شي اخر وبقاء ذلك التخيل في الذكر بعد زوال الشي ثالث وليس معناه انا لا نذكر انا كنا شاعرين بتلك الاحوال حال النوم ولا يلزم من عدم حصول هذا الثالث عدم القسمين الاولين واما الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان الماهر في صنعة الكتابة قد يكتب مع انه لا يكون متاملا في احاد تلك الحروف فنقول انه بسبب المواظبة على الكتبة يحصل في اصابعه ملكة تقتضي سهولة اتيانه بكتبة تلك الحروف وكما حصلت هذه الملكة في اصابعه بسبب مواظبته على استحضار تلك الخيالات فلهذا السبب لا يحتاج الى استحضار صورة كل واحد من تلك الحروف بل تلك الحروف على الخيال كما تعاقبت تلك الافعال على اليد فتلك القصود والارادات حاضرة وتلك الخيالات حاصلة الا انها لتواليها وسرعة تعاقبها يظن انها غير موجودة وذلك ممنوع واما الجواب عن الحجة الرابعة فهو انا نقول لا نسلم حصول الاستوا بل لا بد فيه من الرجحان من بعض الوجوه مثل ان يكون اخذ ذلك القدح باخذ اليمين اسهل فياخذ القدح الذي يلي ذلك الجانب فان فرض الاستوا من جميع الوجوه فنقول لم لا يجوز ان يقال انه يحصل في قلبه داعية ضرورية جازمة من قبل الله يقتضي اخذ احدهما دون الثاني واما الجواب عن الحجة الخامسة ان نقول الاتي بالحركة البطيئة يعلم انه اتى بالحركة بوصف كونها بطيئة فهو غير غافل عن الامرين بل قاصد الى تحصيلهما واما الجواب عن الحجة الخامسة فهو انا سنذكر ان شاء الله الفرق بين القادر والموجب بوجوه سوى ما ذكرتم فهذا تمام الاجوبة عن تلك الوجوه **الفصل السابع** في تقرير دلايل القايلين بان الفعل لا يصدر عن القادر الا عند حصول الداعي اعلم ان هولاء احتجوا بوجوه **الحجة الاولى** ان القادر لما كانت نسبته الى الترك والى الفعل على السوية فلو ترجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح لكان قد ترجح احد طرفي الممكن المساوي لا لمرجح والعلم الضروري حاصل بفساد ذلك فان قالوا النزاع وقع في ان القادر هل يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح فاذا ادعيتم ان ذلك معلوم الامتناع بالضرورة فقد ادعيتم العلم الضروري في محل النزاع فنقول ان قولكم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كلام مشتمل على مغالطة لطيفة وتقريره ان نقول هذا قولكم يرجح في قولكم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح مفهوم زايد على اصل كونه قادرا ام لا فان كان له مفهوم زايد فذلك المقدور انما ترجح على المقدور الاخر لاجل ان هذا المفهوم الزايد انضم الى اصل كونه قادرا فصار مجموعهما مؤثرا في وقوعه فعلى هذا التقدير نقول انما ترجح هذا الجانب على

الجانب الآخر لا لاجل انه اختص هذا الجانب بذلك المفهوم الزايد فنقول لم يعد هذا القادر رجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح يقتضي الجمع بين النقيضين وذلك لان قوله رجح افاد امرا زايدا على اصل كونه قادرا لاجل ترجح هذا الجانب على الجانب الاخر وقوله لا لمرجح يقتضي نفي هذا الزايد فثبت ان هذا الكلام يوجب الجمع بين المرجح الزايد وبين نفيه هذا اذا قلنا ان قوله رجح يفيد مفهوما زايدا على المفهوم من كونه قادرا واما اذا قلنا انه لا يفيد مفهوما زايدا البتة فحينئذ لا يكون في ذكر هذا اللفظ فائدة فوجب حذفه والاقتصار على ذكر كونه قادرا وحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام الى انه قادر على الفعل والترك ونسبة قدرته الى الطرفين على السوية وانه لم يختص احد الجانبين بنفسه واذا صرحنا بهذا الكلام على هذا الوجه فانه تقضي بديهة العقل بانه كلام باطل فاسد **الحجة الثانية** في بيان ان صدور الفعل عن القادر يتوقف على الداعي ان نقول لنفرض ان هذا القادر كان قادرا على هذا الفعل منه ولم يصدر عنه ذلك الفعل ثم بعد ذلك صدر عنه ذلك الفعل فنقول اما ان يقال انما حدث ذلك الفعل في ذلك الوقت دون ما قبله لان هذا القادر اوقعه في ذلك الوقت وما اوقعه فيما قبله او يقال انه وقع في ذلك الوقت دون ما قبله لا لاجل ان ذلك القادر اوقعه فيه بل وقع هو فيه لا بسبب اصلا اما القسم الاول فهو يفيد مطلوبنا وذلك لانا علمنا وقوعه في ذلك الوقت فهل لقولنا اوقعه في ذلك الوقت مفهوم زايد على كونه قادرا ام لا فان كان له مفهوم زايد فهو انما حدث في ذلك الوقت لاجل ذلك الزايد فهو لم يحدث في ذلك الوقت لمجرد القادرية بل لانضمام ذلك الزايد الى اصل القادرية واما ان لم يكن لقولنا اوقعه في ذلك الوقت مفهوم زايد على اصل القادرية فحينئذ يرجع هذا الكلام الى ان القادر كان قادرا عليه في اوقات كثيرة ولم يتفق وقوع هذا المقدور في تلك الاوقات وبقيت تلك القادرية الى هذا الوقت ووقع هذا الفعل في هذا الوقت من غير ان خصه ذلك القادر بالايقاع في هذا الوقت وصرفه الى ان خصه بالقصد الى ايجاده والى تكوينه في هذا الوقت الا ان هذا التقدير لا يكون وقوع ذلك الفعل في هذا الوقت منسوبا الى ذلك القادر بل يكون ذلك عبارة عن حدوث ذلك الشيء بنفسه فيكون هذا قولا بقطع الفعل عن الفاعل فثبت ان القول بان الفعل يصدر عن القادر من غير الداعي يمنع من القول بكون الفعل فعلا للفاعل وبكون القادر قادرا عليه فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان هذا الفعل لم يقع بهذه القادرية في الازمنة الماضية ووقع بها في هذا الوقت من غير ان اختص احد الوقتين بامر زايد فنقول لا شك ان المفهوم من كون هذا الفعل حركة غير والمفهوم من وقوع هذه الحركة بذلك المؤثر غير لانه يصح منا ان نعلم حقيقة تلك الحركة مع الشك في وقوعها بهذا المؤثر المعين فنقول ذلك المفهوم امر مغاير لنفس هذه الحركة ومغاير ايضا لنفس المفهوم من القادرية لان كونه قادرا لو كان حاصلا في الزمان المتقدم مع ان المفهوم من وقوع هذه الحركة به ما كان حاصلا فثبت ان هذا المفهوم مفهوم زايد على ذات المؤثر وعلى ذات الاثر من حيث انه قادر ولا شك انه لولاه لما حصل هذا المقدور فثبت ان كون محرك القادر قادرا لا يكفي في حصول هذا المقدور بعينه بل لا بد من امر زايد وهو الداعي **الحجة الثالثة** ان قضية الامكان والجواز قضية واحدة فان كان المفهوم من الجواز والامكان محوجا الى المرجح فليكن كذلك في كل المواضع وان لم يكن محوجا الى المؤثر فليكن كذلك في كل المواضع فاما القول بانه محوج الى المؤثر في موضع دون موضع مع انا لا نجد في العقل فرقا بين الموضعين فذلك مما لا يقبله العقل اذا عرفت هذا فنقول واقفونا على ان الجوهر لما جاز حصوله في هذا الموضع بدلا عن ذلك وفي ذاك بدلا عن هذا فانه يمتنع رجحان احدهما عن الاخر لا لمرجح وايضا وافقونا على ان الممكن لما جاز وجوده وجاز عدمه فانه يمتنع رجحان احد الجانبين على الاخر لا لمرجح فكذا هاهنا لما كانت القدرة صالحة للفعل والترك امتنع رجحان احدهما على الاخر لا لمرجح ضرورة انه لا فرق في العقل بين هذه الصفة بالبرهان باب الجواز والامكان فان قالوا الفرق بين البابين ان كون الذات متحيزة يقتضي صحة الحصول في كل الاحياز على البدل وتوقيف التعيين على امر منفصل لا يفضي الى المحال فلا جرم قلنا به واما في حق القادر فان القول

يفضي الى المحال

بان رجحان احد الجانبين على الاخر يتوقف على امر منفصل فوجب ان لا نقول به واما بيان هذا الكلام ان كون القادر قادرا يقتضي صحة كل واحد من الضدين بدلا على البدل فلو حكمنا بتوقيف التعيين على امر منفصل لكان عند حصول ذلك الامر المنفصل يصير القادر موجبا الا ترى ان الفعل عند حصول الداعية الجازمة يصير واجب الوقوع لكن القول بان القادر حال كونه قادرا ينقلب موجبا قول باطل لان الفرق بين القادر والموجب معلوم بالضرورة من حيث ان القادر يؤثر على سبيل الصحة والموجب يؤثر على سبيل الوجوب وايضا فصدور الفعل من الفاعل يستلزم حصول المدح والذم والثواب والعقاب وصدوره من الموجب لا يوجب ذلك فظهر الفرق فثبت بما ذكرنا ان توقيف صحة الفعل من القادر على الداعي يفضي الى المحال اما صحة حصول المتحيز في الاحياز المختلفة على سبيل البدل لا يفضي الى هذا الباطل لانا اذا وقفنا ذلك التعيين على امر منفصل يوجب حصوله في ذلك المؤثر المعين فانه لا يلزم منه محال فثبت انه لا يلزم من توقيف الجانب على المرجح في باب حصول الجسم في الاحياز المختلفة على سبيل البدل محال ومحذور البتة اما توقيف الجائز على المرجح في باب القادر فانه يلزم منه اعظم المحذورات والمحالات وهو انقلاب القادر موجبا هذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق في هذا الباب والجواب ان هذا الفرق مدفوع وذلك لانا كما علمنا في الشيء انه يجوز حصوله ويجوز عدمه وليس لاحد الطرفين مزية على الاخر بوجه من الوجوه قطع عقلنا بانه يمتنع رجحان احد الطرفين على الاخر لا لمرجح فثبت بهذا ان العقل حاكم بان منشأ الحاجة الى المؤثر المنفصل هو مسمى الامكان والجواز واذا كان كذلك فاينما حصل الجواز والامكان وجب ان يحصل الافتقار الى المؤثر وعلى هذا التقدير فالفرق المذكور ساقط وايضا نقول الجواز من حيث هو جواز اما ان يكون محوجا الى المرجح او لا يكون فبتقدير ان لا يلزم انه يفضي الى الباطل والمحذور فان كان الحق هو الاول لزم من حصول الجواز اينما حصل حصول الحاجة فنقول هذا باطل لان اقصى ما في الباب ان نعلم انه لا يلزم منه المفسدة الفلانية والفلانية فاما ان نعلم انه لا يلزم منه شيء من المفاسد اصلا فذلك مما لا سبيل اليه الا اذا قلنا ان عدم علمنا بالشيء يوجب العلم بعدم ذلك الشيء الا ان هذه المقدمة في غاية الضعف والخسة فلو وقفنا كون الجواز علة للحاجة الى المرجح على هذه المقدمة لزم بطلان هذا الاصل بالكلية فعلمنا ان كون الجواز علة للحاجة لا يعتبر فيه هذا القيد اصلا بل وجب الحكم عليه اما بانه لا يحوج الى المؤثر البتة او بانه يحوج الى المؤثر على الاطلاق **الحجة الرابعة** على ان الفعل بدون الداعي محال ان نقول لو كان مجرد القادر قادرا كافيا في حصول الفعل لامتنع ان يحصل للداعي اثر في الترجيح في شيء من المواضع وهذا باطل بيان الملازمة ان الوصف اذا كان مستقلا باقتضاء الاثر فاذا انضم اليه شيء اخر فقد انضم هذا الزايد الى شيء كان في نفسه مستقلا باقتضاء الاثر واذا كان كذلك فقد وقع الاثر المستقل ولا يبقى لهذا الزايد فيه اثر البتة لان الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا ومثاله انه لما كان ثقل الحجر مستقلا باقتضاء الهوي لا جرم لم يبق لكون الحجر اسود او ابيض اثر في اقتضاء ذلك النزول وكذا هاهنا لو كان مجرد كونه قادرا مستقلا باقتضاء الفعل لامتنع ان تحصل الداعية المنضمة الى القادرية اثر في هذا الفعل فثبت بما ذكرنا ان القادرية لو كانت مستقلة باقتضاء الفعل لامتنع ان يكون للداعية اثر في اقتضاء الفعل وبيان ان الداعية يكون لها اثر في الترجيح ان ذلك معلوم بالضرورة فانا نعلم بالضرورة انا قد ندفع الدرهم الى الفقير لعلمنا بفقره ونعلم بالضرورة انه لولا هذا الاعتقاد لما دفعنا ذلك الدرهم اليه فثبت انه لو كانت القادرية مستقلة باقتضاء الترجيح لامتنع ان يكون للداعية اثر في الترجيح وثبت ان هذا اللازم باطل فوجب ان يكون الملزوم باطلا **الحجة الخامسة** ان الواحد منا اذا خرج من بيته وذهب الى زيارة صديق له فاذا اخطر بالبال في اثناء الطريق انه حصل له مهم في بيته يقتضي رجوعه الى البيت فاذا تقابلت هاتان الداعيتان بقي في ذلك المكان ولا يمكنه ان يتحرك الى احد الجانبين الا اذا حصل في خياله رجحان لاحد الجانبين على الاخر فانه عند ذلك الخيال يتحرك الى ذلك الجانب واذا كان هذا المعنى مما يجده كل احد من نفسه علمنا انه ما لم يحصل الترجيح في الخيال او العقل فانه يمتنع حصول الرجحان وايضا اذا

[illegible]

اذا خير الانسان بين شرب احد القدحين واخذ احد الرغيفين فانه ما لم يتامل في انه يا خذ هذا او ذاك ويكل هذا او ذاك فانه لا يصدر عنه احدهما ولولا انه لا بد من الترجيح والا لما حصل ذلك القدر من التوقف وايضا فان الله تعالى لما خير المكلف في باب الكفارات بين الخصال الثلاث فالمكلف لا يقدم على واحد منها بعينه الا اذا تفكر وتامل في ان ايها اسهل عليه وايها لا تعب عليه ولولا ان الرجحان يتوقف على حصول المرجح من بعض الوجوه والا لما كان الامر كذلك **الحجة السادسة** انه لو لم يتوقف الفعل على الداعي لزم ان لا يكون الله تعالى مستحقا للحمد والثنا على شي من افعاله اصلا ويلزم ايضا ان لا يدل خلق المعجز على صدق المدعي اصلا ويلزم ايضا ان لا يدل صدور الكلام من المتكلمين على معنى من المعاني اصلا وكل هذه اللوازم باطلة فهذا الملزوم باطل ايضا اما الاول فلانه اذا جاز ان يصدر الفعل عن القادر لا للداعي لم يمتنع ان يقال انه تعالى وان خلق الاشيا النافعة الا انه خلقها لا للداعية اصلا واذا كان كذلك فحينئذ ما خلقها لداعية الاحسان لان داعية الاحسان داعية معينة وعند انتفا اصل الداعي لا تكون الداعية المعينة حاصلة واذا ثبت احتمال انه تعالى ما خلق هذه الاشيا لداعية الاحسان وجب ان لا يستحق على شي من افعاله الحمد والثنا ومعلوم ان ذلك باطل ومما يقوي هذا الكلام ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان والاصل عدم خلق الاشيا لداعية الاحسان فاذا حصل الخلق وكان التقدير ان حصول الخلق لا يتوقف على حصول الداعي فيلزم ان يبقى حصول تلك الداعية على العدم الاصلي وعلى هذا التقدير فانه يلزم المطلوب واما الثاني فلانه اذا جاز صدور الفعل من القادر لا للداعي جاز من الله تعالى ان يخلق المعجزات لا لشي من الدواعي اصلا وعلى هذا التقدير فانه يخرج المعجز عن ان يدل على انه تعالى انما خلقه لغرض التصديق فحينئذ يخرج المعجز عن كونه دليلا على الصدق واما الثالث فلانه اذا جاز صدور الفعل عن القادر لا للداعي فلعل المتكلم بهذه الالفاظ وهذه الكلمات فعلها وادخلها في الوجود لا لغرض الافهام والتعريف ومع هذا الاحتمال فانه يخرج الكلام عن كونه مفيدا فثبت ان القول بجواز صدور الفعل عن القادر لا للداعي يلزم منه هذه الاباطيل فوجب ان يكون القول به باطلا واعلم ان الكلام المعتمد في هذا الباب ان نقول صدور الفعل عن القادر من غير الداعي انما يصح في حق الجاهل اما في حق العالم فانه لا يصدر الفعل عنه الا لداعي هذا هو الحرف الذي عليه تعويل القوم ونحن نقول هذا باطل من وجهين الاول ان العلم اذا انضم الى القدرة فان العلم لا يقلب حقيقة القدرة ولا يبطل ماهيتها فاذا كان مجرد القادرية صالحا لان يكون مصدرا للفعل وجب ان يبقى هذه الصلاحية ايضا مع العلم فهذا يقتضي صحة صدور الفعل عن القادر العالم لا للداعي فثبت ان الفرق الذي ذكروه باطل والثاني انهم جوزوا الترجيح من غير مرجح في حق العالم الا ترى انهم جوزوا ترجيح احد القدحين على الاخر وترجيح احد الرغيفين على الاخر لا لمرجح لان الفاعل في هذه الصورة عالم وايضا جوزوا من الله تعالى احداث العالم في الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح وايضا جوزوا من الله تعالى تخصيص كل جوهر فرد بحيز معين دون ساير الاحياز لا لمرجح فبطل قولهم ان صدور الفعل عن العالم من غير المرجح باطل

الفصل الثامن في بيان ان عند حصول الداعي يجب صدور الفعل والا بقي الجواز اعلم ان من الناس من قال ان عند حصول الداعي يصير الفعل اولى بالوقوع لكنه لا تنتهي تلك الاولوية الى حد الوجوب واعلم ان هذا القول باطل ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** ان الفعل والترك قبل حصول الداعي كانا في حد التساوي وقد بينا انه ما دام هذا الاستوا يكون باقيا فانه يمتنع حصول الفعل فاذا حصلت الداعية الموجبة لرجحان احد الطرفين فعند هذه الحال صار الطرف الثاني مرجوحا والمرجوح اضعف حالا من المساوي ولما كان عند حصول الاستوا يمتنع الحصول مستحيل الوقوع فعند حصول المرجوحية كان اولى بالامتناع فاذا صار احد الطرفين ممتنع الوقوع صار الطرف الاخر واجب الوقوع ضرورة ان الخروج من طرفي النقيض محال فثبت بهذا البرهان ان الفعل يصير واجب الوقوع عند حصول الداعي فان قيل انه اذا حصلت الداعية المرجحة لجانب وجود الفعل صار جانب

وجوده

وجوده راجحا وهذا لا يقتضي صيرورة جانب العدم مرجوحا لان ذلك العدم باق مستمر كما كان حال قيام هذه الداعية المرجحة لجانب الوجود واذا كان الامر كذلك امتنع صيرورة ذلك العدم مرجوحا بل بقي ذلك العدم راجحا كما كان نظرا الى ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وصار جانب الوجود ايضا راجحا بسبب ان المقتضي لحصول هذا الرجحان قد حصل والجواب ان نقول ان عند حصول الداعية المقتضية للوجود اما ان يكون قد ترجح جانب الوجود او لم يترجح فان لم يترجح البتة امتنع كون الداعية داعية الى الفعل لكنا قد فرضناها داعية الى الفعل هذا خلف وان ترجح جانب الوجود وجب ان يصير جانب العدم مرجوحا لا محالة بالنسبة الى الوجود لان النقيضين لما تقابلا وتعاندا كان رجحان احد الجانبين يقتضي مرجوحية الجانب الاخر بعينه فثبت ان الجانب الاول لما صار راجحا صار الجانب الثاني مرجوحا لا محالة وعند هذا لا يحصل المطلوب **الحجة الثانية** في بيان ان عند حصول الداعية المرجحة يصير الفعل واجب الوقوع ان نقول عند حصول الرجحان في جانب الوجود اما ان يكون العدم ممتنعا او لا يكون فان كان ممتنعا فهو المطلوب لان ما يمتنع عدمه فقد ثبت وجوب وجوده وان لم يمتنع فنقول كلما لا يكون ممتنعا لم يلزم من فرض وقوعه محال فليفرض عند حصول ذلك الرجحان ذلك الاثر تارة واقعا وتارة غير واقع فيتميز وقت الوقوع عن وقت اللاوقوع اما ان يتوقف على انضمام قيد زايد اليه فقد كان هذا الشي قبل انضمام القيد الزايد اليه ممتنع الوقوع فحين حكمنا انه كان اولى بالوقوع قد كان ممتنع الوقوع هذا خلف وان لم يتوقف على انضمام قيد اليه فنقول نسبة حصول تلك الاولوية الى الوقتين اعني حصول الاثر ووقت عدم الاثر على السوية لان تلك الاولوية حاصلة في الوقتين على صورة واحدة وكيفية واحدة فاختصاص احد ذينك الوقتين بالوقوع دون الثاني يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر لا لمرجح وذلك محال لان هذه المسئلة مفرعة على بيان ان القادر لا يصدر عنه الفعل الا عند حصول الداعية المرجحة وهذا ايضا برهان قاطع في هذه المسئلة **الحجة الثالثة** انا بينا ان عند استوا نسبة القدرة الى الفعل والى الترك فانه يمتنع رجحان احد الجانبين على الاخر اذا عرفت هذا فنقول ان عند استوا احد الطرفين لم يوجد المقتضي للرجحان ولا المانع منه واما عند حصول الداعية المرجحة لاحد الجانبين فقد حصل المانع من رجحان الطرف الثاني لان رجحان احد طرفي النقيض كالمانع من رجحان الطرف الثاني اذا عرفت هذا فنقول ان عند حصول الاستوا لم يوجد المقتضي ولا المانع ثم كان حصول الرجحان في هذا الوقت ممتنعا فعند حصول رجحان احد الطرفين لم يوجد المقتضي لرجحان الطرف الثاني وحصل المانع منه لانا بينا ان رجحان الطرف الاول مانع من رجحان الطرف الثاني واذا كان الشي عند عدم المقتضي ممتنع الوقوع فان يصير عند عدم المقتضي وحصول المانع ممتنع الوقوع كان اولى واذا صار هذا الحادث ممتنع الوقوع صار الجانب الثاني واجب الوقوع ضرورة انه لا واسطة بين الوقوع وبين اللاوقوع وهذا ايضا برهان قاطع **الحجة الرابعة** ان عند قيام الداعي الى الفعل يمتنع حصول الترك وذلك انه لو حصل الترك لحصل اما للداعي او لا للداعي والاول باطل لان عند حصول الداعي الى الفعل يمتنع حصول الداعي الى الترك وبتقدير ان يحصل لكنهما يتعارضان فيتساقطان ولم يبق الداعي الى الفعل راجح الوقوع وكلامنا فيما اذا بقيت تلك الداعية على صفة الرجحان والثاني ايضا باطل لان عند قيام الداعي الى الفعل لو حصل الترك لا للداعي اصلا لكان قد حصل الرجحان من غير حصول الداعي وفي هذه المسئلة فرع على ان حصول الترجيح يتوقف على حصول الداعي ولما ثبت فساد القسمين ثبت ان عند حصول الداعي الى الفعل لا يصير الفعل واجبا ويدل عليه وجوه الاول ان الذي دعاه الداعي الى الفعل قد يمكنه ان يغير تلك الداعية ولو كان ذلك واقعا على سبيل الوجوب لما قدر عليه وايضا قد تتقابل الدواعي ومع ذلك فانه يرجح احدهما مثل المخير في الكفارات الثلاث **الحجة الثانية** انا قد دللنا على ان الفعل بدون الداعي ممتنع الوقوع فلو قلنا مع هذا ان الفعل يصير

واجب الوقوع عند حصول الداعي فحينئذ لا يبقى الفرق بين الموجب وبين المختار وذلك معلوم البطلان ولانه لو لم يبق الفرق بين الموجب وبين المختار وجب ان لا يستحق المختار على فعله المدح والذم والترغيب والترهيب وان لا يحسن امره ونهيه كما لا يحسن ذلك في حق الموجب ومعلوم ان كل ذلك باطل الحجة الثالثة انا نعلم بالضرورة حصول التفرقة فيما اذا كان الانسان ملجا وبين ما يكون مختارا فيه ولو كان الداعي موجبا للفعل لما بقي هذا الفرق والجواب عن الحجة الاولى ان نقول ان قولكم انه لا يمكنه ان يغير تلك الداعية كلام ضعيف لان الذي ادعيناه ان عند بقاء تلك الداعية خالية عن القيود وعن المعارض فانه يجب صدور الفعل وانتم ذكرتم ان تلك الداعية قابلة للتغير وهذا لا يقدح فيما ذكرنا البتة لان قولنا ان تلك الداعية يمكن تغيرها لا يقدح في قولنا انها عند حصولها يجب ترتب الاثر عليها واما قوله ان عند تساوي الدواعي قد يفعل الفاعل الفعل فهذا عود الى المسئلة المتقدمة وهي ان صدور الفعل عن القادر بدون الداعي جائز وقد سبق ابطاله وايضا فهذه المسئلة متفرعة على تلك المسئلة والكلام في الفرع بحيث يوجب فساد الاصل كلام باطل والجواب عن الحجة الثانية ان نقول الفرق بين القادر وبين الموجب حاصل من وجهين الاول ان القادر عالم بكونه مصدرا لذلك الاثر والموجب ليس كذلك والفرق الثاني ان الموجب بالطبع موصوف بصفة واحدة موجبة لا يزول حد ولا تتغير تلك الصفة وتلك الطبيعة البتة ولا يختلف حالها في الايجاب واما القادر حال حصول الداعية الجازمة في قلبه فانه يجب صدور ذلك الاثر عنه الا ان تلك الداعية سريعة الزوال سريعة الانقضاء والانقراض فعند زوال تلك الداعية المعينة يزول ذلك الاثر المعين وعند حصول الداعي الى الضد ذلك الفعل يصير مصدرا لضد ذلك الاثر والانسان اذا جرب نفسه واعتبر احوال فعله وتركه علم بالضرورة ان الامر كما ذكرناه فانه اذا حصلت الداعية الجازمة في قلبه الخالية عن القيود والمعارض صار كالملجا الى ذلك الفعل واذا قرن تلك الداعية صار تاركا لذلك الفعل وقد ذكر بعض العلماء في هذا المقام كلاما لطيفا فقال ان قال قايل اني اجد من نفسي اني ان شئت ان افعل فعلت وان شئت ان اترك تركت فيكون الفعل مني والترك مني ثم اجاب فقال يقال لهذا القايل هب انك ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فهل تجد من نفسك انك ان شئت مشية الفعل حصلت مشية الفعل وان شئت مشية الترك حصلت مشية الترك فان هذا يوجب التسلسل بل العقل يجزم بان هذه الدواعي تنتهي في سلسلة الحاجة الى داعية تقع في قلبك لا لاجل داعية اخرى واذا وقعت تلك الداعية في قلبك صرت فاعلا لذلك الفعل لا محالة فلا حصول الداعية في قلبك بك ولا ترتب ذلك الفعل على حصول تلك الداعية بك فالانسان مضطر في صورة مختار فقد ثبت الفرق بين الموجب بالطبع وبين القادر المختار من هذين الوجهين فان ادعيت حصول الفرق بينهما من وجه اخر فذلك ممنوع واما حصول الامر والنهي والعقاب والمدح والذم وقد ذكرنا الاجوبة عنه في مسئلة خلق الاعمال

الفصل الثامن

في تقسيم الدواعي وهو من وجوه التقسيم الاول ان الدواعي التي تقع في القلب على قسمين منها ما يحصل في القلب بايقاع العبد ومنها ما يحصل فيه ابتداء بتخليق الله تعالى والدليل على صحة القول بالقسم الاول انا نقدر على تغيير الدواعي والبواعث فقد يكون الواحد منا داعيا في شيء من الاشياء وفي عمل من الاعمال ثم انه يسعى ويجتهد ويزيل عن قلبه تلك الداعية وذلك الميل وهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه واما الدليل على صحة القول بالقسم الثاني فهو انا اذا قدرنا على تغيير الداعي الحاصل في القلب لا يمكن ان نسبق داعية اخرى فلو كانت تلك الداعية ايضا منا افتقرنا في تغيير تلك الداعية الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الاحوال الحادثة في القلب ترتقي الى داعية بالاخرة ما بعثت ويكون تعلق كل داعية بما قبلها تعلقا واقعا على سبيل الوجوب واللزوم وهذه كلمات من وفقه الله للتامل فيها وازال عن قلبه غشاوة الشبهة واعتبر حال نفسه اعتبارا صحيحا وجد ان الامر كما ذكرنا التقسيم الثاني للدواعي اعلم ان الداعي

الى الفعل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا مثال الداعي الكلي ان يريد الرجل ان يذهب الى زيارة صديق له وكان من داره الى دار صديقه طرق مختلفة فارادة الذهاب الى دار الصديق ارادة كلية تندرج فيها جزئيات كثيرة اعني الذهاب اليه من هذا الطريق او من ذلك الطريق او من الطريق الثالث ومثال الداعية الجزئية ما اذا اراد الانسان ان يحرك اصبعه في هذه اللحظة اللطيفة من هذا الحد المعين الى ذلك الحد المعين اذا عرفت هذا فنقول الداعية الكلية لا تصير مصدرا للفعل الجزئي الا عند انضمام الداعية الجزئية اليها وتقريره ان عند حصول الداعية الكلية فالمحل اما ان يكون قابلا لانواع كثيرة داخلة تحت ذلك الكلي واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كانت نسبة تلك الداعية الكلية الى كل واحد من تلك الحدود وثابت على السوية ومتى كان الامر كذلك امتنع رجحان بعضها على البعض الا لمخصص زايد والا لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يحصل الداعية الكلية الا ان المحل لا يقبل الا نوعا واحدا من الانواع الداخلة تحت ذلك الجنس فمثاله ما اذا اراد الذهاب الى الصديق ولا يمكن الذهاب اليه الا في طريق معين فنقول ههنا الداعية الكلية وهي ارادة الذهاب الى لقاء ذلك الصديق مع العلم بانه لا يمكنه الذهاب اليه الا بهذه الطريق يوجب ارادة جزئية وهي ارادة الذهاب اليه في ذلك الطريق فحينئذ نعلم انه لا يمكنه تحصيل المطلوب الا بهذا الطريق المعين وما كان من لوازم المطلوب كان مطلوبا فصارت تلك الارادة الكلية موجبة لهذه الارادة الجزئية فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الداعية الكلية لا تكون سببا تاما لحصول الافعال الجزئية بل لا بد من دواع جزئية تكون مبادي الافعال الجزئية ثم ههنا بحث وهو ان تلك الارادة الكلية تصير سببا لحدوث ارادات متعاقبة متوالية وذلك لانه لما اراد الذهاب الى ذلك الصديق وعلم انه لا يمكنه الوصول اليه الا اذا رفع قدما ووضع اخرى فحينئذ تصير تلك الارادة الكلية علة لحصول ارادات جزئية لرفع القدم من ذلك الموضع الذي هو فيه ووضعه في مكان آخر اقرب الى ذلك الصديق ثم يحدث من تلك الارادة الكلية ارادة ثانية متعلقة برفع ذلك القدم من ذلك المكان ووضعه في مكان آخر من الاول وعلى هذا الوجه فتلك الارادة الكلية وتلك الداعية الكلية تصير سببا لحدوث ارادة مقتضية لحدوث الخطوة الاولى وبعد انقضاء تلك الخطوة الثانية فالحاصل ان تلك الارادة الكلية باقية من اول تلك الحركة الى اخرها ثم انها تصير في اول الامر علة لحدوث الارادة الجزئية الاولى المتعلقة بالخطوة الاولى وبعد انقضاء تلك الارادة والجزئية الاولى تصير علة لحدوث الارادة الجزئية الثانية المتعلقة بالخطوة الثانية فالعلة المؤثرة في تلك الدواعي الجزئية هي تلك الداعية الكلية الا ان انقضاء كل ارادة جزئية سابقة شرط لصيرورة تلك الداعية الكلية مؤثرة في حدوث الداعية الجزئية

الفصل التاسع

في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي الداعي اما ان يكون داعية الحاجة واما ان يكون داعية الاحسان واعلم ان هذا التقسيم هو اللايق باصول المعتزلة وعليه فرعوا كثيرا من مباحثهم في علوم الالهيات فنقول قد بينا انه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير الا اللذة والسرور وما يكون مفضيا اليهما او الى احدهما فنقول العلم بكون الفعل منفعة اما ان يدعوه الى ايصال تلك المنفعة الى نفسه او الى غيره والاول هو داعية الحاجة والثاني هو داعية الاحسان فههنا الداعي للفاعل الى فعله علمه بكونه حسنا في نفسه ويكون الداعي الى تركه علمه بكونه قبيحا وداعي الحاجة اعتبار صفة وهي كونه محتاجا الى ذلك الشيء واما داعية الحكمة فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل واعني باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه حسنا او قبيحا قالوا وحكم هذين القسمين مختلف لان القبيح يدعوه الى الترك على سبيل الحتمية ولا يجوز خلافه واما الحسن فيدعوه الى الفعل من غير وجوب ثم ان انضاف الى الحسن وجه يقتضي ان يكون فعله اولى من تركه صار هذا الداعي اقوى لكنه لا يبلغ مبلغ الوجوب فان انضاف اليه ما يقتضي الوجوب صار في غاية القوة واما الفلاسفة والمتكلمون الذين ينكرون القول بتحسين العقل فقد اطبقوا على انكار داعية الاحسان وقالوا في انكاره هذا الكلام مقامات المقام الاول البحث عن كون الشيء حسنا في نفسه وقبيحا في نفسه

والمقام الثاني بعد تلخيص معنى الحسن والقبح هل يمكن ان يقال ان العلم بدر حسنه ان يكون داعيا الى الفعل اما المقام الاول فتقريره انا بينا ان المنفعة مطلوبة بالذات وان المضرة مكروهة بالذات فكل ما افضى الى حصول المنفعة الراجحة كان حسنا ولا معنى لحسنه الا كونه كذلك وكل ما افضى الى حصول المضرة الراجحة كان قبيحا ولا معنى لقبحه الا ذلك واذا ثبت انه لا معنى للحسن والقبح الا كونه منشا للمصالح والمفاسد فحينئذ لم يكن اعتبار الحسن والقبح مغايرا لرعاية المصالح والمفاسد كان هذا عين القسم الاول واذا ثبت هذا فنقول اعتبار المصالح والمفاسد انما يصح في حق من يجوز عليه المنفعة ولما ثبت ان الاله العالم واجب الوجود لذاته في ذاته وصفاته كان النفع والضر محالا في حقه فوجب ان يكون اعتبار معنى الحسن والقبح في حقه محالا قالت المعتزلة الدليل على ان اعتبار الحسن والقبح مغاير لاعتبار كونه مصلحة ومفسدة ان الشيء قد يكون قبيحا مع كونه نافعا وقد يكون حسنا مع كونه ضارا وذلك يوجب المغايرة وبيانه من وجوه الاول ان الظلم نافع للظالم مع ان الظالم لم يشهد صريح عقله بكون الظلم قبيحا الثاني انا لو فرضنا انسانا انشا قصيدة غرا بالفاظ فصيحة وكتبها بخط حسن وقراها باصوات طيبة وكانت تلك القصيدة مشتملة على شتم الملائكة والانبياء والصالحين فان سماع تلك الاصوات الطيبة لذيذ مع ان صريح العقل يحكم فيها الثالث ان الكذب النافع منتفع به مع ان صريح العقل ينادي عليه بالقبح الرابع ان من راى انسانا مريضا اعمى مشرفا على الموت في صحرا ليس احد فان عقله يدعوه الى الاحسان الى ذلك المريض فها هنا صريح العقل حاكم بحسن ذلك الاحسان وذلك الاحسان يوجب تنقيص المال وتحمل المشقة في النفس فها هنا صريح عقله يدعوه الى فعل الاحسان وليس فيه البتة شيء من وجوه النفع وذلك لان دفع المال اليه تنقيص للمال وهو ضرر وذلك المريض اعمى فلا يعرفه ولا يطمع هذا المعطي في ان يذكره بالثنا والحمد ولم يحضر في تلك الصحرا احد حتى يقال انه انما احسن اليه لاجل ان الحاضرين يمدحونه وايضا فربما كان هذا المعطي دهريا ينكر الاله والمعاد فلا يمكن ان يقال انه انما اقدم على ذلك الاحسان مع انه خال عن جميع جهات النفع فظهر بهذه الوجوه ان حكم العقل بالتحسين والتقبيح مغاير لطلب المنافع والمضار اجاب المنكرون للتحسين والتقبيح فقالوا جميع ما ذكرتم يرجع حاصله الى طلب المنفعة ودفع المضرة اما الحجة الاولى وهو قولهم ان الظالم ينتفع بظلمه مع ان عقله يحكم بقبح ذلك الظلم فنقول لو حكم الظالم بحسن الظلم فحينئذ لا يمكنه دفع ذلك الظلم عن نفسه وحينئذ تصير روحه عرضة للقتل وماله عرضة للنهب فيلزم عليه في دفاعه مصالح نفسه وماله ان يحكم بقبح الظلم حتى يبقى روحه وماله محفوظين عن الهلاك والتلاف واما الحجة الثانية وهي القصيدة الغرا المشتملة على شتم الملائكة والانبياء فجوابها ان الحكم بحسن ذلك على خلاف مصالح العالم وبيانه من وجهين الاول انا اذا جوزنا ذلك الشتم والاساءة فحينئذ لا يبقى لامر الله تعالى وتعظيمه وقع في القلوب وذلك يوجب الهرج والمرج وتوثب الاراذل من الخلق على افاضلهم والثاني ان اشرف الموجودات هو الله تعالى واكثرهم انعاما على المحتاجين هو الله فاذا الهم اساءة القول فيهم منعوا فحينئذ لا يمكن التوسل بالفضائل الى دفع المضار وذلك ضد مصلحة العالم واما الحجة الثالثة وهي الكذب النافع منتفع به مع ان العقل يقتضي تقبيحه والجواب ان تجويز الكذب على خلاف مصلحة العالم لانا اذا جوزنا الكذب فالذي يجتهد فيه يبني عليه امورا كثيرة في الفعل والترك واذا ظهر انه كان كاذبا في تلك الاقوال فحينئذ تضيع تلك الاعمال المبنية عليه ويضيق قلبه ذلك الفعل وتضيع عمره وكل ذلك على ضد مصلحة العالم واما الحجة الرابعة وهي الاحسان الى المريض الاعمى الذي يكون في صحرا ليس فيها احد والجواب عنه من وجوه الاول ان الانسان جبل بحيث كل ما يراه من غيره من انواع الحسنى فانه يفرض ذلك في حق نفسه فاذا راى هذا الشخص ذلك المريض على تلك الحالة تسبق وهمه وخياله الى تقدير تلك الحالة في حق نفسه

لاجل الرغبة في الثواب فها هنا العقل يحكم بحسن ذلك الاحسان

وحينئذ يميل طبعه الى السعي في تخليصه من ذلك البلاء ولو لم يفعل ذلك فانه يتالم قلبه فكان اقدامه على ذلك العمل موجبا لدفع رقة الجنسية عن القلب وهو مصلحة عظيمة الثاني ان من الاوضاع المعتبرة في حفظ مصالح العالم ترغيب الخلق في الاحسان على وجه لو انتفع لو بمثل تلك الحالة سعوا في ازالة الرحمة عليه واذا كان هذا المعنى معتبرا في مصالح العالم لاجرم اصطلح الناس على تحسينه وتقبيح تركه ولما الف الناس هذا الاصطلاح وتوافقوا واستمروا عليه من اول العمر الى آخره لاجرم تقررت تلك الاحوال في قلوبهم وعقولهم فثبت ان مجموع هذه الوجوه التي ذكرناها لا تخرج عن رعاية المصالح والمفاسد اما بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فثبت بما ذكرنا ان الحسن والقبح لا معنى لهما الا السعي في جلب المصلحة وفي دفع المفسدة ولما حصل الاتفاق على انه يحسن من الله ويقبح منه تعالى محال كان القول باثبات الدواعي البينة على الحسن والقبح محالا في حق الله تعالى فهذا تقرير الكلام في هذا المقام المقام الثاني انا ان سلمنا حصول المغايرة بين جلب المنفعة ودفع المضرة وبين كون الشيء حسنا وقبيحا الا انا نقول قد ذكرنا ان حاصل الكلام الى تفسير الداعي للحاجة السعي في ايصال الخير والنفع الى النفس وتفسير داعي الحكمة السعي في ايصال الخير الى الغير اذا عرفت هذا فنقول ان التجربة تدل على ان السعي في ايصال النفع الى النفس وفي دفع الضرر عن النفس يكون حصول مع السعي في ايصال النفع الى الغير وفي دفع الضرر عن الغير من غير ان يكون المقصود منه السعي في ايصال النفع الى النفس ودفع الضرر عن النفس فهذا مما ثبت عندنا جوازه بالدليل وتقريره ان الواحد منا اذا احسن الى المريض الاعمى في الصحرا الخالية مع كون ذلك المحسن دهريا منكرا للثواب والعقاب فلا غرض ومنافع فاحسن ثم انه اذا اتى بذلك العمل صار هو عند نفسه موصوفا بصفة حميدة وهي كونه محسنا الى المحتاجين واذا لم يات بذلك الاحسان فانه يكون عند نفسه موصوفا بالقوة والغلظة وعدم الرحمة فالحاصل له على ذلك الفعل تحصيل صفة الكمال لنفسه ودفع صفة النقص عن نفسه وثانيها ما ذكرناه في الفصل المتقدم انه يدفع بذلك الفعل عن قلبه الم الرقة الجنسية وثالثها انه لما راى ذلك الفعل جالبا للمدح والثنا في اكثر الصور والنادر ملحق بالغالب في الخيال والوهم صارت هذه الصورة ملحقة بذلك الغالب فاما لو قدرنا انتفا هذه الاحوال الثلاث فانا لا نعرف ان ذلك الرجل يحسن الى ذلك الفقير الاعمى بل ربما فعل وربما لم يفعل فثبت بما ذكرنا انه لم يثبت عندنا في الشاهد نوع آخر من الدواعي سوى القسم الذي سميتموه بداعية الحاجة فاما القسم الذي سميتموه بداعية الاحسان فلم يثبت بالدليل وجوده في الشاهد البتة قالت المعتزلة هاهنا دليل يدل على صحة هذا القسم وهو انه قد ثبت ان العالم محدث وكل محدث فله محدث فللعالم محدث ومحدث العالم ليس بجسم فوجب ان لا يصح عليه الحاجة اذا ثبت هذا فنقول فاعل العالم اما ان يقال انه احدثه لا لداعية اصلا او احدثه لداعية والاول يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو نقص وهو على الله محال فثبت انه فعل لداعية وتلك الداعية اما داعية ايصال النفع الى نفسه او داعية ايصال النفع الى غيره والاول باطل لما ثبت ان الحاجة عليه محال فثبت انه انما خلق العالم لداعية ايصال النفع الى غيره ولا معنى لداعية الاحسان الا هذا فثبت بهذا الدليل القاطع حصول هذا القسم من الدواعي هذا منتهى الكلام في هذا الباب قالت الحكما هذا الكلام معترض من وجوه الاول انا دللنا على ان صدور الفعل عن القادر بدون الدواعي محال اذا ثبت هذا لزم القطع بان العبد لا يصدر عنه الفعل الا مع الداعي وتلك الداعية ان كانت من فعل العبد لزم التسلسل فان انتهت الى داعية خلقها الله تعالى في العبد فقد بينا ان عند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدم حصولها يمتنع الفعل فيلزم القطع بان افعال العباد معلولات افعال الله تعالى واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال ان الشرور غير واقعة بمشيئة الله وقضائه واذا كان الامر كذلك فحينئذ يبطل قول من يقول ان صدور الفعل عن الله تعالى موقوف على حصول داعية الاحسان الحجة الثانية ان كل من فعل فعلا لغرض وجب ان يكون بحيث لو لم يوجد ذلك الفعل لاجل ذلك الكمال واذا وجد ذلك الفعل فقد حصل ذلك الكمال وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك في حق الله محال فان قالوا انما فعل ذلك ليعود نفع ذلك الفعل الى الغير فنقول عود النفع الى الغير وعدم عوده الى الغير ان كانا بالنسبة اليه على التساوي فحينئذ لا يكون احد الجانبين به اولى فحينئذ يعود الالزام المذكور من كونه ناقصا بذاته مستكملا بغيره

الحجة الثالثة ان تخصيص العالم بوقت معين من الاوقات المقدرة التي لا اول لها وبحيز معين
من الاحياز المفروضة في الخلاء الذي لا نهاية له اما ان تكون لاجل حكمة تختص بهاذلك الوقت المعين
وذلك الحيز واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فنقول الاوقات متشابهة والاحياز
متشابهة فاختصاص ذلك الوقت المعين وذلك الحيز المعين بتلك الحكمة المعينة وجب ان يكون لامر
اخر ويلزم منه التسلسل وهو محال فان كان ذلك التخصيص بذلك الوقت المعين وبذلك الحيز المعين
لا لامر فحينئذ يكون هذا اعترافا بان افعال الله تعالى قد وقعت من غير داعية ومرجحة واذا انتفى اصل الداعي
كان انتفاء الداعية المكيفة اعني داعية الاحسان الزم فهذه وجوه مختصرة في ابطال هذا القول
وسياتي الاستقصاء في ذكر الدلايل على ان تعليل افعال الله تعالى واحكامه برعاية المصالح والاعراض
قول باطل **الفصل العاشر** في شرح ان العبد كيف يكون فاعلا الذي نذهب اليه
ونقول به ان مجموع القدرة مع الداعية المعينة مستلزم لحصول الفعل وقولنا مستلزم قدر مشترك
بين ان يكون ذلك المجموع سببا معدا لحصول ذلك الفعل وبين ان يكون سببا موثرا فيه ولما كان الموجد
للقدرة والداعي هو الله تعالى وثبت ان مجموعها مستلزم لحصول الفعل فحينئذ يكون العبد فاعلا في الحقيقة
لان الموثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته وتكون افعال العباد باسرها واقعة بقضاء الله ولا
تخرج عن سلسلة قضاء الله وقدره مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وبرهانه انه ثبت ان رجحان
احد الطرفين يتوقف على مرجح وثبت ان ذلك المرجح فعل الله تعالى قطعا للتسلسل وثبت ان حصول
الرجحان عند حصول المرجح واجب وحينئذ يحصل المطلوب ولنكتف بهذا القدر ههنا فان
الكلام في افعال العباد سنفرد له بابا على الاستقصاء **الباب الثاني** في
البحث عن الفرق بين القادر والموجب واستقصاء القول فيه قال اهل الملل والنحل المؤثر اما
ان يقع مع جواز انه لا يؤثر وهو القادر او يؤثر لا مع جواز ان يؤثر وهو الموجب فهذا التقسيم
يدل على ان كل مؤثر فهو اما قادر واما موجب ثم عند هذا قالوا القادر هو الذي يصح منه ان يؤثر
تارة وان لا يؤثر اخرى بحسب الدواعي المختلفة هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجب
قالت الفلاسفة القول باثبات مؤثر يكون تاثيره على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب قول
مشكل وبيانه من وجوه الحجة الاولى وهو ان كل شيء يعتبر من موثر في اثر فاما ان يكون كل ما لا
بد منه في كونه موثرا في ذلك الاثر حاضرا واما ان لا يكون مجموع تلك الامور حاضرة فان كان
كل ما لا بد منه حاضرا وجب ترتب الاثر عليه لانه لو لم يجب ذلك لصح تخلف الاثر عنه وكل ما كان
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال فليفرض ذلك المجموع حاصلا تارة مع حصول الاثر واخرى لا مع
حصوله فاختصاص احد الوقتين بحصول الاثر دون الوقت الثاني اما ان يتوقف على انضمام
مخصص البتة او لا يتوقف فحينئذ هذا القيد الزايد احد الامور المعتبرة في كونه موثرا في ذلك فان توقف
الاثر لكنا قد فرضنا ان المجموع الحاصل قبل هذا القيد كان كل الامور المعتبرة في كونه موثرا وهذا
خلف متناقض واما ان لا يتوقف ذلك الامتياز على انضمام قيد اليه فحينئذ يلزم ترجيح الممكن
المتساوي من غير مرجح وهو محال واعلم ان قولنا كل ما لا بد منه في المؤثرية دخل فيه كل ما يحتاج
اليه في تلك المؤثرية مثل الوقت الموافق ومثل المصلحة المعينة ومثل انتفاء العوايق ومثل حصول الالة
وبالجملة فقد دخل فيه كل ما لا بد منه سواء كان وجوديا او عدميا وسواء كان صفة من صفاته
او كان موجودا مباينا هذا البيان انه اذا حصل كل ما لا بد منه في المؤثرية فانه يجب حصول الفعل
واما بيان انه اذا فقد شيء من القيود المعتبرة في المؤثرية فانه يمتنع حصول الفعل فالدليل
عليه انه عند فقد قيد من القيود المعتبرة في المؤثرية ان امكن حصول ذلك الاثر غنيا عن
ذلك القيد فلا يكون ذلك القيد معتبرا في المؤثرية لكنا قد فرضنا ان ذلك القيد معتبر في
المؤثرية هذا خلف وان لم يكن ممكن الحصول فذلك هو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول
كل مؤثر في اثر فاما ان يكون مجموع الامور المعتبرة في كونه مؤثرا في ذلك الاثر حاصلا واما ان
لا يكون فان كان ذلك المجموع حاصلا فقد دللنا على انه يجب صدور ذلك الاثر عنه وان
كان ذلك المجموع غير حاصل فقد دللنا على انه يجب صدور ذلك الاثر والفعل عنه واذا كان

لا حال الا احدى هاتين الحالتين وثبت ان الحاصل في احدى الحالتين هو الوجوب والحاصل في
الحالة الثانية هو الامتناع ظهر حينئذ ان التاثير على سبيل الصحة والجواز قول لا يقبله العقل البتة
هذا تمام الكلام في تقرير هذا السوال واعلم ان المتكلمين لهم في هذا المقام قولان منهم من سلم
ان الرجحان بدون المرجح محال الا انهم زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع الا ان
تلك الاولوية لا تنتهي الى حد الوجوب ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح في حق القادر غير
ممتنع وضربوا لذلك امثلة منها المخير بين شرب القدحين ومنها المخير بين اكل الرغيفين ومنها الهارب
من السبع اذا وصل الى منشعب الطريقين فانه يختار احدهما لا لمرجح قالوا ولا بد ههنا من الاعتراف
بامكان ان يصدر عن القادر احد مقدوريه دون الاخر لا لمرجح اذ لو وقفناه على انضمام المرجح اليه
وقد ثبت انه عند انضمام المرجح اليه يصير واجب الوقوع فحينئذ يلزم انه لا يبقى فرق بين الموجب
وبين القادر لكن العلم بهذا الفرق ضروري فوجب الاعتراف بان القادر يمكنه ترجيح احد مقدوريه
على الاخر لا لمرجح واعلم ان هذين القولين لا مزيد عليهما في الجواب عن ذلك السوال لانه ان
ثبت ان القادر لا يصدر عنه الاثر المعين الا عند انضمام المخصص البتة وثبت ان عند انضمام المخصص
اليه يجب الفعل فحينئذ يتم السوال ولا يبقى عنه جواب البتة وثبت ان عند انضمام المخصص اليه يجب
الفعل فحينئذ يتم السوال ولا يبقى عنه جواب البتة وثبت انه لا يمكن دفعه الا بواسطة النزاع في
احد المقدمتين اما ان يقال ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام المخصص اليه وهو قول
من يقول صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي اليه واما ان يقال انه وان توقف على
انضمام الداعي اليه الا انه لا يصير واجب الوقوع عند حصول ذلك الداعي فثبت انه لا مزيد على
هذين الجوابين في الاعادة قوله لو لم يجوز ذلك لزم ان لا يبقى فرق بين القادر والموجب
مع ان هذا الفرق معلوم بالضرورة فهذا الكلام ايضا قد سبق البحث فيه فلا حاجة الى الاعادة
الحجة الثانية ان نقول اطبق اهل الملل والنحل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات فلا بد وان
يعلم ان اي الاشياء يقع وانها لا تقع فنقول كل ما علم الله وقوعه فانه واجب الوقوع وكل ما علم عدمه
فانه ممتنع الوقوع والدليل عليه ان العلم انما يكون علما اذا كان مطابقا للمعلوم واذا كان كذلك
فكونه علما متعلقا بوجوده مع كون ذلك الشيء معدوما يقتضي الجمع بين النقيضين وذلك محال ولما كان
كونه امرا واجبا وكان من لوازم كونه علما وجود معلومه وعلم عدم ذلك المعلوم لزم من وجوب ذلك
العلم وجوب وجود ذلك المعلوم وامتناع عدمه فثبت ان وجود ما علم الله تعالى وجوده يكون واجب
الوجود وان وجود ما علم الله عدمه يكون ممتنع الوجود وهذا يقتضي ان يكون تاثير قدرة الله في الاشياء
على سبيل الوجوب وفي غيرها على سبيل الامتناع وذلك يبطل قول من يقول ان تاثير قدرة الله تعالى في
الاشياء على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فان قالوا انما يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فلما
كان الشيء في نفسه جايز الوجود وجب ان يتعلق العلم به على ذلك الوجه فلو صار الشيء بسبب ذلك العلم
واجب الوجود يلزم ان يجتمع في الشيء الواحد كونه جايزا وواجبا وذلك محال قلنا لا نسلم ان ذلك محال
واي امتناع في ان يكون الشيء الواحد جايز الوجود لذاته واجب الوجود لاجل حصول سبب وهو
العلم والقدرة الحجة الثالثة العالم اما ان يكون قديما واما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته
فان كان واجبا لذاته لزم استغناؤه عن المؤثر وذلك يقتضي نفي القادر والموجب معا وان كان
ممكنا لذاته فلا بد له من موثر وذلك المؤثر يمتنع ان يكون قادرا والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
وهو محال ولما بطل ان يكون ذلك المؤثر قادرا ثبت انه يجب ان يكون موجبا واما ان كان العالم حادثا
فالمؤثر ان كان موجبا فهو المطلوب وان كان قادرا فنقول تلك القدرة ان كانت حادثة افتقرت الى
قدرة اخرى ولزم التسلسل وان كانت قديمة كانت تلك القدرة من الازل الى ذلك الوقت الذي
يحدث فيه ذلك الاثر متعلقة باقتضاء وجود ذلك الاثر في ذلك الوقت وباقتضاء عدمه قبله واتفق
المتكلمون على ان كل ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه فعلى هذا ذلك التعلق المستمر من ذلك الوقت
امر ازلي والازلي يمتنع زواله فوجب ان نحكم بان ذلك التعلق ممتنع الزوال فيكون هذا قولا بان تاثير
قدرة الله تعالى في حدوث ذلك الحادث المعين تاثير واقع على سبيل الجواز وعلى هذا التقدير فانه لا

بكونه قادرا مختارا على التفسير الذي ذكرتموه واعلم ان هذا السوال كما انه وارد في القدرة فهو
بعينه وارد في الارادة الحجـــة الرابعة لو حكمنا على القادر بانه يصح منه الاثر على سبيل
الصحة لكانت تلك الصحة اما ان تحصل قبل حصول الاثر او حال حصوله او بعد حصوله والاقسام
الثلاثة باطلة فالقول بالصحة باطل اما الحصر فظاهر واما بيان انه يمتنع ان يحصل تلك الصحة
قبل حصول الاثر وذلك انه لو صح منه التاثير في ذلك الاثر قبل حصول الاثر فاما ان يكون معناه
انه في الوقت الاول يصح منه ان يوجد ذلك الاثر في الوقت الثاني او يكون معناه انه اذا جاء الوقت
الثاني فعند مجي الوقت الثاني يصح منه ايجاد ذلك الاثر في ذلك الوقت اما القسم الاول فباطل
لان ايجاد الشي في الوقت الثاني مشروط بحصول الوقت الثاني لكن حصول الوقت الثاني في
الوقت محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يكون حدوث الشي في الوقت الثاني عند حصول
الوقت الاول محال والمحال لا قدرة عليه فثبت ان من المحال ان يقدر في الوقت الاول على
ايجاد الفعل في الوقت الثاني واما القسم الثاني وهو ان يقال معنى انه يصح منه الفعل في الوقت
الاول انه محكوم عليه في الوقت الاول بانه اذا انقضى هذا الوقت وحضر الوقت الثاني فان
عند حضور الوقت الثاني يقدر على ايجاد الفعل الا انا نقول حصول قدرته على ايجاد الفعل في الوقت
الثاني انما يحصل عند حضور الوقت الثاني وهذا يقدح في قولنا ان صحة الفعل انما يحصل حال
حصول الفعل فنقول هذا ايضا محال وذلك لان حال وجود الفعل يكون عدمه محالا لان الجمع
بين النقيضين محال وما كان محالا لعينه وذاته امتنع كون القادر قادرا عليه فثبت ان الجمع بين
صحة ان يوجد وان لا يوجد وبين كونه موجودا جمع بين النقيضين وذلك محال فثبت ان حصول صحة
الصحة حال حصول الفعل محال واما القسم الثالث وهو ان هذه الصحة انما تحصل بعد وجود الفعل
فهذا قول معلوم البطلان بالضرورة والبديهة ولم يقل به احد من العقلاء فثبت ان القادر بمعنى كونه
بحال يصح منه ان يوجد وان لا يوجد لو حصلت هذه الصحة اما قبل وجود الفعل واما مع
وجوده واما بعده وثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بحصول هذه الصحة باطلا
الحجـــة الخامسة ان تعلق قدرة الله تعالى بايجاد العالم فيما لا يزال اما ان يكون تعلقا على
سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان على سبيل الصحة افتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح
فليكن ذلك المرجح هو الارادة وحينئذ يعود التقسيم المذكور في الارادة وهو ان تعلق هذه الارادة
بحدوث المراد فيما لا يزال اما ان يكون على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان على سبيل الصحة
افتقر الى مرجح اخر ولزم التسلسل وهو محال او ينتهي الى مرجح وقع على سبيل الوجوب وحينئذ
يصير المؤثر موجبا وذلك يقدح في قولهم انه اثر على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال انه تعلقت قدرته باقتضاء وجود العالم تعلقا على سبيل الجواز لا على سبيل
الوجوب ومع ذلك فانه لا يفتقر الى المرجح فنقولـــ هذا قول بان الجايز لا يتوقف رجحان
حصوله على عدمه على حصول المرجح واذا جوزتم ذلك فحينئذ ســد عليكم الاستدلال بجواز
العالم وحدوثه على افتقاره الى الصانع وكل فرع افضى الى بطلان الاصل كان باطلا والحاصل
ان الجواز اما ان يحوج الى المقتضي او لا يحوج اليه فان احوج الى المقتضي فاينما حصل وجب
حصول الاقتضاء الى المقتضي فبطل قولهم ان قدرة الله تعالى باحداث العالم وقع على سبيل الصحة
والجواز مع انه لا يفتقر الى المقتضي وان قلنا ان الجواز من حيث هو جواز لا يحوج الى المقتضي
فحينئذ لا يلزم من كون العالم جايز الوجود افتقاره الى المقتضي وذلك يسد باب الاستدلال
بحدوث العالم وبامكانه على افتقاره الى المؤثر فهذا تمام الكلام في تقرير هذا البحث الحجـــة السادسة
انكون القادر قادرا على الترك محال لان المراد هاهنا بالترك بقاؤه على عدمه الاصلي والعدم الاصلي
محال ان يكون مقدورا لوجهين الاولـــ ان القدرة صفة موثرة والعدم نفي محض فاسناد النفي
المحض الى القدرة التي هي صفة موثرة محال والثاني ان العدم حال بقائه لا يمكن اسناده الى المؤثر لانا
لو اسندنا الباقي الى المؤثر لزم تكوين الكاين وتحصيل الحاصل وهو محال فثبت بهذين الوجهين ان
اسناد العدم المستمر الى القادر محال واذا ثبت هذا امتنع كون القادر قادرا على الترك واذا ثبت

ان القادر لا تعلق له الا بجانب الوجود واما جانب العدم فلا تعلق له به واذا كان القادر لا صلاحية
له الا في التاثير في جانب الوجود بعينه فحينئذ لا يبقى بينه وبين الموجب فرق وتمام تقرير هذا الكلام
قد سبق في الباب الاول وحاول بعضهم ان يجيب عن هذا الكلام فقال نحن نعلم بالضرورة ان
العاجز لا يجد من نفسه ان شاء ان لا يفعل امكنه ان لا يفعل اما القادر على الفعل فانه يجد من نفسه
انه اذا يشا ان لا يفعل فانه يمكنه ان لا يفعل وهذا الفرق معلوم بالضرورة ولما كان هذا الفرق
معلوما بالضرورة لم يكن بيانه حاجة الى بيان كيفية هذا الفرق ولقايل ان يقول هذا الجواب
ضعيف وبيانه انا نجد من انفسنا انه اذا حصل الداعي الى الفعل فانه يترتب على مجموع القدرة
والداعي الخاص المعين حصول ذلك الفعل واذا لم يحصل الداعي الى الفعل ولانه مقرر القدرة فحينئذ يبقى ذلك العدم المستمر
كما كان والفرق الذي نجده من انفسنا بين القادر وبين العاجز عايد الى جانب الوجود فان القادر
موصوف بصفة اذا حصلت له الداعية المعينة الى الايجاد فانه يحصل الفعل والعاجز ليس كذلك
فهذه التفرقة حاصلة بين القادر وبين العاجز الا ان هذه التفرقة عايدة الى جانب الوجود لا
الى جانب العدم فثبت ان الفرق الذي يجده كل عاقل من نفسه لا يقتضي كون القادر قادرا على الترك
الحجـــة السابعة ان نقول الموجود اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان يكون ممكن الوجود
لذاته وكل ما كان ممكن الوجود لذاته فانه محتاج الى المؤثر وتاثير ذلك المؤثر في كل الممكنات لا
يعقل ان يكون من الممكنات لان المؤثر في كل الممكنات يكون مغايرا لكل الممكنات والمغاير لكل الممكنات
يمتنع ان يكون من الممكنات فالجهة التي باعتبارها يؤثر المؤثر في كل الممكنات يمتنع كونها قابلة للتغير
فيها مع وجوب ان يؤثر لا مع جواز ان يؤثر وذلك هو المطلوب فهذا تمام كلام الفلاسفة واما
ارباب الملل والاديان فقد احتجوا على كونه قادرا بوجوه الحجـــة الاولى انه تعالى لو كان موجبا
بالذات لكان ايجابه للمعلول اثره اما ان يكون غير موقوف على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط
والقسمان باطلان فالقول بكونه موجبا بالذات باطل قلنـــا انه يمتنع ان يكون ذلك الايجاب غير
موقوف على شرط وذلك لانه لو كان كذلك لزم ان يكون موجبه معه اذ لو كان حصل ذلك المعلول في
بعض الاوقات دون البعض مع انه لم يتميز ذلك الوقت عن ساير الاوقات بشرط وخاصية فحينئذ يلزم
رجحان احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال فلو كان معلوله معه لزم من قدمه قدم العالم ومن
حدوث العالم حدوثه لكنا قد دللنا على ان الله تعالى قديم وان العالم حادث فثبت انه يمتنع ان
يقال انه تعالى يوجد العالم من غير شرط وانما قلنا انه يمتنع ان يكون ذلك الايجاب مشروطا بشرط
وذلك لان ذلك الشرط اما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا فلو كان قديما لزم من قدم المؤثر
وقدم الشرط قدم العالم على ما قررناه وانه باطل وان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه
كالكلام في كيفية حدوث الحادث الاول ويفضي هذا الى التسلسل وذلك التسلسل اما ان يقع بحيث
يكون كل واحد منها مسبوقا بغيره لا الى اول وهو القسم الاول وهو التسلسل الذي يقع دفعة فقد
ابطلناه في اثبات واجب الوجود والقسم الثاني وهو القول بوجوب حوادث يكون كل واحد منها مسبوقا
بغيره لا الى اول فهو قول بحوادث لا اول لها وقد ابطلناه فثبت انه تعالى لو كان موجبا بالذات لكان
اما ان يكون تاثيره في وجود المعلولات غير موقوف على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط وثبت
فساد القسمين فوجب القطع بامتناع كونه تعالى موجبا بالذات فان قيـــل العالم اما ان يكون ممكن
الوجود في الازل فان كان ممكن الوجود في الازل فحينئذ يلزم قدم العالم وليس لكم ان تقولوا انه
محال ان يكون العالم قديما لان هذا التقدير هو تقدير ان يكون العالم ازليا ليس بممتنع وان كان
محال الوجود في الازل فنقولـــ فعلى هذا التقدير لا يجوز ان يقال العلة القديمة لوجود العالم
وان كانت موجودة في الازل الا انه لا يلزم كون العالم ازليا لانه كما ان حال المؤثر معتبر في حصول
الاثر فكذلك حال القابل معتبر فيه واولى الاحوال بالاعتبار كونه ممكنا في نفسه فاذا كان الامكان
قايما في الازل لم يلزم من حصول العلة الموجبة في الازل حصول الاثر في الازل اجابـــ المتكلمون
عنه من وجهين الاولـــ ان نقول تخلف المعلول عن العلة محال وكون العالم قديما محال ايضا وهذان
المحالان لما اجتمعا علمنا ان العلة الموجبة للعالم موجودا في الازل وقد كان المؤثر الازلي موجودا

وبيان انه لو كان ممكن الوجود في الازل

في الازل فعلمنا ان ذلك المؤثر ما كان موجبا بالذات بل كان فاعلا بالاختيار الوجه الثاني في الجواب عن السوال المذكور ان نقول هب ان كونه ازليا يمنع من كون الموجب موجبا له في الازل الا ان هذا المانع زايل فيما لا يزال فوجب ان يصدر العالم عنه فيما لا يزال واذا كان كذلك كان لحدوثه اول معين ولا شك انه لو حدث قبل ذلك الوقت بمائة سنة كان حادثا ايضا فلا يصير بسبب هذا القدر من الزيادة ازليا وعلى هذا فلا وقت الا وكانت العلة الموجبة لوجود العالم موجودة قبله وكان هذا فلا وقت الا وكانت العلة الموجبة لوجود العالم موجودة قبله وكان الازل الذي هو المانع عن صدوره عنه زايلا قبله فيلزم ان يقال انه لا وقت الا ويجب ان يكون حادثا قبله وهذا محال انما لزم من فرض كونه تعالى موجبا بالذات فوجب ان يكون القول به باطلا الحجة الثانية للمتكلمين في اثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات هو ان نقول قد دللنا على ان الاجسام باسرها متماثلة في تمام الماهية فاختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وحيزه المعين لا بد وان يكون من الجايزات لما ثبت ان حكم الشيء يساوي حكم مثله وكل جايز فلا بد له من مرجح وذلك المرجح اما ان يكون ذات الجسم او غيره وذلك الغير اما ان يكون حالا في الجسم او ما يكون حالا فيه او ما لا يكون حالا فيه ولا حالا فيه والاقسام الاربعة باطلة اما القسم الاول وهو ان يكون المقتضي لتلك الاحوال والصفات ذات الجسم فهذا باطل لان ذوات الاجسام متماثلة وصفاتها مختلفة وما به الاشتراك لا يكون علة لما به الامتياز والقسم الثاني باطل لانا دللنا على ان الجسم ذات قايمة بنفسها فيمتنع ان يكون لها محل والقسم الثالث ايضا باطل لان الاجسام كما انها مختلفة في هذه الصفات المحسوسة فهي لا بد وان تكون بصفات اخرى ويلزم التسلسل ثم ذلك التسلسل ان وقع دفعة واحدة فهو باطل كما بيناه وان وقع بحيث يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول فهذا ابطلناه ايضا والقسم الرابع ايضا باطل لان ذلك المقتضي ان كان جسما او جسمانيا عاد التقسيم فيه وهو انه كيف اختص ذلك الجسم بالصفة التي لاجلها صار مقتضيا لهذه الاحكام وان لم يكن جسما ولا جسمانيا فهو اما ان يكون موجبا او مختارا لا جايز ان يكون موجبا لانه لما لم يكن جسما ولا جسمانيا لم يكن مختصا بشيء من الاجسام بالقرب منه او بالبعد عنه واذا كانت نسبته الى الكل واحدة وكانت الاجسام باسرها متساوية في قبول هذه الصفات فحينئذ لا يكون حصول الصفة المعينة في بعض الاجسام اولى من حصولها في ساير الاجسام لان القوابل باسرها متساوية في القبول والمؤثر نسبته الى الكل على السوية فوجب التشابه المذكور وحيث لم يحصل علمنا ان القول بالموجب باطل واذا بطل هذا ثبت ان فاعل العالم فاعل مختار لا علة موجبة بالذات واعلم ان مدار هذه الحجة التي قبلها على القول ببطلان حوادث لا اول لها الحجة الثالثة لو كان المؤثر في العالم موجبا بالذات لكان اما ان يكون معلوله واحدا واما ان يكون اكثر من واحد والقسمان باطلان فالقول بالموجب باطل اما الحصر فظاهر وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معلوله شيئا واحدا وذلك لانه لما وجب ان يكون معلول الواحد واحدا فقط فمعلول ذلك الواحد ايضا يجب ان يكون واحدا وهلم جرا الى اخر المراتب فيلزم ان لا يوجد في هذا العالم شيئان [illegible] الا ويكون احدهما علة للاخر ويكون الاخر معلولا له ومعلوم ان ذلك باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه الذرة ليست علة لتلك الذرة الاخرى ولا بالعكس وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معلوله اكثر من واحد لان هذا متفق عليه من الفلاسفة وايضا لو فرضنا ذلك لكان مفهوم انه صدر عنه هذا المعلول مغايرا لمفهوم انه صدر عنه المعلول الثاني فهذان المفهومان ان كانا مقومين لتلك العلة لزم كونها مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف واما ان كانا خارجين عنها وكل صفة خارجة عن الماهية لاحقة لها فهي ممكنة بذاتها واجبة بتلك الماهية ويعود التقسيم الاول في كيفية كون تلك الماهية علة لذينك المفهومين الخارجين وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال وان كان احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها فحينئذ يلزم كون تلك الماهية مركبة لان الداخل في الماهية جزء لتلك الماهية وكل ماهية لها جزء فهي مركبة وايضا معلول الماهية ليس الا ذلك الواحد فثبت ان البسيط الحق يمتنع ان يكون علة لمعلولين معا فثبت انه تعالى لو كان موجبا بالذات لكان اما ان يكون معلوله واحدا او اكثر من واحد وثبت فساد القسمين فيمتنع كونه موجبا بالذات فهو ان يكون فاعلا بالاختيار فان قيل لم لا يجوز ان

يقال معلوله شيء واحد فقط قوله لو كان كذلك لكان معلول ذلك الواحد ايضا واحدا وحينئذ يلزم المحال قلنا لا نسلم انه لو كان معلوله ذاتا واحدا لزم ان يكون معلول ذلك المعلول ايضا واحدا وبيانه هو ان ذلك المعلول لا بد وان يكون ممكن الوجود لذاته ولا بد وان يكون وجوده صادرا عن تلك العلة فيحصل هناك امور ثلاثة امكانه ووجوده ووجوبه بالغير فيجعل هذه الامور الثلاثة علل المعلولات ثلاثة فيجعل الامكان علة لمادة الفلك الاقصى والوجود علة لصورته ووجوبه بالغير علة العقل المدبر لذلك الفلك واذا كان هذا المعنى محتملا لم يلزم من القول بان معلوله ذات واحد القول بان معلول معلوله يجب ان يكون واحدا السوال الثاني سلمنا ان هذا القسم فاسد فلم لا يجوز ان يقال ان معلوله واحد ومع ذلك فانه يكون علة لوجود كل الممكنات وبيانه هو ان تاثير الفاعل ليس في الماهية فانه لو كان كون السواد سوادا انما بالفاعل وكل ما بالغير يلزم ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فعند فرض عدم ذلك المؤثر وجب ان يخرج السواد عن كونه سوادا وذلك محال فثبت ان تاثير الفاعل ليس في الماهيات بل في الوجود لكن الوجود من حيث انه وجود امر واحد فالصادر عن العلة الاولى هو الوجود فقط والماهيات من حيث هي قابلة فيحصل ذلك الوجود في كل ممكن بمقدار استعداده واستحقاقه فالصادر عن العلة الاولى واحد والتعدد انما حصل بحسب تعدد القوابل وهذا كما نقول ان الشمس علة للاضاءة والاضاءة اثر واحد وحقيقة واحدة ثم ان الضوء اذا وقع على العالم فبعضه وقع على الحجر وبعضه وقع على الشجر وذلك التعدد لم يحصل في التاثير وانما حصل بسبب تعدد القوابل فكذا هاهنا السوال الثالث لم لا يجوز ان يقال ان يقال انه يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد والدليل الذي ذكرتموه قد سبق الاعتراض عليه في باب احكام العلل والمعلولات والذي يقوي هذا الكلام هو ان الدليل الذي ذكرتموه في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انما قام على المؤثر فانا قلنا مفهوم انه صدر عنه هذا الاثر مغاير لمفهوم انه صدر عنه ذلك الاثر فهذا الدليل ان صح وجب ان يدل على ان المؤثر الواحد لا يصدر عنه اثران مختلفان فحينئذ يلزم ان يقال ان بتقدير كونه قادرا فاعلا مختارا وجب ان لا يصدر عنه الا اثر واحد ومعلوم ان ذلك باطل بالاتفاق فثبت ان هذا الكلام مغالطة والجواب اما السوال الاول وهو قوله امكان المعلول الاول علة لمادة الفلك الاقصى ووجوده علة لصورته ووجوبه بالمبدا الاول علة للعقل المدبر لذلك الفلك فنقول هذا باطل لوجوه الحجة الاولى ان الامكان ليس من الامور الموجودة وما لا يكون موجودا امتنع كونه علة لشيء موجود انما قلنا ان الامكان ليس من الامور الموجودة لانه لو كان موجودا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او لا جايز ان يكون واجبا لذاته لانه ثبت بالدليل ان واجب الوجود لذاته ليس الا واحدا ولان الامكان صفة للممكن وصفة الشيء مفتقرة اليه والمفتقر اولى بالامكان ولا جايز ان يكون ممكنا لذاته والا لكان امكانه زايدا عليه ولزم التسلسل فثبت ان الامكان ليس من الموجودات فنقول وما كان معدوما يمتنع ان يكون علة لشيء موجود لان المعدوم نفي محض والنفي المحض يمتنع كونه علة للموجود فثبت بهذا البرهان ان الامكان يمتنع ان يكون علة لشيء من الموجودات الحجة الثانية ان نقول الامكان اما ان يكون معدوما واما ان يكون موجودا فان كان معدوما امتنع كونه علة للموجود وان كان موجودا فهو من الممكنات فله علة وليست تلك العلة الا الاولى فالعلة الاولى علة الامكان والوجود فهو علة لمعلولين وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الحجة الثالثة الامكان مفهوم واحد في نوعه مختلف بالاشخاص وحكم الشيء حكم مثله فلو كان امكانه علة لمادة الفلك الاقصى لوجب ان يكون امكان كل ممكن علة لمثل هذا المعلول وهو محال الحجة الرابعة لو كان امكان المعلول الاول علة لوجود المادة لكان امكان تلك المادة علة لوجود مادة لما بينا ان حكم الشيء حكم مثله ولو كان امكان المادة علة لوجود مادة وامكان المادة من لوازم تلك المادة فماهية تلك الماهية مستلزمة لذلك الامكان وهو مستلزم لذلك الوجوب ومستلزم المستلزم مستلزم فيلزم ان تكون تلك الماهية مستلزمة لوجود نفسها وما كان كذلك كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال الحجة الخامسة ان من مذهبهم ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا واذا كان كذلك فبان لا يكون نفس الفلك علة للنفس العقل اولى لكن الامكان ليس الا القبول وهو ان تكون الماهية قابلة للوجود والعدم فوجب ان لا يكون امكان العقل الاول علة لمادة الفلك الحجة السادسة وهو ان جسم الفلك قابل للقسمة الوهمية وسيأتي في مسئلة اثبات الجوهر الفرد ان ما يكون قابلا للقسمة الوهمية فانه لا بد وان يكون مؤلفا من الاجزاء وذكر

بيّنّا ان جسم الفلك مؤلف من الاجزاء الكثيرة والامكان القائم بالعقل الاول شيء واحد فلو جعلناه علة لمادة الفلك وتلك المادة عبارة عن مجموع تلك الاجزاء فحينئذ يكون كون الشيء الواحد علة لمجموع تلك الاجزاء فيعود الى انه صدر عن الواحد اكثر من واحد **الحجة السابعة** انكم جعلتم وجود العقل الاول علة لصورة الفلك الاقصى وذلك باطل لان الوجودات من حيث انها وجودات اشخاص داخلة تحت نوع واحد وحكم الشيء حكم مثله فيلزم ان يكون وجود كل شيء علة لصورة الفلك الاعلى او لمثل تلك الصورة وهو محال **الحجة الثامنة** مذهبهم ان ما كان غنيا في فعله عن الغير كان غنيا في ذاته عن ذلك الغير فنقول كون ذلك الوجود علة لصورة الفلك الاقصى اما ان يكون بمشاركة من تلك الماهية او لا يكون فان كان الاول فقد صار القابل جزءا من الفاعل وهو عندكم محال وان كان الثاني فحينئذ ذلك الوجود غني في ذلك التاثير عن تلك الماهية فوجب كونه غنيا في نفسه عن تلك الماهية فذلك الوجود امر قائم بنفسه غني عن تلك الماهية وقد فرضناه صفة لتلك الماهية هذا خلف **الحجة التاسعة** انهم جعلوا وجوب ذلك الوجود بالغير علة للعقل الثاني فنقول المعلول الاول له امكان وله وجود وله كونه واجبا بالغير فهذا المفهوم الثالث ان لم يكن موجودا امتنع جعله علة للعقل الاول وان كان موجودا ثالثا فهو ممكن وله علة ولا علة له الا المبدا الاول فقد صدر عن المبدا الاول موجودات ثلاثة الامكان والوجود وكونه واجبا بالغير **الحجة العاشرة** الوجوب بالغير لو كان موجودا مغايرا للاثر والمؤثر فهو ايضا ممكن لذاته واجب بغيره فوجوبه بغيره ايضا موجود آخر ويلزم التسلسل واذا لم يكن الوجوب بالغير موجودا مغايرا امتنع جعله علة **الحجة الحادية عشر** ان الفلك ليس عبارة عن المادة والصورة الجسمية فقط بل هو عبارة عن المادة وعن الصورة الجسمية وعن الصورة النوعية الفلكية وعن المقدار المعين وعن الشكل المعين وعن الوضع المعين وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشرة نوع واحد وانواع كثيرة فاذا وزعنا هذه الاشياء على الجهات الثلاث الحاصلة في العقل الاول وهي الامكان والوجود والوجوب بالغير لزم ان يصدر عن الشيء الواحد اكثر من الواحد فان جوزتم ذلك فلم لا يجوز مثله في المبدا الاول وان لم يجوزوا ذلك فكيف جوزوه هاهنا **الحجة الثانية عشر** ان العقل الاول جوهر مجرد عن المادة وكل ما كان كذلك فانه يعقل ذاته ويعقل جميع معلولاته لما ثبت ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهذه العلوم صور كثيرة لان عند الفلاسفة لما كان العقل عبارة عن صورة مساوية للمعقول في العاقل فاذا كانت المعقولات مختلفة بالماهية كانت تعقلاتها صورا مساوية لها فتكون هذه التعقلات صورا مختلفة فلا بد لها من علة فان اسندناها الى ماهية العقل الاول فتلك الماهية اقتضت الامكان فلو اقتضت هذه التعقلات فقد صدر عن تلك الماهيات معلولات فلو اسندناها الى المبدا الاول فقد صدر عنه وجود العقل الاول فلو صدر عنه مع ذلك تعقله لذاته لكان قد صدر عنه معلولان فثبت انه على كل التقديرات فالاشكال لازم على القوم وان العذر الذي ذكروه وعولوا عليه باطل واما السؤال الثاني وهو قوله الصادر عنه الوجود وهو شيء واحد والتعدد والتكثر انما حصل بسبب تعدد القوابل والجواب عندنا لا نسلم ان الصادر عن العلة الاولى ليس الا الوجود قوله لو كانت العلة علة للماهية لكان عند فرض عدم تلك العلة وجب ان تنقلب الماهية قلنا وهذا لازم عليكم في الوجود لانه لو كانت العلة علة للوجود لكان عند عدم تلك العلة لزم ان ينقلب الوجود وكل ما يذكرونه في العذر عن الوجود فهو ايضا عذر عن الماهية سلمنا ان العلة الفاعلية ليست علة الا للوجود الا ان وجود هذا الممكن غير وجود ذلك الممكن والا لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة فثبت ان وجود كل موجود مغاير لوجود الموجود الآخر فلو حكمنا باسناد الوجودات باسرها الى المبدا الاول لزم ان يصدر عن العلة الاولى معلولات كثيرة وهو محال السؤال الثالث وهو قوله لم لا يجوز ان يصدر عن العلة الواحدة جميع الممكنات قلنا انتم وافقتمونا على ان هذا القسم باطل ونحن انما ذكرنا ذلك الدليل لاجل انه هو الدليل الذي عولتم عليه في اثبات هذا المطلوب فليس لكم ان تنازعونا فيه **الحجة الرابعة** لو كان الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع هذه الحوادث وعدمها ارتفاع ذات الله وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة ان هذه الحوادث مفتقرة الى سبب لا محالة فارتفاعها يكون لارتفاع سببها وارتفاع ذلك السبب يكون لا محالة لارتفاع اسباب تلك الاسباب ولا بد ان تلزم هذه الاعتبارات

عند التصاعد حتى تنتهي الى العلة الاولى فاذا كان الاثر من لوازم المؤثر ومن المعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لزم من ارتفاع هذه الحوادث ارتفاع اسبابها وارتفاع اسباب اسبابها وهكذا حتى ينتهي الى العلة الاولى فيلزم الجزم بان ارتفاع هذه الحوادث تكشف عن ارتفاع ذات العلة الاولى ومعلوم ان ذلك محال فوجب القول بان تاثير العلة الاولى في هذه الآثار ليس على سبيل الوجوب واللزوم بل على سبيل الصحة والاختيار وذلك يدل على ان اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات فان قالوا نحن لا نقول عدم المعلول يوجب عدم العلة بل نقول انه يكشف عنه يعني انا نقول لولا ان العلة عدمت اولا حتى لزم من عدمها عدم هذا المعلول والا لم يعدم هذا الموثر قلنا الحق ما ذكرتم الا انه لا يقدح في غرضنا فانا نقول اذا كان عدم المعلول يدل على ان العلة قد ارتفعت اولا وعدمت اولا حتى لزم من عدمها عدم هذه المعلولات فعدم هذه المعلولات يدل على ان تلك العلة الاولى قد ارتفعت اولا وحينئذ يلزم المحال المذكور اما اذا قلنا انه تعالى يؤثر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار فحينئذ لا يكون وجود هذه الآثار من لوازم ذاته فلم يلزم من عدم هذه الآثار وارتفاعها عدم تلك الذات المخصوصة **الحجة الخامسة** لو كان المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فحينئذ يلزم من قدم ذلك المؤثر قدم الاثر فيلزم ان يكون القديم مفتقرا الى المؤثر وذلك محال لان القديم لا حال له الا حال البقاء في اي وقت فرضناه مفتقرا الى المؤثر لزم افتقار الباقي الى المؤثر وذلك محال لانه يلزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وهو محال **الحجة السادسة** لو كان المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات لزم قدم العالم وذلك محال لان القول بوجود القدماء الكثيرة محال لان القدم عبارة عن سلب المسبوقية بالعدم ليست صفة وجودية والا كانت تلك الصفة ايضا مسبوقة بعدم آخر ويفضي الى التسلسل ولما ثبت ان القدم عبارة عن سلب المسبوقية بالعدم وثبت ان المسبوقية بالعدم صفة سلبية ثبت ان القدم سلب السلب فوجب كونه صفة ثبوتية اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا وجود قدماء كانت متشاركة في هذا المفهوم فبعد ذلك اما ان تكون متخالفة في شيء من المقومات او لا تكون فان لم تختلف في شيء من المقومات فحينئذ تكون القدماء متماثلة في تمام الماهية والمتساويات في تمام الماهية متساوية في لوازم الماهية فيلزم كون كلها علة للبواقي وكون كلها معلولة للبواقي وذلك محال واما ان كانت متخالفة في سائر المقومات فنقول انها متساوية في القدم ومختلفة في ذلك الاعتبار الآخر وما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فيلزم كون كل واحد منها مركبا من قيدين ثم نقول كل واحد من ذينك القيدين لا بد وان يكونا متشاركين في القدم لان ما ليس بقديم يمتنع كونه جزءا من ماهية القديم واذا كان الجزآن متشاركين في القدم فلا بد وان يكونا مختلفين باعتبار آخر فحينئذ يكون كل واحد من ذينك الجزئين مركبا من جزئين آخرين والكلام في كل واحد منهما كما في الاولين فيلزم كون كل واحد من اولئك القدماء مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك محال لوجوه اقربها ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان الواحد فيها موجود لكن ذلك الواحد يشارك غيره في القدم ويخالفه في خصوصيته وذلك الواحد مركب من جزئين وذلك الواحد ليس بواحد فان تلك الكثرة يحصل فيها واحد واذا لم يحصل الواحد لم يحصل الكثرة فثبت ان هذا يقتضي التناقض وانما لزم من ذلك فرض وجود القدماء فكان القول به محالا فلما كان الاله قديما امتنع كون العالم قديما فهذه الدلائل السبعة الدالة على ان القول بان مؤثر العالم موجبا بالذات لا فاعل بالاختيار قول باطل قالت الفلاسفة اما الحجة الاولى فضعيفة لانا على تقدير ان نسلم ان العالم محدث وان القول بحوادث لا اول لها باطل الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال ان العلة الاولى علة موجبة لذاتها وجود شيء هو فاعل مختار ثم ذلك الفاعل المختار احدث هذا العالم باختياره فان بهذا التقدير تكون العلة الاولى موجبة بالذات ويكون فاعل هذا العالم فاعلا مختارا فثبت ان هذا الدليل لا يفيد ان واجب الوجود لذاته فاعل مختار ثم نقول لم لا يجوز ان تكون العلة الاولى موجبة بالذات ثم يصدر عنها المعلول في بعض الاوقات دون البعض فنقول هذا لازم ايضا في القادر فان عندكم العالم صدر عن الفاعل المختار في بعض الاوقات دون البعض من غير مخصص البتة فاذا عقلتم ذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الاولى السؤال الثالث ان صحة وجود

العالم اما ان تكون لها اول واما ان لا يكون لها اول والاول باطل والالزم ان يقال ان قبل ذلك
الاول ما كانت الصحة الذاتية حاصلة فيلزم ان يقال العالم كان ممتنعا لعينه ثم انقلب ممكنا لعينه
وذلك محال ولما بطل اثبات اول لتلك الصحة ثبت انه لا اول لها فيلزم ان يقال العالم صحيح الوجود
في الازل واذا كان الامر كذلك فمع هذا القول يمتنع ان يقال ان كون العالم ازليا محال وهذا يوجب
سقوط هذه الحجة بالكلية واما الحجة الثانية فالكلام عليها ان غير ما التزمتموه في الموجب نحو تعينه
لازم في القادر فانا بينا ان القادر لا يمكن ان يرجح احد المثلين على الاخر الا لمرجح واذا بينتم ان نسبة
حدوث العالم الى جميع الاوقات على السوية ونسبة حصول العالم الى جميع الاحياز على السوية فكما
يمتنع وقوع بعض الجايزات دون بعض الموجب فكذلك يمتنع وقوعه بالقادر فثبت ان هذا الاشكال
مشترك واما الحجة الثالثة فالجواب عنها ان الاقرب انه لا يمتنع كون الشيء الواحد علة لاشياء كثيرة
والدلايل التي تذكرها الفلاسفة في تقرير هذا الاصل ضعيفة جدا فهذا هو الوجه المحقق المعتمد واما
الفلاسفة فانهم سلموا هذا الاصل فلاجرم ذكروا طريقة في كيفية ترتب الوجود وقد سلف ابطاله
واما الحجة الرابعة فالجواب عنها انا قد بينا ان القادر لا يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر الا
للداعية بحد وبينا ان القدرة مع الداعي يكون مجموعهما موجبا تاما لوجود الفعل واذا كان كذلك
فحينئذ كل ما اوردتموه على القايلين بالموجب فهو لازم على القايلين بالمختار واما الحجة الخامسة
وهي انه يلزم افتقار الشيء حال بقايه الى المؤثر فاعلم ان المباحث المتعلقة بهذا الباب مذكورة في مقالة
مفردة في ابواب الحدوث والعدم واما الحجة السادسة وهي قولهم ان القول باثبات القدرة محال
فنقول ان ارباب الاديان اتفقوا على انه تعالى عالم قادر في الازل وكونه عالما قادرا ليس في
ذاته المخصوصة على ما سياتي تفصيل ذلك واذا كان الامر كذلك كان القول باثبات القدرة لازما عليهم

الباب الثالث في كونه تعالى عالما وفيه فصول الفصل الاول

في تحقيق الكلام في حقيقة العلم والادراك اعلم انا قد استقصينا الكلام في هذا الباب في اول علم المنطق
من هذا الكتاب ولا باس بان نعيد بعض تلك الوجوه مع فوايد اخرى لزيادة البيان فنقول لا شك انا
نعلم بالضرورة انا نعلم شيئا من الاشياء ونعلم ايضا بالضرورة ان العلم اما تصور واما تصديق فهذا القدر
معلوم لا نزاع فيه بين العقلاء ثم اختلفوا بعد ذلك وطريق ضبط الاقوال في هذا الباب ان نقول العلم اما
ان يكون مفهوما ايجابيا او سلبيا فان كان مفهوما ايجابيا فاما ان يكون مجرد نسبة واضافة واما ان يكون
صفة حقيقية واما ان يكون مجموع صفة حقيقية مع نسبة مخصوصة فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها
اما القسم الاول وهو ان يكون العلم والادراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة فهذا قول
ذهب اليه جمع عظيم من الحكماء والمتكلمين وهو المختار عندنا وهو الحق وذلك لانا اذا علمنا شيئا فانا نجد بين
عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة ولهذا السبب فانه ما لم يحصل في مقابلة
الشيء الذي هو العالم شيء اخر هو المعلوم امتنع حصول الامر المسمى بالعلم وبالجملة فحصول هذه النسبة
عند حصول الامر المسمى بالعلم وبالادراك وبالشعور كلام معلوم بالبديهة واما القسم الثاني وهو ان يقال
العلم صفة حقيقية فهذا قول جمهور الفلاسفة فانهم يقولون العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في
العالم وقد ذكرنا هذه المسالة في اول المنطق من هذا الكتاب وبالغنا في ابطاله واوردنا في تزييفه
دلايل كثيرة واما القسم الثالث وهو ان يقال العلم صفة حقيقية مع اضافة مخصوصة فهذا قول اكثر المتكلمين
فانهم قالوا العلم صفة مخصوصة قايمة بذات العالم ولتلك الصفة تعلق بالمعلوم وعنوا بهذا التعلق
ما سميناه بالنسبة والاضافة وهولاء المتكلمون انكروا كون تلك الصفة الحقيقية صورة مساوية لماهية
المعلوم بل قالوا انه ماهية مخصوصة وهي من حيث انها مخالفة لماهية المعلوم الا ان بينها وبين المعلوم
نسبة معينة مخصوصة وتلك النسبة مسماة بالتعلق واما القسم الرابع وهو ان يقال العلم حقيقة
مخصوصة من باب السلوب والقايلون بهذا القول فريقان الاول طايفة من قدماء المتكلمين قالوا الاعني
للعلم الا عدم الجهل الا انه بقي ها هنا هذا المذهب خبط غير ملخص وذلك لان الجهل قد يراد به عدم
العلم فاذا جعلنا العلم عبارة عن عدم الجهل فحينئذ يكون العلم عبارة عن عدم العلم فيكون امرا ثابتا وقد
يراد به الاعتقاد الذي يخالف المعتقد وعدم هذا المعنى حاصل في الجمادات مع انها ليست عالمة

والفريق الثاني ما وقع في السنة الفلاسفة ان معنى كون الشيء عقلا هو كونه مجردا عن المادة واعلم
ان هذا الكلام غير ملخص المعنى وذلك لان معنى كون الشيء مجردا عن المادة هو انه موجود
قايم بنفسه غير حال في شيء من المحال والفرق بين قولنا انه غير حال في شيء من المحال وبين
قولنا انه عالم بالاشياء معلوم بالضرورة فانه قد يمكننا ان نعتقد في كثير من الاشياء
كونها ذوات قايمة بانفسها غير حالة في شيء من المحال مع انه لا يخطر ببال احد من العقلاء انه
يلزم من كونها كذلك كونها عالمة بالاشياء فثبت ان هذا الكلام بعيد عن العقل ومما يقوي هذا
الاشكال ان المادة ليست لها مادة اخرى فالمادة ذات قايمة بنفسها مجردة عن المادة مع انها
لا تعلم شيئا فعلمنا ان هذا الكلام خال عن الفايدة والذي يمكننا تحصيله من هذا الكلام ان
يقال مذهبهم ان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم فاذا كان الشيء قايما بغيره وحالا
في محل فانه لا يكون حقيقة صالحة في نفسها بل تكون حاصلة بغيرها فلاجرم لا يكون مثل هذا الشيء
مدركا لنفسه ولا عالما بنفسه واما اذا كان الشيء عبارة عن محل يحل فيه وكانت حقيقة حقيقة
قايمة بالنفس كان ماهيتها لا تكون حاصلة لغيرها بل تكون حاصلة لنفسها فلما حصلت نفسها
لنفسها وثبت انه لا معنى للادراك الا حصول ماهية المعلوم للعالم فلما لزم في الشيء المجرد عن المادة
ان تكون نفسها حاصلة لنفسها ثبت انه متى كان الامر كذلك لزم كونه مدركا لنفسه وعالما بنفسه
فبهذا التاويل قالوا ان التجرد عن المادة يوجب التعقل والادراك فهذا هو المعنى الذي يمكنني استنباطه
من هذا الكلام والله اعلم بمرادهم فهذه جملة الاقسام التي يمكن ذكرها في تفسير حقيقة العلم والادراك
والشعور وقد سبق في اول هذا الكتاب الاستقصاء في كل واحد من هذه الاقوال فلا فايدة في
الاعادة الفصل الثاني في حكاية دلايل المتكلمين في كونه تعالى عالما
اعلم ان القايلين بان العالم محدث وان اله العالم قادر مختار احتجوا بدليل الاحكام والاتقان
على كونه تعالى عالما بالمعلومات وتقريره انهم قالوا افعال الله تعالى محكمة متقنة وكل من كان فعله
محكما متقنا وجب كونه عالما فيلزم كونه تعالى عالما بالاشياء فيفتقر ها هنا الى تقرير مقدمتين احداهما
قولنا افعال الله محكمة متقنة والمراد من كونها محكمة متقنة كونها موافقة لوجوه المصلحة والمنفعة وهذا
انما يظهر ببيان حكمة الله تعالى في تخليق السموات والكواكب وفي تخليق العناصر الاربعة وفي تخليق الاثار
العلوية والمعادن والنبات والحيوان والانسان واعجبها تشريح بدن الانسان ولما كان هذا الكتاب
الشريف مملوا من هذا النوع من العلوم فلاجرم لم يكن في ايراد هذا النوع مزيد فايدة واما المقدمة
الثانية وهي قولنا وكل من كان فعله محكما متقنا فانه يجب ان يكون عالما وتقريره بالامثلة الكثيرة فان
الجاهل بنسج الديباج لا يمكنه ان ياتي بذلك الفعل على وجه الاتقان والجاهل بالخط لا يمكنه ان ياتي بالخط
على وجه الاتقان ولا سبب لذلك الا عدم العلم فثبت ان عدم العلم بالشيء ينافي الاتيان به على وجه الاحكام
والاتقان ومن المتكلمين من يدعي العلم الضروري بان فاعل الفعل المتقن يجب كونه عالما بذلك الفعل
ويذكر تلك الامثلة لاجل التنبيه على ان العلم بهذه المقدمة علم ضروري فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل
ولقايل ان يورد السوال عليه من وجهين الاول هو ان دلايل المتكلمين في اثبات القادرية والعالمية
بتقدير صحتها لا يدل على المقصود لانه لا يمتنع في بديهة العقل ان يقال ان واجب الوجود لذاته علة لموجود
وذلك الموجود عالم لذاته قادر لذاته وخالق العالم فانه لما ثبت ان العالم محدث وجب افتقاره الى محدث
وفاعل ولزم ان يكون ذلك الفاعل قادرا عالما اما لا يبعد ان يكون ذلك العالم القادر معلولا لذات
واجب الوجود لذاته اما من غير واسطة او بواسطة واحدة او بوسايط كثيرة واذا كان ما ذكرناه محتملا
سقط الاستدلال بهذه الوجوه المذكورة على كون واجب الوجود لذاته عالما قادرا فهذا سوال مبين وما
رايت احدا من المتكلمين دار حوله والعقلاء عند هذه المطالب العالية من العجايب واعلم ان الذي
يمكننا ذكره في دفع هذا السوال من جهات الاول انا قد ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب ان المطالب
الالهية عالية والعقل البشري ضعيف فيجب ان يكتفي فيها بالاخلق والاولى وعند هذا نقول لما ثبت حدوث
العالم وثبت افتقاره الى فاعل ومحدث وجب الاعتراف بهذا الفاعل والمحدث فاما اثبات الوسايط
يدل على وجودها دليل فوجب الاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك المشتبه فهذا احد الطريقين والطريق

الثاني ان المراد لما علمنا انه تعالى قادر على الايجاد والتكوين فحينئذ نفهم الدلالة على انه تعالى قادر
على الايجاد والتكوين يستحيل في الوجود ان يكون اكثر من مؤثر واحد وعند هذا يسقط القول
باثبات الوسايط فهذا ما يمكن ذكره في هذا المقام السوال الثاني ان تقول ما المراد بالاحكام
والاتقان فان اريد به وقوع هذه الاشيا على وفق المصلحة والمنفعة فهذا معقول وان عنيتم به
معنى آخر فلا بد من بيانه ثم نقول اما ان يريد وا به كونه واقعا على وفق المصلحة واما ان
يريد وا به كونه واقعا على وفق المصلحة من كل الوجوه فان اردتم الاول فهذا القدر لا يدل على كون
الفاعل عالما فان الفعل الذي ياتي به الجاهل قد يكون مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه وان
عنيتم به كونه مطابقا للمصلحة من كل الوجوه فلم قلتم ان الامر كذلك فانا لا نعرف ان الشمس لو كانت
اكثر مما هي الآن او اصغر كانت المنافع اكمل او اقل ولا نعرف احوال الافلاك في هذا الباب ولا
نعرف ايضا ان ابدان الناس لو كانت واقعة على غير هذا الشكل والوجه كيف كانت تكون احوالها
وبالجملة من الذي يمكنكم اقامة الدلالة على انه يمتنع وجود وضع اكمل مما هو الآن مع ان الاوضاع
المغايرة لهذا الوضع غير متناهية ومن الذي احاط عقله بكل تلك الاقسام ووقف عقله على ما في
كل واحد منها من المنافع والمضار السوال الثالث نزلنا عن البحث عن تفسير الاحكام والاتقان
فلم قلتم ان كل من كان فعله متقنا يجب ان يكون عالما والذي يدل على ان الامر ليس كذلك وجوه
الاول لا نزاع انه قد يصدر عن الجاهل بالصنعة الفعل المحكم المتقن على سبيل الاتفاق مرة
واحدة والعاجز عن نظم الشعر قد ينطق على سبيل الاتفاق بمصراع واحد والجاهل بالخط يكتب
حرفا واحدا على سبيل الاحكام والاتقان بالاتفاق والندرة واذا ثبت ان العمل القليل قد يوجد
من الجهل وجب ان يكون حكم امثاله واشباهه كذلك وهذا يدل على ان صدور الفعل المحكم المتقن
من الجاهل جائز الثاني انا نشاهد ان النحل يبني البيوت المسدسة من غير مسطرة ولا بركار
على احسن الوجوه بل العقلا الحصفا الكاملون لو ارادوا بنا البيوت المسدسة من الشمع مثل
ما يبنيه النحل لعجزوا عنه والعنكبوت ايضا اذا ارادت اصلاح بيتها فانها تاتي بالاعمال العجيبة
في ذلك البنا والنملة اذا خبات في جحرها حبات الحنطة فانها تفلق كل حبة الى نصفين لاجل انه
اذا اصابها الرطوبة فانها لا تنبت وعجايب افعال الحيوان مذكورة في الكتب فهذه افعال
محكمة متقنة فان دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل وجب القول بانها اكثر علما من الانسان
في هذه الانواع من الافعال من وجوه الاحكام والاتقان اكثر مما في فعل الانسان وذلك
بعيد جدا الوجه الثالث هو انا نرى الانسان اذا اراد ان يتعلم صناعة الكتابة او ضرب
الطنبور او صنعة اخرى فانه في اول الامر يحتاج الى ان يستحضر في ذهنه صورة حرف واحد وصورة
نقرة نقرة ومتى كان الانسان تاجيا في هذه الدرجة فانه يكون مقصرا في تلك الصنعة ثم اذا
واظب على تلك الحرفة مدة مديدة وتمرن فيها حصلت له حالة عجيبة تسمى بالملكة في اصطلاح الحكمة
فانه يصير بحيث يكتب على احسن الوجوه من غير ان يحتاج الى استحضار حرف حرف في الحال بل ربما
كان مشغول القلب بمهم آخر وانه يكتب على احسن الوجوه فههنا الفعل المحكم المتقن لو واقع
على اكمل الوجوه حاصل مع ان العلم بتلك التفاصيل والاحوال غير حاصل فثبت بهذا ان صدور
الفعل المحكم المتقن لا يتوقف على كون فاعله عالما بل قد ذكرنا ان استحضار العلم بكل واحد من
تلك الحروف والاشكال ربما منع ذلك الفاعل من الاتيان بذلك العمل على وجه الكمال والتمام
والوجه الرابع هو ان الفلاسفة القايلين بالموجب اضافوا تكون ابدان الحيوان الى تاثير
الطبيعة واقتضا القوة المصورة مع ان الطبيعة ليس لها شعور وادراك البتة فاذا قيل لهم كيف
يعقل اسناد هذه الافعال العجيبة والآثار المحكمة المتقنة الى قوة ليس لها شعور ولا ادراك
اجابوا بان قالوا هذا غير مستبعد في العقول لان الفاعل اذا صار ماهرا في صنعته كاملا في حرفته
واراد العقلا مدحه بانه صار كاملا في تلك الحرفة قالوا هذه الحرفة صارت كالامر الطبيعي له فهذا يدل
على ادراك العقلا بان افعال الطبيعة اكمل وافضل من افعال الصناعة الوجه الخامس هو ان
الاحياز متساوية والاوقات متساوية ثم ان المتكلمين قالوا انه اختص حدوث العالم بوقت معين

دون ساير الاوقات واختص حصول ذات العالم بحيز معين دون ساير الاحياز فلما قيل لهم ولم
اختص حدوث العالم بذلك الوقت دون ساير الاوقات ولم حصل العالم في ذلك الحيز دون ساير
الاحياز مع ان الاوقات باسرها متماثلة ومع ان الاحياز باسرها متماثلة اجابوا عنه بوجهين
الاول انه لو حصل حدوث العالم في وقت آخر غير هذا الوقت لكان السوال المذكور باقيا ولو حصل
العالم في حيز آخر سوى هذا الحيز لكان السوال المذكور باقيا وكل سوال يبقى على كل التقديرات فانه ساقط
والثاني انهم قالوا القادر المختار يمكنه ترجيح احد المثلين على الآخر من غير مرجح اذا عرفت هذا
فنقول اجسام العالم يمكن تركيبها وتاليفها على وجوه كثيرة مختلفة غير متناهية واحد تلك الوجوه
هو هذا الوجه الواقع والفاعل القادر كان قادرا على هذا الوجه وعلى ساير الوجوه الا ان القادر يمكنه
ترجيح احد المثلين على الآخر لا لمرجح اصلا فصدر عن القادر هذا الوجه المعين دون ساير الوجوه
لمجرد كونه قادرا فان مذهبكم ان القادر لما كان قادرا على هذا الوجه وعلى ساير الوجوه لم يجز ان
يقال وقع هذا الوجه على هذا الوجه دون ساير الوجوه لان هذا السوال عايد على كل التقديرات
فكان ساقطا اذا ثبت هذا ظهر حينئذ ان مجرد كون الفاعل قادرا كان في وقوع هذه الاشيا
على هذه الاحوال المخصوصة وحاصل الكلام ان كل شخص من اشخاص الناس مخصوص بمقدار
معين مع انه كان يمكن وجوده اعظم مما وقع عليه الآن واصغر مما وقع عليه الآن ولذلك اختص بكون
معين وخلقة معينة وطبيعة معينة مع ان ساير الصور والاحوال كانت جايزة عليه فاذا قيل لم
وقع هذا الوجه المعين دون ساير الوجوه الجايزة لم يكن لنا جواب عنه الا ان نقول القادر لمجرد
كونه قادرا يمكنه ترجيح احد المثلين على الآخر لا لمرجح فاذا جوزنا هذا فلم لا يجوز ايضا ان يقال
ان القادر المختار يمكنه ايقاع هذه الاجسام على هذه الصفات المطابقة للمصلحة لمجرد كونه قادرا
من غير ان يعتبر في ذلك الفاعل القادر كونه عالما السوال الرابع هب انا سلمنا ان فاعل
الافعال المحكمة المتقنة يجب ان يكون له بها شعور وادراك فلم لا يكفي في صدور الافعال المحكمة عنه
كونه ظانا ولا يشترط فيه كونه عالما والدليل على ان الاحتمال المذكور لازم هو ذلك لان اصحاب
الحرف والصناعات انما ياتون بتلك الافعال بنا على الظنون والحسبانات والا فالآتي بصنعة الكتابة
كيف يمكنه تحصيل العلم اليقيني باحوال راس القلم وباحوال السطح الكاغد وباحوال كيفية المداد
وكيفيته وباحوال حركات الاصابع بحسب ما لها من الكمية والكيفية وكل هذه الاحوال مجهولة عند
الكاتب الا انه يظن ظنا غالبا ان هذه الآلات والادوات موافقة لتحصيل الصنعة المطلوبة
فيستعمل تلك الآلات في تلك الصنايع بنا على الظنون والحسبانات فيحصل تلك الصنايع فثبت
ان كل ما نشاهده في العالم من الصنايع المحكمة المتقنة فانه انما يحصل بنا على الظنون والحسبانات
ولا حاجة في تحصيل شي منها الى العلم الجازم الموصوف بالقطع واليقين اذا ثبت هذا فقد ظهر ان
الاستدلال بالفعل المتقن المحكم على كون فاعله عالما في غاية الصعوبة فان قالوا ان صاحب الظن قد
يخطي وقد يغلط وقد يعجز عن تحصيل مطلوبه فنقول لا نزاع ان الامر كما ذكرتم الا انا نرى
الكثرة من النقايص والآفات والتشويهات الكثيرة في الخلقة حاصلة في تركيب هذا العالم فلعل
هذه الاحوال انما حصلت لان فاعلها انما يكتبها بنا على الظن والتخمين فتارة يقع على الوجه الصواب
الموافق للحكمة والمصلحة وتارة يقع على الوجه المضطرب الفاسد واذا كان هذا الاحتمال قايما فعليكم
ان تدلوا على انه غير محتمل وعلى انه باطل حتى يتم دليلكم في الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على كون
الفاعل عالما السوال الخامس انا كما راينا في هذا العالم افعالا محكمة متقنة متسقة منتظمة
وانها تؤثر كون مدبر هذا العالم عالما حكيما فقد نرى هذا العالم ايضا مملوا من الآفات والمخافات
والتشويهات في الخلقة والاحوال المنفرة مثل العمى والزمانة والفقر الشديد ونرى اخس الخلق
مثل اراذل الصبيان والنسوان يحصل لهم الاستيلا على اهل الدنيا والاستعلا على الخلق وهذه
الاحوال غير لايقة بالرحيم العليم الحكيم وتقريره انه تعالى اما ان يقال خلق هذا العالم لرعاية حكمة
ومصلحة او خلقه لمحض القدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة فان كان الجوهر الثاني فحينئذ هذه
الوجوه الحاصلة من المصالح ما قصد الفاعل خلق العالم لاجلها بل اتفق انه حصل هذا القسم

بالايجاد والتكوين دون سائر الوجوه من غير ان كان كونها مصلحة علة لرجحان هذا القسم على سائر
الاقسام واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال مجرد القدرة كان في اخراج هذه الاشياء من
العدم الى الوجود واما اذا قلنا انه تعالى خلق هذا العالم لاجل الرحمة والحكمة وافاضة المنفعة
فنقول لو كان الامر كذلك لما خلق فيها انواع الآفات والمخافات وحيث حصلت هذه الاشيا
علمنا انها انما حصلت اما لعدم العلم واما لعدم القدرة واجيب عن هذا السوال فقيل
الاحكام والاتقان تدل على حكمة الفاعل لان الجاهل يمتنع ان يصدر منه الفعل المحكم المتقن اما الافعال
الفاسدة الخسيسة فانها لا تدل على جهل الفاعل لان العالم يمكنه ان ياتي بالافعال الفاسدة الخسيسة
فعلم انه ليس المقصود من السوال المذكور ما توهم هذا المجيب بل المقصود منه انه كما اقتضى ظاهر العقل
بان الفعل المحكم المتقن لا يصدر الا من العالم فقضى ظاهر العقل بان من كان موصوفا بالقدرة وبالعلم
وبالرحمة فانه لا يسلط على الضعفاء انواع الآلام والاوجاع ولا يسلط القوي الظالم على الضعيف
المظلوم وحيث شاهدنا هذه الاحوال في العالم لزم القدح في احد هذه الصفات الثلاثة
فان جاز لكم ان تثبتوا كمال القدرة والعلم والرحمة مع ان العقل يقضي بان حصول هذه المقادير من
الاحكام والاتقان في اجزاء العالم من غير ان يكون الفاعل عالما بل يكفي فيه كونه قادرا السوال
السادس ان القول بالاحكام والاتقان على مذهب ابي الحسن الاشعري غير معقول وبيانه انه عنده
البنية ليست شرطا لحصول الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر فان مذهبه
ان الجوهر الفرد لا يمتنع اتصافه بالحياة وبالعلم وبالقدرة حتى يكون ذلك الجوهر الفرد افضل خلق الله
في العلم واقواهم في القدرة في سائر الكمالات من السمع والبصر واحتج على صحة مذهبه بان البنية
مؤلفة من الاجزاء فاما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا للحياة وللعلم وللقدرة مشروطا بكون
الاخر كذلك واما ان تختص هذه الحاجة من احد الجانبين دون الثاني واما ان يكون كل واحد منهما غنيا
عن الاخر في هذه القابلية والاول يوجب الدور والثاني يوجب امتياز احد المثلين عن الاخر بحكم
لازم ولما بطل هذان القسمان ثبت الثالث واذا ثبت هذا ثبت انه يصح في كل واحد من هذه
الاجزاء التي لا تتجزا ان يكون موصوفا بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر فاذا قيل لهم انا نرى
انه متى اختلت هذه البنية واختلت هذه الاعضاء فانه يبطل الحياة والعلم والقدرة فقال ذلك
بحسب عادة اجراها الله تعالى فاما ان يقال ان حصول الحياة مفتقرة الى حصول هذه البنية وحصول
الابصار والسماع مفتقر الى خلقة العين والاذن وليس الامر كذلك اذا عرفت هذا فنقول
انه على مذهبه ليس لشي من التركيبات والتصورات اثر في حصول شي من المنافع والمصالح وعلى
هذا التقدير فانه لا يمكننا ان نقول انه تعالى خلق العين على هذه الخلقة لاجل ان يكمل بها الابصار
وانما خلق المعدة على هذا الوجه لاجل ان يكمل بها فعل الهضم وعلى هذا التقدير فانه يبطل ما يذكره اصحاب
التشريح من منافع الاعضاء ونحن لا نفهم من لفظ الاحكام والاتقان الا هذه الوجوه فاذا بينا ان شيئا
منها لا يصح على مذهب الاشعري فقد بطل الاحكام والاتقان على مذهبه وكيف يمكنه ان يستدل
بالاحكام والاتقان على فعل الفاعل القادر

الفصل الثالث في تقرير طريقة اخرى سوى طريقة الاحكام والاتقان تدل على كونه تعالى عالما بناء على كونه فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات

اعلم ان ههنا طريقا اقوى من دليل الاحكام والاتقان وتقريره ان نقول قد عرفت ان
العلم اما تصور واما تصديق فنقول اما تصور الحقائق والماهيات فحاصل له تعالى والدليل عليه هو
انه قد ثبت انه قادر مختار والقادر المختار انما يفعل بواسطة القصد الى التكوين والتخليق والقصد
الى التكوين والتخليق مشروط بتصور تلك الحقائق فان من لم يكن متصورا للماهية من الماهيات امتنع منه
القصد الى تكوينها وتخليقها والعلم بذلك ضروري فثبت انه تعالى متصور لهذه الماهيات واما الى التصديقات
فنقول انها ايضا حاصلة له تعالى والدليل عليه هو ان هذه الحقائق منها ما هي متلازمة ومنها
ما هي متغايرة ومنها ما يكون لازما بوسط واللوازم التي تكون بوسط هي اشياء متلاصقة ويكون
لزوم كل واحد منها الملاصقة لاشياء بغير واسطة واستلزام كل واحد منها علاصقة المتصل به القريب
منه انما يكون لذاته فاذا حصل تصور تلك الماهية ثم ان تلك الماهية لذاتها توجب استلزام ذلك

اللازم المتصل به فحينئذ يلزم من حصول ذلك التصور حصول العلم بكون ذلك التصور مستلزما
لذلك اللازم ثم يلزم من العلم بذلك اللازم الثاني العلم بحصول اللازم الثالث وهلم جرا الى اخر
المراتب فلما كان التصورات حاضرة كانت لوازمها معلومة فيكون لزوم بعضها لبعض معلوما
ويكون منافاة بعضها لبعض معلوما والاشياء التي لا تكون متلازمة ولا متعاندة تكون هذه
الاحوال منها ايضا معلومة والحاصل انه لما ثبت حصول التصورات وثبت ان التصورات علل معلولة
اما للملازمات او للمعاندات او لانتفاء اللزوم والعناد وثبت ان تصور ذات العلة يوجب العلم بلوازمها
ثبت ان الكل يصير معلوما فهذا الطريق انضبط وعن الاشكال ابعد وههنا طريق اخر في تقرير هذا
الكلام وهو ان نقول لما ثبت انه فاعل مختار وهو انما يفعل بواسطة القصد الى الايجاد فلا بد وان
يحضر عنده تصور معنى الوجود لانه لو لم يعرف ان الموجود ما هو امتنع منه القصد الى الايجاد واذا عرف
ان الموجود ما هو والموجود من حيث انه موجود يقبل الانقسام الى الواجب والممكن فوجب ان يعرف
هذا الانقسام واذا عرف هذا الانقسام فقد عرف ان الواجب ما هو وان الممكن ما هو وبهذا الطريق
متى عرف كليا فقد عرف انقسامه الى جزئياته لما بينا ان تصور كل ماهية من حيث هي هي موجب لانتقال
الذهن منها الى لوازمها ومن تلك اللوازم الى لوازم تلك اللوازم بالغة ما بلغت فهذا طريق حسن
يمكن تقويته بالمباحث المنطقية المفرعة على ان العلم بالماهية يوجب العلم بلازمها القريب

الفصل الرابع في تقرير الوجوه التي استدل بها الشيخ ابو علي بن سينا في سائر كتبه على كونه تعالى عالما بالمعلومات

اعلم انه ذكر في هذا الباب وجوها ثلاثة فالطريق الاول بين فيه كونه تعالى عالما بذاته ثم بين
فيه ان علمه بذاته يوجب كونه عالما بما سواه والطريق الثاني بين فيه كونه عالما بغيره ثم بين انه متى كان
عالما بما سواه فانه يجب ان يكون عالما بذاته والطريق الثالث يذكر فيه ان الجوهر المجرد اذا اتحد
بالصورة المجردة حصل التعقل فالذي يكون مجرد الذات اولى ان يكون عقلا ومعقولا وعاقلا فهذا مجموع
الوجوه التي عولوا عليها اما الطريق الاول فتقريره ان نقول انه عالم بذاته وكل من كان
عالما بذاته وجب ان يكون عالما بلازمه القريب ويلزم من علمه باللازم الاول علمه باللازم الثاني وعلى
هذا الترتيب حتى يصير جميع اللوازم معلومة فهذا الكلام مبني على اصلين الاول انه تعالى عالم بذاته
والدليل عليه انه تعالى موجود قائم بنفسه مجرد عن الجسمية وكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون عالما
بذاته اما المقدمة الاولى فقد سبق اثباتها واما المقدمة الثانية وهي ان كل من كان قائما بنفسه غنيا
عن المادة فانه لا بد وان يعلم نفسه والدليل على صحتها وجهان الاول انه قد ثبت انه لا معنى
للعلم الا حصول ماهية المعلوم عند العالم فاذا حضرت ماهية مجردة عند ماهية مجردة صارت الماهية
قائمة بنفسها عالمة بتلك الشي اذا ثبت هذا فنقول الشي ان كان قائما بنفسه لم تكن حقيقته
وجوده حاصلة لغيره بل كانت حقيقته حاصلة لنفسه فاذا كان حصول ماهية مجردة لماهية اخرى
مجردة يقتضي كون ذلك الموجود القائم بنفسه عالما فههنا لما حصلت حقيقة ذلك الشي لنفسها وجب
كون ذلك الشي عالما بنفسه وهو المطلوب الوجه الثاني لا شك في ان الواحد منا يعلم نفسه
وقد بينا ان العلم عبارة عن حضور ماهية المعلوم في العالم فاذا علمنا انفسنا فاما ان يكون ذلك
لاجل ان صورة مساوية لنفسنا حضرت عند نفسنا او لاجل نفس نفسنا حضرت عند نفسنا
والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والثانية بالمحلية اولى من
العكس ولما بطل هذا القسم ثبت ان علمنا بنفس ليس الا حضور نفسنا عند نفسنا واذا كان كذلك
وجب في كل شي حضرت نفسه عند نفسه ان يكون عالما بنفسه فواجب الوجود كذلك فوجب ان يكون
عالما بنفسه ولقائل ان يقول الكلام على هذه الحجة من وجوه الاول انه هذا بناء على
ان العلم بالشي عبارة عن حضور ماهيته في ذات العالم وقد دللنا بالبراهين القاطعة على فساد هذا
الاصل الثاني لو سلمنا هذا الاصل لكنكم تدعون ان العلم بالماهية مشروط بحضور هذه الصورة
او تدعون ان العلم بالماهية نفس حضور هذه الصورة فان ادعيتم الاول فهو مسلم الا انه لا
يلزم من حصول شرط الشي حصول ذلك الشي فلم يلزم من حضور شي لشي صيرورة ذلك الشي عالما
به وان ادعيتم الثاني فهذا باطل بالوجوه الكثيرة التي لخصناها في ابطال هذا الكلام الثالث

هب ان حضور الماهية المجردة عند ماهية اخرى مجردة نفس العلم فلم قلتم ان ذات الله عز وجل
حاضرة عند نفسه وبيانه وهو ان حضور شي عند شي نسبة مخصوصة بينهما وحصول النسبة
مشروط بكون احد المنتسبين مغايرا للاخر فعند عدم التغاير يستحيل الحكم عليه بكونه حاضرا عند
نفسه لايقال الكلام عليه من ثلاثة اوجه الاول ان حضور الشي عند الشي اعم من حضوره
عند شي يغايره لكن لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ولا يلزم من ذلك قولنا ان الشي لم يحضر
عند غيره كذب قولنا ان الشي لم يحضر عند الشي الثاني وهو ان كل ذات متشخصة فانها
ماهية تشخصت وتشخص تلك الماهية زايد على تلك الماهية فقد حصل هناك امور ثلاثة احدها
تلك الماهية والثاني تلك التشخيصة والثالث المجموع الحاصل من الماهية والتشخيصة واذا ثبت هذا
حصل التغاير بين المجموع وبين احد اجزايه فلم يبعد ان يقال انه حضرت تلك الماهية عند ذلك
التشخص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة صحة قوله ذاتي كذا وكذا وذاتك كذا وكذا فيضيف
ذاته الى نفسه وذلك يدل على صحة اضافة الشي الى نفسه واذا صح هذا لم يمتنع ان يقال ان هذه
الذات حضرت عند نفسها فهذه الوجوه اقصى ما يمكن في تقرير هذا الكلام واعلم ان الوجه
الاول في غاية الضعف لان قولنا حضور الشي عند الشي اعم من قولنا حضوره عند شي يغايره
وكذلك كون الشي محركا للشي وموثرا في الشي اعم من كونه محركا لشي غيره ومن كونه موثرا في غيره
فان صح ما ذكرتم لزم جواز الشي محركا لنفسه موثرا في نفسه وعلة لنفسه وان لم يكن يلزم صحة هذا
فكذلك لا يلزم صحة ما ذكرتم الوجه الثاني فهو احسن من الوجه الاول لانه قد حصل التغاير
فيه من بعض الوجوه وحصول التغاير بوجه ما يكفي في حسن الاضافة وفي امكانها ثم نذكر هذا
المعقول بالوجه الثالث وهو اطباق الناس على صحة اضافة الذات الى نفسها حيث قالوا ذاتي
وذاتك فهذا تمام الكلام في هذا السوال الوجه الرابع في السوال هب انه يصح في العقل
كون الشي حاضرا عند نفسه وثبت ايضا ان حصول الشي عند شي يقتضي حصول معنى القابلية الا
انا نقول الشي الذي حضر عند شي اخر حقيقة مخصوصة وهذا الذي يقولون انه حضر عند
نفسه حقيقة اخرى ولا يلزم من ثبوت حكم في حقيقة ثبوت مثل ذلك الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة
الاولى فهذا هو الكلام على الوجه الاول واما الوجه الثاني فهو ايضا بنا على ان ادراك الشي عبارة
عن حضور صورة المعلوم عند العالم وقد ابطلناه ثم نقول سلمنا ذلك الا انا نقول هب ان حضور
نفسنا عند نفسنا يوجب كوننا عالمين بنفسنا فلم قلتم ان حضور ذات الله تعالى عنده انه يوجب
كونه عالما بنفسه وذلك لان نفوسنا مخالفة بالماهية لذاته ولا يلزم من حصول حكم في شي حصول
مثل ذلك الحكم فيما يخالفه الاصل الثاني سلمنا انه تعالى عالم بذاته المخصوصة فلم قلتم انه يلزم ان
يكون عالما بساير الاشيا وقد احتجوا عليه بانه تعالى علة لما سواه لذاته فاذا علم ذاته نفسه
وجب ان يعلم كونها علة لما عداه واذا علم ذلك فقد علم ما عداه لان من المحال ان يعلم كونه علة لما
عداه مع انه لا يعلم ما عداه فثبت انه يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله القريب ثم يلزم من
علمه بمعلوله الاول علمه بمعلوله الثاني لان المعلول الثاني معلول ازلي للمعلول الاول وهكذا يلزم من
علمه بالمعلول الثاني علمه بالمعلول الاول على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا واعلم ان هذا
الاستدلال انما يتم على مذهب من يقول انه تعالى موجبا بالذات لوجود هذه الممكنات اما من يقول
بانه تعالى فاعل مختار فان هذه الحجة لا تمشي على قوله ثم نقول اذا قلنا ان الاله علة للبا فاما ان
يكون نفس كونه الها هو نفس كونه علة للبا واما ان يكون كونه الها مغايرا لكونه علة للبا الا انه من لوازمه
والاول باطل لانا نعلم بالضرورة تفرقة بين ان يقال الاله اله وبين ان يقال الاله علة للبا ولولا
التغاير لما حصلت هذه التفرقة وايضا فالاله اشارة الى تلك الذات المخصوصة وكونه علة كذا حالة
نسبية اضافية والحقيقة المخصوصة التي ليست هي في نفسها نسبة واضافة لا بد وان تكون مغايرة للنسبة
والاضافة وايضا فانه يصح العلم بتلك الحقيقة المخصوصة مع الذهول عن كونه علة للبا ويصح ايضا
تعقل المفهوم من علة البا مع الذهول عن تلك الحقيقة المخصوصة وذلك يوجب التغاير اذا عرفت
هذا فنقول ثبت ان كون الاله الها مغاير لكونه علة للبا واذا كانت هذه المغايرة حقة

لم يكن علمه بنفسه وذاته المعينة غير العلم بكونه علة للبا اللهم الا ان يقال ان علمه بذاته يوجب العلم
بلوازمه الا ان هذا نفس المطلوب فاذا جعلناه مقدمة في اثبات هذا المطلوب لزم اثبات الشي
بنفسه وانه باطل وتمام الكشف انا قلنا الدليل على انه يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله
الاول هو انه علة لذلك المعلول القريب فاذا علم ذاته فقد علم كونه علة لذلك المعلول القريب فنقول
موضع المغالطة هو هذا الكلام فانكم ان اردتم ان ذاته هو نفس كونه علة للمعلول القريب فهذا
باطل وان سلمتم التغاير فلم قلتم انه يلزم من علمه بتلك الذات المخصوصة علمه بكونه علة للمعلول القريب
وهل النزاع وقع الا في قولكم ان العلم بالشي يوجب العلم بلوازمه فهذا تمام البحث عن هذه المقدمة
ثم نقول الذي يدل على ان هذه المقدمة منحصرة وجوه الاول انا نعلم ماهيات كثيرة وحقايق
كثيرة وكل حقيقة يشير العقل اليها فان لها بالنسبة الى ساير الحقايق احد الامور الثلاثة اما ان تكون
مستلزمة لها او منافية لها او لا مستلزمة ولا منافية وكونها مستلزمة للامر الفلاني لازم من
لوازم تلك الماهية وكونها منافية لنوع اخر من الماهيات لازم اخر من لوازمها وكونها بحيث
لا تكون مستلزمة لنوع ثالث ولا منافية له نوع ثالث من اللوازم فلو لزم العلم بماهية من الماهيات
العلم بلوازمها ونحن قد علمنا بعض الماهيات وجب ان نعلم كونها مستلزمة للنوع الفلاني وكونها منافية
للنوع الثاني وكونها غير مستلزمة للنوع الثالث ولا منافية له ومتى علمنا ذلك وجب ان نعلم جميع
الماهيات فلا زم من العلم بالماهية العلم بلوازمها لزم من العلم بماهية واحدة العلم بجميع الماهيات
التي لا نهاية لها ولما كان ذلك باطلا فكذلك ما ذكروه يجب ان يكون باطلا الثاني انا نعقل ماهية
الجسم بالبديهة ومن لوازم هذه الماهية حدوثها او قدمها على اختلاف القولين فلو كان العلم بالماهية
يوجب العلم بلوازمها لزم من العلم البديهي بماهية الجسم حصول العلم البديهي بكونه قديما او محدثا
ولما كان ذلك باطلا لزم بطلان ما ذكروه الثالث وهو ان جوهر نفسنا جوهر قايم بنفسه
مجرد عن الجسمية وعلايقها على ما يعتقدون قولكم نفسنا حاضرة لنفسنا فنفسنا عاملة لماهية نفسنا فوجب
ان يلزم من علمها بنفسها المخصوصة علمها بجميع اثارها ولوازمها وكان يجب ان يكون علم النفس بكونها
مجردة عن الجسمية وبكونها واجبة الحدوث وبكونها واجبة البقا علما بديهيا وحيث لم يكن الامر كذلك
علمنا انه لا يلزم من العلم بالماهية العلم بجميع لوازمها الرابع كما ان المعلول من لوازم العلة فكذلك
العلة ايضا من لوازم المعلول فلا زم من العلم بالعلة العلم بالمعلول لوجب ايضا ان يلزم من العلم بالمعلول
العلم بالعلة لكنا نعلم ذواتنا المخصوصة واحوال ذواتنا ولا نزاع ان ذواتنا واحوال ذواتنا معلولة
للعلل العالية فلو لزم من العلم بالشي العلم بلوازمه لزم ان يلزم من علمنا بذواتنا واحوال ذواتنا علمنا
بالعلل العالية على التفصيل التام وحيث لم يلزم ذلك علمنا ان العلم بالشي لا يوجب العلم بلوازمه
واعلم انه يمكن الجواب عن هذا السوال فيقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اما العلم بالمعلول
فانه لا يوجب العلم بالعلة والفرق بين الصورتين ان العلة المعينة توجب بعينها وذاتها ذلك المعلول
المعين فلا جرم صح ان يقال انه يلزم من العلم بتلك العلة المعينة العلم بذلك المعلول المعين اما المعلول
المعين فانه انما يفتقر لامكانه الى العلة والامكان لا يحوجه الى تلك العلة ولا لزم ان يكون ممكن محتاجا
الى تلك العلة المعينة بعينها ومعلوم ان الامر ليس كذلك بل الامكان يحوجه الى علة ما فاما وقوعه
بتلك العلة فانما كان لاجل انه لما وجدت تلك العلة اوجبته لا جرم اسند ذلك المعلول اليه فثبت
ان ذلك المعلول لا يقتضي الاحتياج الى هذه العلة بعينها وانما يقتضي الاحتياج الى مطلق العلة فلا جرم
لم يلزم من العلم بالمعلول المعين العلم بعلته المعينة فهذا فرق واضح معلوم بين الصورتين الطريق
الثاني التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فقال دل الدليل على انه تعالى عالم بغيره واذا كان عالما
بغيره وجب كونه عالما بذاته اما الاصل الاول وهو قولنا انه عالم بغيره فالدليل عليه وهو انه لا يمتنع
ان يعلم ذات الله مع اي معلوم كان وثبت بالدليل ان العلم بالشي لا يحصل الا عند انطباع صورة المعلوم
في العالم فاذا حصل العلم بذات الله تعالى مع العلم بغيره فقد حضرت هاتان الماهيتان في الذهن معا
فحصول المقارنة بين هاتين الماهيتين غير ممتنع فاما ان يكون صحة هذه المقارنة مشروطة بكون
هذه الصورة حاضرة في الذهن واما ان لا يكون والاول باطل لان حضور هذه الصورة في الذهن

مقارنة لهذه للماهية مع الذهن فلو كان صحة هذه المقارنة مشروطا بكون هذه الصورة حاضرة في الذهن وقد دللنا على ان حضورها في الذهن مقارنة بينها وبين الذهن لزم ان يكون صحة هذه المقارنة مشروطة بحصول المقارنة لكن الشرط سابق على المشروط فيلزم ان يكون وقوع الشي سابقا بالرتبة على امكان وقوعه لكن الامكان سابق على الوقوع فيلزم الدور وهو محال فثبت هذا الدليل ان صحة هذه المقارنة غير مشروطة بكون هذه الصورة حاضرة في الذهن واذا كان الامر كذلك فلو احضرت تلك الماهية في الذهن او في الخارج وجب ان يصح عليها هذه المقارنة وكان الصورة المعقولة من ذات الله تعالى كان يجوز ان يقارنها صور ساير المعقولات وجب ان يصح على ذات الله حال كونها موجودة في الاعيان ان يقارنها صور ساير المعقولات لكنا قد بينا انه لا معنى للتعقل والادراك الا هذه المقارنة فهذا دل الدليل على ان هذه المقارنة جايزة على ذات الله تعالى وجب القطع بانه يصح على ذات الله ان يكون عالما بالاشيا اذا ثبت هذا فنقول كل ما صح على ذات الله تعالى وجب حصوله لانه لو صح عليه امر من الامور مع انه لا يجب حصوله فحينئذ يكون التغير جايزا عليه وذلك محال لان كل صفة تعرض فاما ان تكون ذات الله مستقلة باقتضائها واما ان تكون مستقلة بدفعها واما ان لا تكون مستقلة لا بالاقتضاء ولا بالدفع والاول يوجب اما دوام الايجاب او دوام السلب وذلك يمنع من جواز التغير والثالث يوجب المحال لان تلك الذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وسلبها لكن ثبوتها وسلبها لا بد فيهما من سبب منفصل عن الذات فعلى هذا الذات موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة او سلبها وذلك الثبوت وذلك السلب موقوف على الشي من ذات واجب الوجود موقوفة في تحققها على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال واذا كان كذلك فكل ما صح في حق الله تعالى وجب ان يكون حاصلا وقد ثبت انه يصح كونه تعالى عالما بالمعلومات فوجب ان يكون عالما بها فهذا تمام الكلام في بيان انه تعالى يجب كونه عالما بما سواه الاصل الثاني اذا ثبت ان الامر كذلك فنقول يجب ايضا ان يكون عالما بذاته لان كل من علم شيئا فانه يمكنه ان يعلم كونه عالما به والعلم بكونه عالما بكذا حكم على ذاته بكونه عالما بكذا وكل تصديق فانه مسبوق بتصور طرفيه فالعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته ومتى ثبت الامكان فقد ثبت في الوجوب بالدليل المتقدم فثبت انه تعالى عالم بكل ما سواه وانه عالم بذاته المخصوصة هذا تلخيص هذا الكلام على احسن الوجوه وهو المراد من قول الشيخ في كتاب الاشارات في النمط الثالث في النفس الارضية كل من تعقل شيا فانه يمكنه ان يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله الى اخر الفصل ولقايل ان يقول الاعتراض على هذا الكلام من وجوه الاول لا نسلم انه يمكننا ان نعقل ذات الله فضلا من ان يقال يمكننا ان نعقل ذاته مع تعقل ساير الذوات وتقرير هذا الكلام وهو ان مذهب الحكما ان كنه ذات الله غير معقول للبشر وانما المعلوم عند الخلق من الله تعالى الصفات السلبية والصفات الاضافية فاما الذات المخصوصة من حيث هي هي فغير معلومة للخلق واذا ثبت ان تلك الذات المخصوصة غير معلومة البتة كان القول بانه يصح العلم بها حال حصول العلم بغيرها خطا السوال الثاني سلمنا انه يصح ان تصير ذات الله معلومة فلم قلتم انه يصح العلم بها مع العلم بغيرها وتقريره انا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى وجهنا الذهن بجواز استحضار معلوم فانه لا يمكننا في ذلك الوقت توجيه الذهن بجواز استحضار معلوم اخر والعلم بذلك اللحظة لا يمكنه توجيه الذهن نحو مسلة هندسية والعلم بذلك ضروري وهذا يدل على ان الجمع بين علمين في الذهن دفعة واحدة محال او نقول انه وان كان ذلك ممكنا في الجملة الا انه ها هنا غير ممكن لانه ثبت بالاستقرا ان القوى الحاسة حال شعورها بالمحسوسات القوية لا يمكنها الشعور بالمحسوسات الضعيفة فالسراج اذا وضع في مقابلة قرص الشمس لا يحس بذلك السراج والبعوضة اذا طنت عند ظهور الرعد لم يحس بطنين البعوضة فكذلك ها هنا ذات الله تعالى اعظم الموجودات فعر فانه اعظم المعارف فعند ظهور عرفانه في العقل يمتنع حصول عرفان غيره فلم قلتم انه ليس الامر كذلك فان قالوا انا اذا عرفنا ان هذا العالم مفتقر في وجوده الى ايجاد واجب الوجود فهذا علم باضافة مخصوصة بين العالم وبين واجب الوجود والعلم باضافة امر اليه مشروط بالعلم بالمضافين

فحال حصول العلم بهذه الاضافة وجب ان يكون العلم بالعالم والعلم بواجب الوجود حاضرين وذلك يقتضي جواز حصول العلم بواجب الوجود مع العلم بغيره فنقول هذا مغالطة محضة وذلك لان العلم بكيفية واجب الوجود علم بصفة من صفاته وليس هذا علما بذاته المخصوصة واذا كان الامر كذلك لم يلزم من علمنا بمعنى كونه واجب الوجود علمنا بذاته المخصوصة فزال هذا السوال الوجه الثالث في السوال هب انه يصح منا ان نجمع بين العلم بذات الله وبين العلم بكذا وكذا الا ان هذا الاستدلال انما يطرد في الاشيا التي جربناها وجدنا انه يمتنع الجمع بين العلم بالله وبين العلم بتلك الاشيا ولا يلزم من صحة هذا الجمع في بعض الصور صحته في جميع الصور اللهم الا اذا حصلت التجربة في جميع المعلومات التي لا نهاية لها الا ان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال فكانت هذه التجربة ممتنعة وكان الحكم بصحة المقارنة بين العلم بذات الله وبين العلم بكل واحد من المعلومات حكما مبنيا على الاستقرا والتجربة في الصور القليلة السوال الرابع هب انا سلمنا صحة هذه المقارنة بين العلم بذات الله وبين العلم بكل واحد من المعلومات فان الحكم الثابت في حق كل واحد من الاشيا قد لا يكون ثابتا في المجموع ومقصودكم من هذا الدليل حصول المقارنة بين ذات الله وبين مجموع صور المعلومات السوال الخامس هب ان حصول المقارنة بين هذه المعلومات ممكن وهذا بنا على ان تعقل الاشيا لا يتم الا عند ارتسام صور المعلومات في ذات العالم وقد سبق الاستقصا في هذا الباب السوال السادس سلمنا ان هذه المقارنة ممكنة فلم لا يجوز ان يقال امكان هذا النوع من المقارنة مشروط بكون هذه الماهيات ذهنية قوله ان حصول تلك الصورة في جوهر النفس مقارنة بين تلك الماهية وبين جوهر النفس فلو كان امكان المقارنة مشروطا بكونها في النفس يلزم ان يكون امكان الشي مشروطا بحصوله وذلك محال قلنا هذا محض المغالطة وبيان هذه المغالطة مشروط بتقديم مقدمة وهي انا نقول المقارنة بين بين الشيئين جنس تحته انواع ثلاثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وهذه المقارنة مخالفة بالماهية للنوع الاول بدليل ان هذا النوع يحصل للمحل ويمتنع حصوله للحال والنوع الاول على الضد من ذلك وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد وهذا النوع مخالف بالماهية للنوعين الاولين واذا ثبت كون هذه الاقسام انواعا مختلفة بالماهية لم يلزم من ثبوت حكم لنوع واحد منها ثبوته لساير الانواع واذا ثبت هذا فنقول اذا حصلت المقارنة بين العلم بالله تعالى وبين العلم بشي اخر فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد واما حصول المقارنة بين الصور النفسانية وبين جوهر النفس فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحال للمحل وهذا النوع مغاير بالماهية للنوع الاول واما كون الذات الموجودة خارج الاعيان بحيث تقارنها الصور العقلية فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة المحل للحال واذا ثبت هذا فنقول لما حصلت المقارنة بين العلم بالله وبين العلم بساير الاشيا فقد حصلت المقارنة بين هذه الصور الذهنية بحيث تكون هذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد ويصير حاصل الكلام ان امكان النوع الاول من المقارنة مشروط بحصول النوع الثاني من المقارنة وعلى هذا التقدير فلا يلزم ان يكون امكان الشي موقوفا على حصوله بل يلزم ان يكون امكان نوع معين من المقارنة موقوفا على حصول نوع اخر من المقارنة وذلك مما لا امتناع فيه ثم نقول حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الصورة الذهنية مساوية للوجود الخارجي في تمام الماهية فلما صحت المقارنة عليها حال كونها ذهنية وجب ان تصح هذه المقارنة عليها حال كونها خارجية وهذا غلط لان مقارنة بعضها مع البعض مقارنة الحالين في المحل الواحد ومقارنتها مع جوهر النفس مقارنة الحال في المحل ويتعذر ان يوجد شي منها في الاعيان ويقارنها في ساير الصور فذلك مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلاثة من المقارنة مختلفة في الماهية ولا يلزم من جواز بعض هذه الانواع على ماهية جواز ساير الانواع عليها لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يجب تساويها في الاحكام فثبت ان هذا الكلام مغالطة السوال السابع نقول ان دل ما ذكرتم على ان كل ما صح على الماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها حال كونها خارجية الا ان ها هنا دلايل تمنع من ذلك وهي من وجوه الاول ان الماهية حال كونها ذهنية عرض محتاج الى المحل

ومحال كونها موجودة في الخارج جوهر قايم بالنفس والعرض يستحيل ان ينقلب جوهرا وبالضد
وذلك يدل على انه ليس كلما صح على احدهما فانه يصح على الثاني الوجه الثاني ان هذا الكلام
اعليتم اذا قلنا اذا عرفنا الله تعالى فان الصورة العقلية في ذهننا مساوية لماهية واجب الوجود لذاته
وهذا يقتضي ان يكون ماهية واجب الوجود لذاته نوعا تحته اشخاص وذلك بالاتفاق محال الوجه
الثالث انا اذا عقلنا ماهية السماء فلو كان هذا الادراك والشعور صورة مساوية لماهية السماء على
سبيل التمام والكمال لزم كون هذه الصورة الذهنية سماء ومعلوم بالضرورة ان ذلك باطل لان
هذه الصورة الذهنية عرض لا يبصر ولا يلمس والسماء جسم عظيم موصوف بالصفات المعلومة وكون
هذه الصورة الذهنية مخالفة لجوهر السماء في الماهية امر معلوم بالضرورة الوجه الرابع هو ان
حاصل الكلام هو انه اذا كانت الصورة العقلية من ذات الله تعالى لا يمتنع عليها مقارنة ساير الصور
وجب ان لا يمتنع على ذات الله تعالى مقارنة ساير الصور لان حكم الشيء يجب ان يكون مساويا لحكم
مثله فنقول فعلى هذا لما صح في تلك الصورة العقلية ان تكون محتاجة الى ذلك المحل وجب ان يصح
على ذات الله تعالى مقارنة ساير الصور لان حكم الشيء يجب ان يكون مساويا لحكم مثله فنقول فعلى هذا
لما صح في تلك الصورة العقلية ان تكون محتاجة الى ذلك المحل وجب ان يصح على ذات الله تعالى ان تكون
محتاجة الى ذلك المحل وان يكون حالا فيه فاذا لم يلزم من التماثل المذكور هنا فكذلك لا يلزم ما ذكرتم
الوجه الخامس انه لما كانت الصورة الذهنية مساوية في تمام الماهية للذوات الخارجية وثبت ان
كل ما صح على الشيء صح على مثله فلما كانت هذه الذوات الخارجية يصح عليها ان تكون عالمة بالاشياء وجب
ان يصح على هذه الصور الذهنية حال كونها ذهنية ان تكون عالمة بالاشياء ولما لم يلزم ذلك من التماثل
المذكور فكذلك لا يلزم ما ذكروه السوال الثامن سلمنا ان الذوات عند كونها موجودة في خارج
الذهن فانه يصح عليها ان يقارنها ساير الصور لكن لم قلتم انه يلزم من هذا القدر صحة كون الذات عالمة
وبيانه انه لو كان العلم نفس هذه المقارنة لكان ما ذكرتم لازما الا انا بينا انه بتقدير صحة القول بالصورة
الذهنية فان الحق انه ليس العلم عبارة عن نفس تلك الصورة الذهنية بل عن نسبة مخصوصة مشروطة
بحصول تلك الصورة الذهنية واذا كان كذلك لم يلزم من حصول هذه الصورة حصول العلم لاحتمال ان
حصول النسبة المسماة بالعلم كما انه مشروط بحصول الصورة الذهنية فكذلك مشروط بشروط اخرى وتلك
الشروط مفقودة هاهنا ففات الحكم لفوات تلك الشرايط السوال التاسع هب انه ثبت انه يصح على
ذات الله تعالى كونه عالما بالاشياء لان الحكم لا يكفي في حصوله كون القابل قابلا بل لا بد معه من حصول
المقتضي فهذه الحالة وان كانت ممكنة بالنظر الى القابل الا انه لم يوجد المقتضي لذلك جنى على الامتناع
لفوات المقتضي لا لعدم القابلية وبيان فوات المقتضي ان المقتضي لحصول تلك القابلية اما تلك الذات
المخصوصة او غيرها فان لم تكن تلك الذات المخصوصة مقتضية لهذا الاثر ولم يكن غيرها صالحا لهذا الاقتضا
فحينئذ قد فات المقتضي ففات الاثر لفقدان المقتضي وان كانت القابلية حاصلة السوال العاشر
سلمنا انه تعالى عالم بالغير فلم قلتم انه يجب ان يكون عالما بذاته قوله لان كل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه
عالما بذلك الشيء وذلك يوجب كونه عالما بذاته لان كل تصديق فانه مسبوق بتصور الطرفين قلنا السوال
عليه من وجهين الاول ان هذا يشكل بما انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص بانه انسان وليس يعرف
فقولنا هذا الشخص انسان قضية موضوعها قولنا هذا الشخص ومحمولها قولنا انسان والاول شخصي
والثاني كلي فلو كان الحكم على شيء بشيء يجب ان يكون متصورا لهما لزم وجود قوة واحدة تكون مدركة
للشخصي وللمعنى الكلي وهذا عند الشيخ محال لان مدرك الاشخاص يجب ان يكون جسمانيا ومدرك الكليات
يجب ان يكون مجردا عند الشيخ الثاني ان من علم شيئا لو وجب ان يعلم كونه عالما بكونه عالما لزم في المرتبة
الثالثة ان يعلم كونه عالما بكونه عالما به واذا كان كل ما يصح في حق واجب الوجود لذاته يجب ان يكون
حاصلا بالفعل لزم ان تكون هذه المراتب التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل في حق واجب الوجود بحسب علمه
بكل واحد من الاشياء فيلزم منه حصول علوم لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها ويلزم منه
ايضا حصول علل ومعلولات لا نهاية لها في تلك العلوم دفعة واحدة وانه محال فهذا تمام السوال على
هذه الطريقة الطريق الثالث من الوجوه التي تمسك بها الشيخ في اثبات كونه تعالى عالما بالمعلومات

ان قال في كتاب المبدا والمعاد ان جوهر النفس قبل حصول الصورة المجردة فيه يكون عاملا بالقوة
فاذا حلت الصورة المجردة فيه صارت النفس بسببها عاملة بالفعل بعد ان كان عاملا بالقوة فلو قلنا
هذه الصورة جوهرا قايما بالنفس كان اولى ان يكون عاملا بالفعل كما ان الحرارة لما حلت في جوهر
النار صار جوهر النار بسبب حلول تلك السخونة فيها سخنا فلو فرضنا نفس تلك الحرارة قايمة
بنفسها وجب ان يكون اولى بكونها سخنة فهذا حاصل هذه الطريقة الا انه طول في تقسيمات هذا
الدليل في كتاب المبدا والمعاد وهذا الدليل كما تراه ماخوذ من باب الاولى والاخلق وانه لا يفيد
الا الظن الضعيف فهذا تمام كلمات الناس في اثبات كونه تعالى عالما ومن الناس من ذكر في
اثبات كونه تعالى عالما وجوها اخرى فالاول ان الباري تعالى اكمل الموجودات وصفة العلم
صفة كمال وعدمه نقص فوجب الجزم بكونه تعالى موصوفا بهذه الصفة وبهذا الطريق يبين كونه
تعالى عالما بجميع المعلومات تنزيها له عن الجهل الوجه الثاني وهو ان الواحد منا عالم فهذا العلم
انما حدث من الله تعالى اما بواسطة او بغير واسطة وكل كمال حصل للمعلول فالثبوته للعلة اولى
فوجب الحكم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات **الفصل الخامس** في المسائل المفرعة
على اثبات كونه تعالى عالما **فالمسئلة الاولى** من الناس من قال ان كونه تعالى عالما بنفسه
محال واحتج عليه بان علم الله بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وحصول النسبة
مشروط بحصول التغاير فالشيء الواحد بالاعتبار الواحد يمتنع حصول النسبة فيه فيمتنع كونه عالما
بنفسه قالوا وليس لاحد ان يجيب عن هذا من وجوه الاول ان هذا ينتقض بعلم كل احد
منا بنفسه والثاني ان اعتبار كونه عالما مغاير لاعتبار كونه معلوما فهذا القدر من المغايرة
يكفي في صحة هذه النسبة لانا نجيب عن الاول فنقول نفس الواحد منا ليست فردة منزهة عن جميع
جهات التركيب بل لا بد وان يحصل فيها جهة من جهات التركيب والتاليف فلا جرم امكن حصول الاضافة
والنسب فيها من بعض الوجوه فلا جرم صح كونه عالما بنفسه اما ذات الحق سبحانه فانها منزهة عن جميع
جهات التركيب فردة من كل الوجوه فيمتنع حصول الاضافات والنسب فيها فوجب ان يمتنع فيه كونه
عالما بذاته اما السوال الثاني فنقول العلم نسبة مخصوصة وحصول النسب مشروط بحصول المغايرة
فلو كانت تلك المغايرة الحاصلة بين المفهوم من كونه عالما وبين المفهوم من كونه معلوما فحينئذ تكون
المغايرة الحاصلة بهذا الاعتبار متقدمة بالرتبة على حصول العلم لكن حصول العلم لتلك الذات متقدم
بالرتبة على صيرورتها عالما ومعلوما فيلزم وقوع الدور وهو محال فهذا تمام الكلام في تقرير هذه
الشبهة فنقول الدليل على كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة وجهان الاول ما ذكرناه من الطريق
الاول انه جوهر مجرد عن المادة وكل ما كان كذلك فان ذاته حاضرة لذاته وكل ما كان كذلك فانه يمكن
ان يعلم كونه عالما وذلك مشروط بكونه عالما بنفسه على ما بينا واما الشبهة التي ذكروها فالجواب عنها
انا بينا ان ذات الله تعالى ذات معينة وكل ما كان كذلك فهناك ماهية وتعين وهناك المجموع تلك الماهية
مع ذلك التعين فقد حصلت المغايرة من هذا الوجه وهي كافية في امكان حصول النسب والاضافات
لتلك الذات **المسئلة الثانية** اعلم ان كل ذات عقلت نفسها فتلك الذات عاقلة
وهي بعينها ايضا معقولة فعقلها لنفسها هل هو عين نفسها ام لا قال الشيخ انه تعالى عقل وعاقل
ومعقول والكل شيء واحد وذلك لانه ذات مجردة فلما انه ماهية مجردة فهو عقل ولما انه حصل الماهية
هو معقول ولما انه حصلت له ماهيته فهو عاقل فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولقايل ان
يقول السوال عليه من وجوه الاول ان لفظ العقل والعاقل والمعقول اما ان يكون الفاظا مترادفة
او متباينة فان كان الاول لم يكن في ذكرها فايدة معنوية وان كان الثاني فهي اما ان تكون مفهومات
سلبية او ثبوتية والاول باطل لانا دللنا على ان معنى الشعور والادراك ليس مفهوما سلبيا فبقي الثاني
ولا شك انها ليست مفهومات متباينة بل هي صفات لهذه الذوات وحينئذ يبطل قوله ان هذه
الالفاظ الثلاثة لا تفيد كثرة في المعنى الوجه الثاني وهو انا قد دللنا على ان معنى الشعور
والادراك معنى نسبي اضافي فيمتنع كونه غير تلك الذات المخصوصة الوجه الثالث ان العاقل
يتفرع على حصول التعقل وكونه معقولا لنفسه يتفرع على كونه عاقلا لنفسه فهذه المفهومات الثلاثة

يتفرع بعضها على بعض فيمتنع كونها مفهوما واحدا **المسئلة الثالثة** في تقرير
دلايل المتكلمين في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قالوا انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل واحد من
المعلومات التي لا نهاية لها والموجب لكونه تعالى عالما هو ذاته المخصوصة ومتى كانت النسبة حاصلة
في الكل وكان الموجب هو ذاته المخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع المعلومات فهذه مقدمات ثلاث
فلا بد من تقريرها المقدمة الاولى قولنا انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات
والدليل عليه انه ثبت انه تعالى عالم قادر وكل من كان عالما قادرا فانه يجب ان يكون حيا وكل من
كان حيا فانه لا يمتنع عليه ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات والعلم به بديهي فينتج انه تعالى
لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات اما المقدمة الثانية وهي قولنا المقتضي لتلك العالمية
ليس الا ذاته المخصوصة فالدليل عليه هو انا قد بينا ان كون الشيء عالما بالشيء نسبة مخصوصة بين
العالم وبين المعلوم والعالمية صفة مفتقرة الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد
له من سبب فالعالمية لا بد لها من سبب وذلك السبب اما تلك الذات المخصوصة سواء كان بواسطة
او بلا واسطة واما ان يكون غير تلك الذات والقسم الثاني باطل والا لزم ان يفتقر في حصول صفة
العالمية له الى سبب منفصل وهو محال فبقي الاول فثبت ان المقتضي لكونه عالما ليس الا ذاته المخصوصة
اما المقدمة الثالثة وهي قولنا انه لما ثبت انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات
وثبت ان المقتضي لحصول تلك العالمية هو ذاته المخصوصة وجب الحكم بكونه عالما بجميع المعلومات
والدليل على ان جميع العالميات صحيحة على تلك الذات والذات موجبة لبعضها ونسبة تلك الذات
اليها باسرها على السوية فلم يكن كونها مقتضية لبعض تلك العالميات صحيحة على تلك الذات والذات
موجبة لبعضها ونسبة تلك الذات اليها باسرها على السوية فلم يكن كونها مقتضية لبعض تلك العالميات
اولى من كونها مقتضية للبواقي وقد ثبت ان تلك الذات مقتضية لحصول كلها لان الرجحان حال
حصول الاستواء غير معقول فثبت انه يجب كونه تعالى عالما بجميع المعلومات التي لا نهاية لها هذا تمام
تقرير هذا الدليل وللقايل ان يقول السوال عليه من وجوه الاول لا نسلم انه يصح كونه
عالما بكل واحد من المعلومات قوله انه قادر عالم وكل قادر عالم فانه حي وكل حي فانه يصح
ان يعلم كل واحد من المعلومات قلنا هذا مغالطة لان معنى الحي انه الذي يصح ان يعلم ويقدر
قوله كل قادر عالم فانه حي معناه ان كل قادر عالم فانه لا يمتنع ان يكون موصوفا بتلك
القدرة وبذلك العلم فلم قلتم ان كل من لا يمتنع ان يكون موصوفا بالقدرة المخصوصة وبالعلم المخصوص
فانه لا يمتنع ان يكون موصوفا بساير العلوم فان كان قولنا ان كل من علم شيئا امكنه ان يعلم ساير
المعلومات مقدمة بديهية فاتركوا هذا الدليل واقنعوا بدعوى البديهة وان كانت مقدمة نظرية
فلا بد في تقريرها من الدليل وما ذكرتموه وان كان يوهم انه دليل الا ان بالبحث الذي ذكرناه
ظهر انه اعادة تلك المقدمة بعبارة اخرى والسوال الثاني هب انا سلمنا ان تلك الذات
المخصوصة لا يمتنع عليها كونها عالمة بساير المعلومات فلم قلتم انه يجب كونها عالمة بساير المعلومات
قوله تلك الذات المخصوصة هي الموجبة لتلك العالمية ونسبة تلك الذات الموجبة لتلك العالمية
الى ساير العلوم على السوية قلنا هذا ممنوع فلم لا يجوز ان يقال تلك الذات المخصوصة توجب
لذاتها بعض العالميات دون بعض قوله ليس كونها موجبة لبعض تلك العالميات اولى من
كونها موجبة لسايرها كلام ضعيف لانا نقول ندعي ان بعضها ليس اولى من بعض في نفس الامر
او ندعي عدم هذه الاولوية في عقولنا واذهاننا والاول ممنوع وذلك لان العلم بهذا المعلوم يخالف
العلم بذلك المعلوم الثاني ولا يلزم من كون الذات موجبة لشيء كونها موجبة لما يخالف ذلك الشيء
لان الحقايق المختلفة لا يجب استواها في الاحكام والاثار والثاني وهو عدم الاولوية في اذهاننا
وافكارنا مسلم الا ان هذا لا يفيد الا ان العقل يتوقف في هذا الحكم ولا يجزم فيه بعدم التفاوت فهو
باطل الا ترى ان المتكلمين يقولون العلم صفة متعلقة بالمعلوم ثم زعموا ان العلم بكل معلوم ماهية
مخالفة لماهية العلم المتعلق بالمعلوم الاخر فذلك العلم المخصوص ماهية مخصوصة تقتضي لماهيتها
المخصوصة التعلق بذلك المعلوم المعين دون ساير ما سواه واذا عقل هذا في العلم فلم لا يجوز

ايضا

ايضا ان يقال ان تلك الذات المخصوصة توجب لذاتها التعلق ببعض المعلومات دون البعض فهذه جملة
الكلام في هذا الباب والاولى في هذا الباب ان نقول لا شك انه تعالى اكمل الموجودات والجهل باي
معلوم كان صفة نقص وصريح العقل يقضي بوجوب تنزيهه عن النقص فوجب الحكم بكونه عالما
بجميع المعلومات وايضا فهذا القول اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه واعلم ان المخالف له
مقامان احدهما انه ينازع في اصل العالمية والثاني الذين ينازعون في كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات اما المقام الاول فقد ذكروا فيه وجوها من الشبهات الشبهة الاولى قالوا لو كان عالما
بشيء لكان كونه عالما اما ان يكون عين ذاته واما ان يكون غير ذاته والقسمان باطلان فبطل الملزوم
اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون علمه بالمعلومات عين ذاته فلوجوه الاول انا نعلم
بالضرورة ان قولنا واجب الوجود واجب الوجود فانه لا يفيد شيئا وقولنا واجب الوجود عالم يفيد
معنى منظوما ولولا التغاير لما حصل الفرق الثاني ان نقيض قولنا انه واجب الوجود لذاته انه هو انه
ليس واجب الوجود ونقيض قولنا انه عالم هو انه ليس بعالم ويعلم بالضرورة ان قولنا انه عالم لا يناقض
قولنا انه ليس واجب الوجود وقولنا انه واجب الوجود لا يناقض قولنا انه ليس بعالم ولولا ان المفهوم
من قولنا انه عالم ليس نفس المفهوم من قولنا انه واجب الوجود لذاته والا لما صحت هذه الاحكام
الثالث انا اذا قلنا واجب الوجود عالم فهذه قضية مفهومة قابلة للتصديق والتكذيب والشك
والشبهة وكل قضية يكون محمولها فانها لا تكون كذلك الرابع وهو انه يمكننا تعقل كونه واجب
عين موضوعها
الوجود لذاته مع الشك في كونه عالما ويمكننا تعقل كونه عالما مع الشك في كونه واجب الوجود لذاته
وذلك يوجب التغاير فان المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم الخامس انا بينا ان العلم عبارة عن التعلق
المخصوص وعن النسبة المخصوصة وذاته تعالى ذات قايمة بنفسها ومن المعلوم بالضرورة ان
الذات القايمة بنفسها مغايرة للنسبة المخصوصة فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع ان يكون علمه عين ذاته
واما بيان انه يمتنع ان يكون علمه غير ذاته فالدليل عليه ان ذلك العلم اما ان يكون موجودا قايما
بنفسه واما ان يكون صفة قايمة بذاته والاول باطل لان كونه عالما بالاشياء صفة مفتقرة الى ذاته
والصفة المفتقرة الى الذات تكون ممكنة بنفسها وكل ممكن فلا بد له من موثر وذلك الموثر ليس الا تلك
الذات الا ان هذا باطل من وجوه الاول انه ذاته تعالى موثرة في وجود العالم فلو كانت موثرة
في حصول ذلك العلم لكان قد صدر عن الواحد اكثر من واحد وهو محال الثاني ان الموصوف بذلك
العلم هو تلك الذات فلو كان الموثر فيه ايضا نفس تلك الذات لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء
الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال الثالث ان افتقار الاثر الى الموثر يمتنع ان يحصل حال العدم
او حال الحدوث وعلى التقديرين فكل ما يكون مفتقرا الى الموثر فانه محدث فوجب فيما لا يكون محدثا ان لا
يكون مفتقرا الى الموثر وعالميته قديمة فامتنع افتقارها الى الموثر الشبهة الثانية ان يقال العلم اما
ان يكون صفة كمال واما ان لا يكون فان كان الاول فيلزم ان يقال ان ذاته ناقصة بذاتها مستكملة بتلك
الصفة المغايرة والناقص يمتنع كونه الها وان كان الثاني وجب تنزيه الله عنه لان ما لا يكون صفة
كمال امتنع الحكم بكونه موصوفا به الشبهة الثالثة انا قد ذكرنا ان العلم نسبة مخصوصة وحصول
النسبة والاضافة مشروط بحصول المضافين مثلا ابوة زيد لعمرو لا يمكن حصولها الا بعد حصول
ذات زيد وعمرو فلما كانت المعرفة والعلم نسبة مخصوصة وجب ان يكون حصولها موقوفا على حصول
المضافين اذا ثبت هذا فنقول ذات الباري تعالى لا تكون كافية في حصول الصفة المسماة بالعلم
لانا بينا ان العلم نسبة وحصول النسبة لا يستقل بشيء واحد البتة فاذا ذات الباري تعالى يمتنع
خلوه عن العلم والعلم موقوف على المضاف الثاني لزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو
محال الشبهة الرابعة قالوا العلم عند الفلاسفة عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم وعند المتكلمين
عبارة عن نسبة مخصوصة تحصل بين العالم وبين المعلوم وعلى كل التقديرات فانه يجب ان يكون العلم
بمعلوم مغايرا للعلم بالمعلوم الاخر اما على قول الفلاسفة فلان كل شيء فانه يخالف الشيء الاخر اما بحسب
اصل الماهية واما بحسب تعينه فالصورة المطابقة لاحدهما لا بد وان تكون مخالفة للصورة المطابقة
للاخر واما على قول المتكلمين فلان الانتساب الى هذا يصح تعقله حال الذهول عن الانتساب الى غيره

والمعلوم مغاير لغير المعلوم فثبت انه على القول المنقول عن المتكلمين يجب ان يكون العلم بكل معلوم مغاير للعلم بالمعلوم الاخر اذا ثبت هذا فنقول لو كان الباري تعالى عالما بمعلومات لا نهاية لها لزم ان يحصل في ذاته صفات لا نهاية لها واحوال لا نهاية لها وذلك محال لوجوه الاول ان كل كثرة حاصلة فانها تقبل الزيادة والنقصان وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فانه متناه ينتج ان كل كثرة حاصلة فانها تكون متناهية ويلزم ان ما لا يكون متناهيا فانه ممتنع الحصول الثاني ان اله العالم اذا كان مركبا من الكثرة لزم كونه ممكن الوجود لذاته وذلك لان كل مركب عن الاجزاء مفتقر الى غيره ممكن لذاته وجب افتقاره الى مؤثر اخر فيلزم افتقار الاله الى اله اخر وهو محال الاتحاد هذه الكثرة واضعف العلوم والعلوم صفات فالكثرة واضحة في الصفات لانا نقول الاله اما ان يكون عبارة عن مجموع الذات مع الصفات او هو عبارة عن الذات فقط والصفات خارجة عن مسمى الاله فان كان الاول فحينئذ يلزم ان يكون مسمى الاله ممكنا محتاجا وهو محال وان كان الثاني فحينئذ الاله العالم ليس الا تلك الذات المجردة عن الصفات فهذه الصفات تكون زائدة على الاله مغايرة له فلا موجب فيها والجواب عن الشبهة الاولى اما بينا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا وعلى ان علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث واما الامكان بشرط الحدوث وهذه الاصول الثلاثة قد سبق القدح فيها على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة والجواب عن الشبهة الثانية ان نقول ذاته المخصوصة من حيث هي هي كاملة بعينها ولذاتها ومن لوازم ذلك الكمال ايجابها لصفة العلم وعلى هذا التقدير فالشبهة زائلة والجواب عن الشبهة الثالثة انه لزم من في العلم لكون العلم نسبة موقوفة على حصول المضاف الثاني لزم في كونه مؤثرا في وجود العالم لان المؤثر ايضا من باب النسب والاضافات والجواب عن الشبهة الرابعة ان ابعد الاشياء عن طباع الكثرة الوحدة ثم انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية لها من النسب فثبت ان كثرة الاضافات في البسيط لا تقدح في حصول الوحدة الذاتية فهذا تمام الكلام في هذا الباب

الفصل السادس في البحث عن كونه عالما بالجزئيات من الناس من يحكي عن الفلاسفة انهم يقولون انه غير عالم بالجزئيات وهذه الحكاية فيها نظر وذلك لان ذاته المخصوصة ذات معينة وهو عالم بتلك الذات المعينة ولا معنى للجزئي الا ذلك فيكون عالما بالجزئي وايضا انه لذاته علة للعقل الاول والظاهر من مذهبهم انهم يعرفون كونه تعالى عالما به من حيث انه هو بل الصحيح ان يقال انهم ينكرون كونه عالما بالمتغيرات من حيث انها متغيرة وينكرون كونه عالما بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة واحتجوا على اثبات مذهبهم بوجوه الشبهة الاولى قالوا لو فرضنا كونه عالما بان زيدا جالس في هذا المكان فاذا قام عن ذلك المكان فعلمه بكونه جالسا ان بقي كان ذلك جهلا والجهل على الله محال وان لم يبق كان ذلك تغيرا والتغير على الله محال فهذا هو الحرف الذي عليه تعويل القوم واعلم ان المتكلمين صاروا فريقين عند هذه الشبهة منهم من يقول العلم الاول باق ومنهم من التزم التغير وقال العلم الاول غير باق اما الفريق الاول فقالوا ان العلم بان الشيء سيحدث هو نفس العلم بحدوثه اذا حدث فالعلم باق والتغير واقع في المعلوم واحتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول انه تعالى يعلم بالعلم الواحد جميع المعلومات فلما لم يلزم من تكثر تلك المعلومات تكثر العلم وجب ان لا يلزم ايضا من تغير المعلومات تغير العلم الثاني ان العلم صفة تنكشف بها المعلومات كما هي ونذكر لهذا المعنى مثالا وهو انا اذا فرضنا مرآة منصوبة على جدار فكل من مر بتلك المرآة انكشف صورته فيها فعند مرور الناس على تلك المرآة لا يزال ينكشف فيها صورة بعد صورة الا ان المرآة لم تتغير عن حالها بل التغير انما وقع في الناس الذين يمرون عليها اذا عرفت هذا فنقول العلم صفة مهيئة لادراك ما يعرض عليها فتلك الصفة باقية بحالها والتغير واقع في المعلومات الوجه الثالث قالوا اذا فرضنا ان انسانا اعتقد ان زيدا يدخل الدار غدا وفرضنا بقاء ذلك الاعتقاد الى ان دخل زيد البلد فان ذلك الاعتقاد يصير معتقدا لكون زيد داخلا في البلد في هذه الساعة فثبت بما ذكرنا ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد الرابع هو ان العلم صفة حقيقية قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم نسبة بين العلم وبين المعلوم فاذا تغير المعلوم فقد تغير نسبة ذلك العلم الى المعلوم ولم يتغير ذات العلم

الا ترى ان الرجل اذا كان جالسا في مكان نفسه فجاء انسان وجلس في احد جانبيه كان هذا الجالس يمينا له فاذا قام ذلك الانسان وانتقل من ذلك الجانب الى الجانب الاخر صار الانسان الاول يسارا له بعد ان كان يمينا له فههنا وقع التغير والتبدل في هذه الاضافة مع انه صريح العقل والحس بان الشيء انه لم يقع فيه التغير البتة بل هو باق كما كان فهذا جملة الوجوه التي تمسك بها من يقول العلم الاول باق كما كان واما القائلون بانه يجب ان يتغير العلم عند تغير المعلوم فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول اذا فرضنا ان انسانا اعتقد ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم قدرنا ان ذلك الانسان جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي على ذلك الاعتقاد الى ان دخل النهار ودخل زيد في البلد الا ان ذلك الجالس لم يعلم انه جاء النهار فان ذلك الانسان بمجرد اعتقاده في ان زيدا يدخل البلد غدا لا يصير عالما بانه حصل الان في البلد ولو كان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة وحيث لم يحصل علمنا ان العلم بان الشيء سيوجد ليس نفس العلم بوجوده اذا وجد نعم اذا حصل عنده ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم حصل عنده علم بانه جاء الغد فانه يتولد من ذينك العلمين علم ثالث بانه دخل زيد البلد في هذه الساعة فهذا علم جديد تولد عن العلمين الاولين لا انه نفس العلم الاول الحجة الثانية في بيان ان العلم بان الشيء سيوجد ليس نفس العلم بوجوده اذا وجد هو انا نقول من البين في بديهة العقل ان حقائق الاشياء لا تنقلب فالسواد لا ينقلب بياضا والعلم لا ينقلب قدرة اذا عرفت هذا فنقول العلم بان الشيء سيوجد ماهيته مخالفة لماهية العلم بان الشيء موجود في الحال والدليل عليه وهو انه يمتنع قيام كل واحد منهما مقام الاخر وذلك لان قبل وجود الشيء لو اعتقد فيه كونه موجودا لكان ذلك جهلا فثبت ان ماهية كل واحد من هذين العلمين مخالفة لماهية العلم الاخر اذا ثبت هذا فنقول ان الماهيات والحقائق يمتنع عليها الانقلاب والتغير فوجب انه يمتنع ان يصير احد العلمين نفس الثاني فثبت ان العلم بان الشيء سيوجد يمتنع ان يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد الحجة الثالثة انا نقول من البين في بديهة العقل ان الشيء الذي يكون مشروطا بشرط فانه يكون مغايرا للشيء الذي لا يكون مشروطا بذلك الشرط بل نقول من البين ان الذي هو موجود في الحال مغاير للشيء الذي هو غير موجود في الحال بل سيوجد بعد ذلك اذا عرفت هذا فنقول العلم بان الشيء سيوجد غير مشروط بكون ذلك الشيء موجودا في الحال بل يكون ذلك منافيا له واما العلم بانه موجود في الحال فانه مشروط بكون ذلك الشيء موجودا في الحال فوجب الجزم بكون احد العلمين مغايرا للاخر بل نقول ان العلم بان الشيء سيوجد حاصل في الحال ولا يبقى عند وجوده والعلم بانه غير موجود غير حاضر في الحال وسيوجد عند وجوده فهذان العلمان كالمتباينين المتضادين فالقول بان احدهما عين الاخر يجري مجرى ان يقال ان احد الضدين نفس الاخر وذلك محال لا يقبله العقل الحجة الرابعة ان العلم صورة مطابقة للمعلوم ثم من المعلوم بالضرورة ان ماهية قولنا سيحدث مخالفة لماهية قولنا انه الان حادث وحاصل ولما كانت الماهيتان مختلفتين كانت الصورتان المطابقتان لهما وجب ان يكونا مختلفتين لان المطابق للمختلف يجب ان يكون مختلفا واذا كان احد الصورتين مخالفة للاخرى امتنع القول بان احدهما عين الاخرى فهذه وجوه جلية مبرئة من ان تكون بديهية في بيان انه يمتنع ان يكون العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد جئنا الى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في تقرير قولهم اما الجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم ان العلم لا يتكثر بتكثر المعلومات والدليل عليه ان العلم اما ان يكون صفة مطابقة للمعلوم واما ان يكون نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم فان كان الاول وجب تكثر العلوم عند تكثر المعلومات لان الاشياء المطابقة للماهيات المختلفة يجب كونها مختلفة وان كان الثاني فكذلك ايضا لما بينا ان النسبة الى الشيئين مغايرة للنسبة الى الغير بدليل انه يصح تعقل احد الشيئين حال الذهول عن الاخر الثاني سلمنا ان العلم لا يجب ان يتكثر عند تكثر المعلومات فلم قلتم انه يلزم ان لا يتغير عند تغير المعلومات فان ذلك قياس من غير جامع والدليل القاطع الذي ذكرناه يدل على انه يجب ان يتغير عند تغير المعلومات واما الشبهة الثانية وهي قولهم ان العلم صفة مخصوصة تنكشف بها حقائق المعلومات فنقول قد ذكرنا في كتاب العلم ان العلم لا معنى له الا هذا الانكشاف والا هذا التبيين المخصوص فاما اثبات صفة وراء هذه النسبة المخصوصة وسوى هذه الاضافة المخصوصة

فقد ذكرنا في كتاب العلم ان العلم لا معنى له الا هذا الانكشاف الدليل لم يدل على ثبوت النسبة اذا ثبت هذا فنقول اعاد ذكر الدليل على هذه النسبة المخصوصة قد تغيرت كان ذلك حكما بان العلم قد تغير ثم نقول سلمنا ان العلم مغاير لهذه النسبة المخصوصة الا انا نقول ان ذلك الشيء المخصوص هل يوجب النسبة المخصوصة الى المعلوم المخصوص او لا يوجبه فهو ليس بعلم لان العلم عبارة عن هذا الانكشاف وهذا التجلي ولا شك ان الانكشاف والتجلي حالة نسبية بين العالم وبين المعلوم فاذا فرضنا صفة ليست نفس هذا التجلي ولا موجبا لهذا التجلي امتنع كونه علما واما ان قلنا ان تلك الصفة المخصوصة موجبة لهذه النسبة المخصوصة ولهذه الاضافة المخصوصة فعند زوال هذه النسبة المخصوصة قد زال لازم ذلك العلم وزوال اللازم يدل على زوال الملزوم فهاهنا يجب القطع ايضا بزوال ذلك العلم واما الوجه الثالث وهو قولهم انا اذا فرضنا بقاء اعتقاد ان زيدا سيدخل البلد غدا الى وقت حصول الدخول فانه بعين ذلك العلم يصير علما بانه حصل ذلك الدخول فنقول الجواب عنه ان نقول ان المتكلمين يقولون البقاء على المعلوم ممتنع بل انه عرض يجب فناؤه لا محالة واذا كان هذا البقاء ممتنعا فكيف عرفوا انه لو حصل هذا الممتنع فان الامر يكون كذا وكذا ومن الذي اخبرهم بان الامر كما يقولون ثم نقول انا قد بينا انه لو بقي هذا الاعتقاد الا انه لم يعلم ان النهار قد حضر فانه لا يصير بسبب ذلك الاعتقاد عالما بانه قد دخل البلد في هذه الساعة فثبت ان الصورة التي ذكروها من ادل الدلايل على صحة قولنا الوجه الرابع وهو قولهم العلم ليس الا نسبة مخصوصة والمتغير هو النسبة لا تلك الصفة فالكلام الذي يكشف عما فيه من المباحث الفريق الثاني من المتكلمين الذين التزموا التغير في العلم فقالوا انه اذا زال المعلوم يزول العلم به ويحدث منه علم اخر قالوا وتقرير هذا الكلام وهو ان تلك الذات المخصوصة موجبة للعلم بالمعلوم بشرط حصول ذلك المعلوم فاذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه فقد حصل شرط الاقتضا فتوجب تلك الذات المخصوصة حصول العلم بذلك الشيء فاذا زال ذلك المعلوم فقد زال شرط ذلك الاقتضاء وحصل شرط علم اخر فلا جرم يزول العلم الاول ويحدث علم اخر وهذا هو قول ابي الحسين البصري من علماء المعتزلة وهو قول جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدما واما المتكلمون المتاخرون فقد استدلوا على فساد هذا القول بوجوه الحجة الاولى قالوا هذا العلم لما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من محدث وفاعل ويحدث ذلك العلم وفاعله لا بد وان يكون عالما به لما بينا ان صدور الفعل المحكم عن الفاعل مشروط بكون ذلك الفاعل عالما فيكون احداث هذا العلم مشروطا بحصول علم اخر قبله والكلام في ذلك العلم السابق كالكلام في هذا العلم وذلك يوجب التسلسل وهو محال وللقايل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لانكم بنيتم هذا الكلام على ان هذا العلم انما يحدث لان الفاعل المختار يوجد هذا العلم بالقدرة والاختيار ونحن لا نقول به بل نقول ذاته المخصوصة موجبة للعلم بالشيء بشرط كون ذلك المعلوم واقعا على ذلك الوجه فاذا وقع الشيء على الوجه الخاص كان شرط الاقتضا حاصلا فتوجب الذات المخصوصة ذلك العلم المخصوص فاذا زال ذلك المعلوم فقد زال شرط الاقتضا فيزول ذلك العلم وعلى هذا التقدير فتلك الحجة باطلة الحجة الثانية قالوا لو حدث ذلك العلم فاما ان يحدث في ذات الله تعالى واما ان يحدث في ذات اخرى واما ان يحدث لا في محل والاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بحدوث العلم باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يحدث في ذات الله تعالى لانه يلزم ان يكون ذات الله محلا للحوادث وانه باطل وانما قلنا ان القسمين الباقيين باطلان لان كون الذات عالمة بكذا صفة لتلك الذات وحصول صفة الذات لا في تلك الذات قول محال وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان تلك العلوم حدثت في ذات الله تعالى قوله يلزم ان تكون ذاته محلا للحوادث قلنا ان اردت بكونه محلا للحوادث حدوث هذه العلوم في ذاته فهذا الزام الشيء على نفسه وانه باطل الحجة الثالثة ان يقال كل صفة يشير العقل اليها فاما ان تكون ذات الله تعالى كافية في استلزامها او كافية في دفعها او لا تكون كافية لا في استلزامها ولا في دفعها فان كان الاول وجب دوام تلك الصفة بدوام تلك الذات وذلك يمنع من التغير وان كان الثاني وجب دوام سلب تلك الصفة بدوام تلك الذات وذلك يمنع من التغير وان كان الثالث وهو ان لا تكون تلك الذات كافية لا في ثبوت تلك الصفة ولا في سلبها فحينئذ يلزم ان يكون ثبوت تلك

الصفة

الصفة وسلبها موقوفا على شيء مغاير لتلك الذات ومن المعلوم ان تلك الذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وسلبها وثبت ان ثبوتها وسلبها موقوف على الغير والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الغير فيلزم ان تكون تلك الذات المخصوصة موقوفة على الغير وكل ما كان موقوفا على الغير كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وذلك خلف باطل فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الوجه الحجة الرابعة ان نقول اذا علم الله تعالى ان العالم معدوم في الحال فاذا وجد فعلم انه موجود في الحال فهل زال العلم الاول او ما زال والثاني باطل والا لكان حصل العلم بانه معدوم في الحال وبانه موجود في الحال وذلك يوجب الجهل ويوجب الجمع بين الاعتقادين المتنافيين وانه محال واما القسم الاول وهو انه زال العلم الاول فنقول ذلك العلم اما ان يقال انه كان قديما او حادثا والاول باطل لان المتكلمين اتفقوا على ان ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه والدلايل الكثيرة ناطقة بذلك والثاني وهو ان ذلك العلم حادث فنقول حال كان ذلك العلم مسبوقا بعلم اخر او ما كان مسبوقا به فان كان مسبوقا بعلم اخر كان الكلام في ذلك العلم السابق كالكلام في هذا العلم الى ان يكون كل علم حادث مسبوقا بعلم اخر حادث وذلك يوجب القول بحوادث لا اول لها وهو عند المتكلمين باطل وان قلنا ان تلك العلوم تنتهي الى علم حادث لا يكون مسبوقا بعلم اخر كان هذا قولا بتجهيل الله تعالى وهو محال اجاب جهم ابن صفوان وهشام بن الحكم عن هذا الكلام فقالا العلم الذي كان حاصلا في الازل هو العلم بالماهيات والحقايق وهو التصورات ثم لما احدث الله الاشياء في لا يزال فقد حدثت التصديقات وهي الحكم بان كذا قد وجد وبان كذا قد عدم وعلى هذا التقدير فالاشكال زايل واعلم انا قد ذكرنا في اول هذه الحجة انهم قالوا لو كان تعالى عالما بان زيدا جالس في هذا المكان فعند قيام زيد من ذلك المكان ان بقي ذلك العلم كان جهلا وان لم يبق كان تغيرا ثم ذكرنا مذاهب الناس في كل واحد من القسمين وههنا اخر الكلام في هذا الوجه الحجة الثانية للفلاسفة قالوا لو قدرنا مربعا بجنبه مربعين متساويين على هذه الصورة

وفرضنا كونه تعالى عالما به فلا شك ان كل واحد من المربعين الواقعين على هذين الطرفين امتياز كل واحد منهما عن الاخر مشروطا بكونهما موجودين فان حصول الامتياز والتغاير في الشكل والمقدار والصورة مع كونهما معدومين وسلبين صرفين محال يوجب القطع بان هذا الامتياز لا يحصل الا اذا كانا موجودين فنقول هذا الوجود اما ان يكون هو الوجود الخارجي او الوجود الذهني والاول باطل لانا يمكننا ان نتخيل مثل هذه الصورة تخيلا صحيحا حال كونها معدومة ومنفية في الاعيان وايضا فالعالم حدثت هذه الصورة باسرها محدثة ومحدثها هو الله تعالى وما لم يكن عالما بها فانه يمتنع منه احداثها فثبت ان العلم بامثال هذه الصور والاشكال سابق على وجودها فثبت ان هذا الامتياز حاصل في الوجود الذهني فنقول انه اما ان يكون محل هذين المربعين الواقعين شيئا واحدا او شيئين متباينين بحسب الوضع والحيز والاول باطل لان هذين المربعين متساويان في تمام الماهية وفي جميع لوازمها فيكونان متساويين في قابلية جميع الصفات والاحوال فاذا فرضنا حصولهما في محل واحد فحينئذ يمتنع ان يمتاز احدهما من الاخر بالماهية او بشيء من لوازم الماهية ويمتنع ايضا حصول الامتياز بشيء من عوارض الماهية لان كل امر يعرض كونه عارضا لاحدهما كان الثاني قابلا له ويكون نسبة ذلك العارض الى احدهما كنسبته الى الثاني لانا قد فرضناهما حالين في محل واحد واذا كان الامر كذلك فحينئذ يستحيل كون احدهما موصوفا بذلك العارض دون الثاني بل يكون كل واحد منهما موصوفا به فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك فيه لا يفيد الامتياز فثبت ان هذين المربعين لو حصلا في محل واحد لما بقي الامتياز البتة لكن الامتياز حاصل لا محالة فهما حصلا في محلين يمتاز كل واحد منهما عن الاخر بالوضع والحيز فثبت ان مدرك هذه الصورة واشباهها لا بد وان يكون جسما او جسمانيا وواجب الوجود قد ثبت انه ليس بجسم ولا جسماني فيمتنع كونه مدركا لها فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة وللقايل ان يقول هذا الكلام بنا على ان ادراك الشيء مشروط بكون المعلوم حاضرا في ذهن العالم وقد سبق ابطاله بوجوه لا يبقى للعاقل فيها شك الحجة الثالثة للقوم على امتناع كونه تعالى عالما بالجزئيات قالوا العلم بان الشيء الفلاني موجود وبان الشيء الفلاني معدوم تابع للمعلوم فان كان ذلك الشيء موجودا تعلق العلم بكونه موجودا وان كان معدوما تعلق العلم بكونه معدوما ولا يصح ان يقال ان ذلك الشيء انما وجد لان العلم تعلق بوجوده

واعاعدمر لان العلم تعلق بمعلوم وذلك لان العلم بالشي صورة مطابقة لذلك المعلوم في نفسه وكون
هذه الصورة مطابقة له موقوف على تحققه في نفسه ولا يمكن ان يقال كونه متحققا في نفسه موقوفا
على كون هذه الصورة مطابقة له اذا ثبت لنا هذا الاصل فنقول لو وجب اتصاف ذات الله
تعالى بهذه العلوم وقد دللنا على ان حصول هذه العلوم موقوف على وقوع تلك المعلومات
في انفسها على تلك الوجوه المخصوصة فحينئذ تكون ذاته مفتقرة الى حصول تلك العلوم وقد
عرفت ان الموقوف على الموقوف على الشي يجب كونه موقوفا على الشي فيلزم ان تكون ذاته تعالى متوقفة
التحقق على تحقق هذه الممكنات والمفتقر الى وجود الممكنات اولى بالامكان فيلزم ان يكون
واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال وهذا بخلاف علمه تعالى بالماهيات
والحقايق فان ذلك العلم حاصل سواء كانت تلك الحقايق حاصلة اولم تكن فحينئذ تكون ذاته
المخصوصة كافية في ثبوت تلك العلوم ولا يلزم توقف ذاته تعالى على حصول غيره فان
العلم بان زيدا جالس في هذا المكان فانه يمتنع الحصول الا عند كون زيد جالسا في هذا المكان
فحينئذ لا تكون ذات الله تعالى المخصوصة كافية في حصول هذه العلوم بل لابد معها من اعتبار
حصول تلك المعلومات ووقوعها على تلك الوجوه المخصوصة واذا لم تكن ذات الله تعالى كافية
في حصول هذه العلوم فحينئذ يلزم المحذور المذكور ولقايل ان يقول هذا الكلام يمنع من
كونه مؤثرا في الغير لان التاثير في الغير نسبة مخصوصة بينه وبين الغير وذلك مما لا يتم الا بالغير
فلو كان مؤثرا في الغير لزم افتقاره الى الغير ويمكن ذكر الفرق بينهما من بعض الوجوه وهاهنا اخر
الكلام في حكاية قول من انكر العلم بالجزئيات واما القايلون بكونه تعالى عالما بالجزئيات
فقد احتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى قالوا انه قد دللنا على انه تعالى فعل افعالا محكمة متقنة
وبينا ان من كان فعله محكما متقنا يجب ان يكون عالما بفعله فوجب ان يكون عالما بافعال نفسه
ومن المعلوم ان الاحكام والاتقان انما يظهر في الاشخاص الجزئية التي خرجت الى الوجود فثبت ان
الذي دللنا على كونه تعالى عالما هو بعينه دل لنا على كونه عالما بالجزئيات الحجة الثانية
انا نقول الشي الشخصي الجزوي له ماهية فله ايضا تشخص وتعين فذلك التشخص والتعين اما ان
يكون عين تلك الماهية واما ان يكون زايدا عليها فان كان عينها فالعلم بالماهية يكون علما
بعينها فذلك التشخص من حيث انه ذلك المعين يكون معلوما وان كان تشخص ذلك التشخص
مغاير لتلك الماهية فذلك التشخص ايضا ماهية من الماهيات الممكنة والفلاسفة سلموا ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فعلم الله تعالى بذاته المخصوصة يوجب كونه عالما بالامور التي بها حصل
ذلك التشخص وذلك التعين فوجب ان يكون عالما بذلك التشخص من حيث انه هو فثبت ان قولهم
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يوجب عليهم الاعتراف بكونه عالما بالاشخاص من حيث انها تلك
الاشخاص المعينة الحجة الثالثة في اثبات كونه تعالى عالما بالجزئيات المعينة هو ان العلم بالاشيا
صفة مدح وكمال والجهل بها صفة نقصان والله تعالى اكمل الموجودات واجلها فوجب ان يكون وصفه
بصفات الكمال والجلال اولى من وصفه بصفات النقصان الحجة الرابعة انا نرى اهل
الدنيا الصديق والزنديق والموحد والملحد اذا وقعوا في بلية او محنة فانهم يتضرعون الى الله تعالى
ويطلبون منه ان يخلصهم من تلك البلية ولو انه كان من اشد الناس انكارا لكونه عالما بالجزئيات
فانه اذا وقعت له تلك الحالة المذكورة فلا بد وان يقدم على الدعاء والتضرع والخضوع وهذا
يدل على ان الفطرة الاصلية شاهدة بان اله العالم قادر على المقدورات عالم بالاسرار والخفيات
ومعلوم ان شهادة اصل الفطرة اقرب الى القبول من هذه التقسيمات الخفية والمطالب الغامضة
فوجب القطع بان اله العالم عالم بالجزئيات قادر على دفع الحاجات واظن ان قول ابراهيم عليه السلام
لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا انه كان لاجل ان اباه كان على دين الفلاسفة
وكان ينكر كونه تعالى قادرا او ينكر كونه تعالى عالما بالجزئيات فلاجرم خاطبه بذلك الخطاب فهذا
ماعندي في هذه المسئلة الفصل السادس في بيان كونه تعالى عالما بالمعلوم
اعلم ان القايلين بانه عالم بالجزئيات اختلفوا فمنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند

دخولها في الوجود اما قبل وجودها فهو غير عالم بها وانما يكون عالما بالماهيات فقط وهذا قول جهم
وهشام والاكثرون اتفقوا على انه عالم بهذه الجزئيات قبل دخولها في الوجود واعلم ان هذا
البحث مبني على ان المعدوم يصح ان يكون معلوما فنقول الدليل عليه من وجوه الاول انا نعلم
ان الشمس تطلع غدا من مشرقها وطلوعها غدا من مشرقها معلوم في الحال فهذا يدل على انه يمكننا ان نعلم
المعدومات الثاني انا قد دللنا على ان صدور الفعل المحكم المتقن عن الفاعل عالما بافعاله متقدم
عالم بذلك الفعل والشرط متقدم على المشروط فان الفاعل عالما بافعاله متقدم على كونه موجدا لها
الذي هو متقدم على وجودها والسابق على السابق على الشي يجب كونه سابقا على الشي فهذا يقتضي ان
يكون علمه تعالى بافعاله سابقا عليها في الوجود وذلك على ان العلم بالمعلوم جايز الثالث لا
شك ان العلم بالماهيات لا يتوقف على كونها موجودة في انفسها فانا قد نعرف حقايق المعلومات حال
كوننا جاهلين بوجودها وايضا اذا قلنا الشي اما ان يكون موجودا او معدوما وما قد تصورنا في هذا
التقسيم معنى العدم واذا امكن تصورات الماهيات قبل وجودها وامكن تصور العدم ايضا وجب ان
يكون تصور الماهيات المعدومة ايضا ممكنا الرابع وهو ان الواحد منا اذا اراد ان يفعل
فعلا مثل بناء دار او خياطة قميص فانه يتصور ذلك الفعل ولا شك انه خلق في الوجود بناء وذلك
يدل على ان المعدوم يصح ان يكون معلوما اذا ثبت ان المعدومات يصح ان تكون معلومة فنقول
المقتضي لحصول العالمية هو ذاته المخصوصة فلم تكن تلك الذات باقتضاء العالمية ببعض ما يصح ان
يكون معلوما اولى منها باقتضاء العالمية بالبواقي فاما ان لا يوجد شي منها وهو باطل واما ان
يوجب العلم بكل ما يصح ان يكون معلوما وذلك هو المطلوب احتج المخالف باشياء الحجة
الاولى قالوا لو كان الله عالما بهذه الجزئيات قبل وقوعها لبطلت الربوبية او لبطلت العبودية اما
بطلان الربوبية فلان الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع وما كان واجب الوقوع امتنع كونه الله
قادرا عليه فوجب ان لا يقدر الله على شي وذلك القدح في الالهية واما بطلان العبودية فلان عين ما
ذكرناه يقتضي ان لا يقدر العبد على شي البتة فانا نجد بالضرورة من انفسنا انا ان شئنا الفعل قدرنا
عليه فالقول بانه لا قدرة لنا على الفعل والترك مكابرة في المحسوسات والقول بانه تعالى عالم بالجزئيات
قبل دخولها في الوجود يمنع من تلك القدرة فكان القول بها باطلا الحجة الثانية قالوا الشي قبل دخوله
في الوجود عدم محض ونفي صرف والعدم المحض يمتنع ان يحصل فيه الامتياز والاختصاص وخواص
لاجلها يحصل ذلك الامتياز فهذا القياس ينتج ان المعدوم يمتنع كونه معلوما لا يقال انا اذا قلنا
الماهيات متقررة حال العدم فقد زال هذا السوال لانا نقول هذا لا يفيد المطلوب وذلك لان
القايلين بان المعدوم شي لا يقولون ان تلك الذات المعدومة تكون في العدم موصوفة بالشكل
واللون والحصول في الحيز فيلزم ان تقولوا انه تعالى لا يعلم كون الذوات موصوفة بهذه الصفات مع
ان هذا غير حاصل في العلم فلم لا يجوز ان يقال ايضا انه يعلم الماهيات قبل حصولها مع انها لا تكون حاصلة
في العدم الحجة الثالثة ان نقول قد بينا انه لا معنى للعلم الا انه نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة
تحصل بين العالم وبين المعلوم وحصول الاضافة بين الامرين مسبوق بتقرر كل واحد منهما فوجب
ان يكون العلم بالمعلوم مسبوقا بتقرر كل ذلك المعلوم في نفسه لكن المعلوم اذا كان معدوما فهو انما
ينتقل الى الوجود بتاثير القدرة فيه فيكون حصوله متاخرا عن تاثير القدرة فيه والذي هو شرط لكونه
عالما به فيلزم وقوع الدور وهو محال احتج من طعن في كونه تعالى عالما بكل ما يصح ان يكون
معلوما بوجوه الحجة الاولى قالوا لو كان الامر كذلك لوجب كونه تعالى عالما بما لا نهاية له من
المعلومات فاذا اعتبرنا علمه بمعلوم واحد فنقول انه يصح ان نعلم كونه عالما بذلك المعلوم ويصح
ايضا ان نعلم كونه عالما بكونه عالما به وهكذا في ساير المراتب التي لا نهاية لها فلو وجب ان يعلم كل ما
يصح ان يكون معلوما في نفسه يحصل في علمه بذلك المعلوم الواحد مراتب لا نهاية لها في العلوم وكل
كل مرتبة آخرة منه متفرعة على المرتبة المتقدمة فيلزم حصول علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة
وذلك باطل لا يقال هذا مبني على ان العلم بالعلم بالشي مغاير للعلم بذلك الشي فما الدليل على ان
الامر كذلك ثم نقول المعلوم لا يكون علة لحصول العلم به فيلزم من حصول هذه العلوم حصول

علل ومعلولات غير متناهية لانا نجيب عن الاول فنقول الذي يدل على ان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء وجوه الاول ان المعلوم مغاير للعلم بالاخر الثاني انه يمكننا ان نعلم الشيء حال ما نكون غافلين عن العلم بالعلم به والموجود مغاير للمعلوم فوجب ان يكون العلم بالشيء مغايرا للعلم بالعلم به الثالث وهو انه لو كان العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به فيلزم ان تكون هذه المرتبة الثانية نفس المرتبة الثالثة وكذا القول في ساير المراتب فمن علم بالشيء يلزم ان يكون كل المراتب حاضرة بالفعل ولما علمنا بالضرورة انه ليس الامر كذلك علمنا ان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء واما السوال الثاني وهو قوله المعلوم لا يكون علة للعلم فلم يلزم من حصول علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة فنقول الجواب عنه من وجهين الاول ان الذات الموصوفة موجبة للعلم وكل مرتبة من تلك المراتب فانها شرط لتاثير الذات المخصوصة في المرتبة الثانية وشرط العلة يجري مجرى نفس العلة وحينئذ يعود السوال المذكور الثاني وهو ان كل مرتبة متقدمة من هذه العلوم فانها مستلزمة للمرتبة المتاخرة فالدليل الدال على بطلان علل ومعلولات لا نهاية لها يكون بعينه قايما في هذه الصورة الحجة الثانية ان ما لا نهاية له يمتنع كونه ممتازا عن الغير وكل معلوم فانه يجب كونه ممتازا عن الغير ينتج ان ما لا نهاية له يمتنع كونه معلوما اما الصغرى فظاهرة لان الامتياز عن الغير انما يعقل فيما اذا كان كل واحد من المتميزين منفصلا عن الاخر وخارجا عنه والذي يخرج عن غيره وانفصل عنه غيره يكون محدودا متناهيا فالقول بانه غير متناه محال واما الكبرى فظاهرة وذلك لان المعلوم ان ما يكون معلوما اذا كان بحيث يميزه العقل عما ليس هو اذ لو لم يكن كذلك لامتنع كونه معلوما فثبت بما ذكرنا ان ما لا نهاية له يمتنع كونه متميزا عن غيره وثبت ان كل ما كان معلوما فانه يجب كونه متميزا عن غيره ينتج ان ما لا نهاية له يمتنع كونه معلوما الحجة الثالثة لو كان عالما بما لا نهاية له لحصل في ذاته صفات لا نهاية لها وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة من وجهين الاول انا قد بينا ان العلم عبارة عن النسبة الحاصلة وعن الاضافة الخاصة فلو كانت المعلومات غير متناهية في ذاته نسب موجودة غير متناهية وليس لقايل ان يقول هذه النسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان لان العلم لما كان عبارة عن هذه النسب وهذه الاضافات لزم من نفيها في الاعيان نفي كونه عالما وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان عالما بما لا نهاية له لحصلت في ذاته موجودات لا نهاية لها وايضا العلم عند الفلاسفة عبارة عن صورة مطابقة للمعلومات فلو كان تعالى عالما بما لا نهاية له لزم ان لا يحصل في ذاته صفات لا نهاية لها اما النسب عند من يقول العلم عبارة عن النسب المخصوصة واما الصور المطابقة للمعلومات عند من يقول العلم عبارة عن صورة مطابقة الوجه الثاني في تقرير هذه المقدمة ان قولنا انه عالم بهذا يناقض قولنا انه ليس عالما بهذا ولا يناقض انه ليس عالما بذلك وذلك يدل على التغاير وايضا يمكننا ان نعتقد كونه عالما بهذا المعلوم مع الذهول عن كونه عالما بذلك المعلوم الاخر وذلك ايضا يوجب التغاير فثبت بهذين الوجهين انه تعالى لو كان عالما بمعلومات لا نهاية لها لكان قد حصل في ذاته صفات لا نهاية لها واما بيان حصول صفات لا نهاية لها في ذاته تعالى محال فمن وجهين الاول انه كل عدد فانه يقبل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه الثاني ان كل واحد من تلك المعلومات التي لا نهاية لها فله بعينها احكام غير متناهية فان تلك الماهية مغايرة لكل ما سواها من الماهيات التي لا نهاية لها والجوهر الفرد يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البدل وفي اوقات غير متناهية على البدل وموصوفا بصفات غير متناهية على البدل فثبت انه حصل في كل واحد من احاد المعلومات احكام غير متناهية فحينئذ يلزم ان يكون عالما بما لا نهاية له لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وذلك يوجب ان يصير غير المتناهي مضاعفا مرارا غير متناهية وذلك محال لان التضعيف عبارة عن ضم شيء الى شيء وضم احد الشيئين الى الاخر انما يكون لو كان كل واحد منهما خارجا عن الاخر والشيء الذي يخرج عنه غيره يكون متناهيا فثبت ان قول التضعيف والتكبير من خواص المتناهي لا يكون قابلا لهذا تمام الكلام في حكاية شبهات المخالفين واعلم ان الشبهة الاولى وهي قولهم ان كونه تعالى عالما بالجزئيات يوجب بطلان الربوبية والعبودية فهو اشارة الى ان القول بالجبر يوجب هذا المحال وسياتي الكلام في مسئلة الجبر الشبهة الثانية وهي قولهم انه لو

يمتنع ان يكون معلوما فقد ابطلناه بالدلايل القاهرة في اول هذا الفصل واما الشبهة الثالثة وهي ان العلم بالشيء مغاير للعلم بالشيء فهو يقتضي وجود اسباب ومسببات لا اخر لها ولا يقتضي في الاولوية عنها واما الشبهة الرابعة وهي قولهم ما لا نهاية له لا يحصل فيها الامتياز فجوابه ان كل واحد منها ممتاز عن غيره وذلك يكفي في كون كل واحد منها معلوما واما الشبهة الخامسة وهي قوله انه يلزم حصول صفات لا نهاية لها في ذاته تعالى فجوابه ان هذه التعلقات نسب واضافات وحصول نسب واضافات غير متناهية لا يكون ممتنعا بدليل ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة هذه النسب غير متناهية وهي باسرها حاصلة فثبت ان القول بها غير ممتنع

الفصل السابع عشر

في كونه تعالى مريدا اعلم ان الكلام يقع في هذا الباب من ثلاثة اوجه الاول في البحث عن معنى الارادة والثاني في ذكر ما استدلوا به على كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات والثالث في دلايل المنكرين

المسئلة الاولى في البحث عن حقيقة الارادة قالت الفلاسفة انا نجد من انفسنا انا اذا تصورنا ان لنا في الفعل الفلاني منفعة خالصة او راجحة حصل في نفوسنا ميل الى تحصيل ذلك النافع واذا تصورنا ان لنا في الفعل الاخر مضرة خالصة او راجحة حصل لنا في نفوسنا ميل الى الدفع والمنع فنحن نسمي الميل الى الجذب والتحصيل بالارادة ونسمي الميل الى الدفع والمنع بالكراهة هذا القدر معلوم فان كان المراد من الارادة والكراهة هذا فهذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى لان هذا انما يعقل ثبوته في حق من تصح عليه اللذة والالم والمنفعة والمضرة وذلك في حق الله محال وكان اثبات الرغبة في جلب المنافع والنفرة عن وصول الضار في حق الله محال هذا اذا اريد بالارادة والكراهة هذا المعنى اما ان اريد بهما معنى اخر فلا بد فيه من ارادة تصوره لينظر فيه انه هل يصح ذلك في حق الله ام لا قال المتكلمون الارادة صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير وجوب ومن غير تكوين فهذا هو المراد من صفة الارادة والذي يدل على ان هذه الصفة موجودة امران احدهما ان المخير بين شرب القدحين واكل الرغيفين فانه يختار احدهما بلا مرجح وكذلك الهارب من السبع اذا وصل الى موضع يتشعب منه طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما دون الثاني من غير ان يحصل بسبب ذلك الترجيح منفعة زائدة او تندفع بسببه مضرة زائدة فهاهنا حصلت الارادة من غير ان يحصل بها جلب النفع او دفع الضرر الثاني ان المريض يشتهي تناول الفاكهة جدا مع انه لا ياكل ويجتنب عنها فهاهنا ميل الطبع قايم والارادة غير حاصلة والرجل الزاهد العابد قد يريد اقامة الصلوات والصيامات مع انه لا يشتهي الاقدام عليها لما فيها من المتاعب والمشاق فهاهنا الارادة حاصلة مع ان ميل الطبع غير حاصل فظهر بهذا الفرق بين ميل الطبيعة وبين الارادة قالت الفلاسفة اما قولكم الارادة صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وجوب ومن غير تاثير كلام مشكل من وجوه الاول ان هذا يقتضي اثبات موثر لا على سبيل الوجوب وحينئذ تعود المباحث المذكورة في تاثير القادر وذلك ان الموثر اما ان يكون مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في الموثرية واما ان لا يكون فان كان الاول وجب ترتب الاثر عليه فيكون الموثر موثرا على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة وان كان الثاني كان ترتب الاثر عليه ممتنعا فيكون ذلك ممتنع التاثير لا ممكن التاثير فهذا غير معقول وتمام هذا البحث قد سبق ذكره في باب القادر الثاني هب انا اذا عقلنا وجود موثر يوثر على سبيل الصحة الا ان هذا هو القدرة فما الفرق بين القدرة والارادة اما قوله انها توثر في الترجيح لا في التكوين فنقول هذا الكلام انما يتم ببيان الفرق بين الترجيح وبين التكوين فانا لا نعقل من الترجيح الا وقوع احد جانبي الممكن نسبته وهو التكوين واثبات مفهوم اخر يسمى بالترجيح والتخصيص مغاير للمفهوم الحاصل من التكوين امر غير معقول اما قوله المخير بين شرب القدحين يختار احدهما من غير جلب منفعة او دفع مضرة يحقق به ذلك الواحد فنقول الكلام عليه من وجهين الاول لا نسلم انهما متساويان في جلب المنافع والمصالح المتخيلة بالابدان بل لا بد وان يتخيل احدهما اقرب اليه واحدهما اسهل عليه او هو انفع في نفسه وربما كان عظم الحرص على الاكل والشرب فلما وقع بصره على احدهما اعظمت رغبته فصارت قوة رغبته فيه مانعة له من تحويل النظر عنه الى غيره فبقيت رغبته مقصورة عليه وغير متعدية منه الى غيره وبالجملة فحصول المرجح الذهني غير وبقاء ذلك المرجح

غير وتذكر ذلك المرجح بعد نسيانه غير ولا يلزم من فقدان هذا الثالث فقدان الاول والوجه الثاني
الثاني في الجواب هب انه اخذ احدهما دون الاخر لا لمرجح الا ان الذي لاجله صدر عنه هذا
الفعل تنبيه رغبته في اصل الاكل والشرب وتلك الرغبة عبارة عن طلب المنفعة ودفع المضرة
فلولا طلب النفع لما اقدم على اخذ احد الرغيفين وشرب احد القدحين ولولا الفرار عن
دفع ضرر السبع والا لما اختار سلوك احد الطريقين فثبت ان الحامل له على هذا الفعل ليس
الا طلب المنفعة ودفع المضرة وحينئذ يعود ما ذكرناه واما قوله في بيان ان المريض قد
يشتهي اكل الفاكهة ثم لا يريد اكلها والزاهد قد يريد الطاعات والعبادات مع انه لا يشتهيها فنقول
هذا ايضا مغالطة وذلك لان المريض يميل طبعه الى تحصيل اللذات الحاصلة في الحال بسبب اكل
الفاكهة وينفر طبعه عن الالام التي تحصل بسبب ذلك الاكل في الزمان المستقبل فهاهنا مراتب
المنفعة والمضرة فان كان جانب المنفعة واللذة راجحا في خياله على جانب الالم والمضرة اقدم
على الاكل والا تركه فثبت ان الحامل والداعي هاهنا ليس الا طلب المنفعة ودفع المضرة الا ان
اللذة الحاصلة بسبب الاكل حاضرة في الحال والالم الحاصل بسبب ذلك الاكل مستقبل وقد
ذكرنا في باب الدواعي والصوارف ان النقد خير من النسيئة بسبب كونه نقدا ونسيئة الا ان
النسيئة قد تكون اعظم حالا من النقد بسبب القوة والكثرة فتصير راجحة على النقد فان قضى
الفكر والخيال بترجيح احد الجانبين حصل الرجحان لا محالة وان لم يقض فيه بالترجيح بل بقي مضطربا
فيه لاجرم يصير مضطربا في الفعل والترك وهذا هو الجواب بعينه عن قولهم الزاهد العابد قد
يريد الطاعات الشاقة مع انه لا يميل طبعه اليها فانا نقول تلك الطاعات مؤلمة في الحال لكنها
نافعة في المستقبل فالالم نقد والمنفعة نسيئة الا ان تلك المنافع بحسب الجملة عظيمة وتلك
المضار قليلة فيقع الخاطر هاهنا في باب المعارضة والترجيح على ما ذكرناه فثبت بما ذكرنا انا لا نعرف
البتة من معنى الارادة والكراهة الا ميل الطبع الى جلب المنافع وميله الى دفع المضار ولما كان ذلك
في حق الله ممتنعا كان اثبات الارادة في حقه غير معقول فهذا تمام الكلام في البحث عن معنى الارادة
والكراهة **المسألة الثانية** اختلف الناس في بيان معنى كونه مريدا فقال الكعبي والجاحظ
وابو الحسين البصري معنى كونه تعالى مريدا للفعل علمه بكون ذلك الفعل راجح المنفعة في حقه فهذا هو
داعية الحاجة واما ان اعتقد كونه راجح المنفعة في حق الغير فهو داعية الاحسان والاول في حق الله
محال فبقي الداعي في حق الله صفة زائدة على ذلك العلم ثم اختلفوا فيها على وجوه مختلفة وضبط الاقوال
ان يقال الارادة اما ان تكون صفة سلبية او ايجابية فالذين قالوا انها صفة سلبية قالوا معنى كونه
مريدا انه فعل ذلك الفعل لا على سبيل القهر والاكراه واما الذين قالوا انها صفة ايجابية مغايرة
لذلك العلم منهم من قال ان ذاته تعالى توجب تلك المريدية ومنهم من قال انه حصل ذلك المعنى
يوجب المريدية ثم اختلفوا فقال بعضهم ذلك المعنى الموجب صفة قديمة ازلية ممتنعة التبدل والزوال
وقال اخرون ذلك المعنى حادث ثم ذلك المعنى منهم من قال انه حادث في ذات الله وهم الكرامية
ومنهم من قال انه حادث لا في محل وهم قوم عظيم من المعتزلة واما القسم الثالث فهو انه حادث
في غير ذات الله فيوجب لله تعالى صفة المريدية فهذا قول لم يقل به احد فهذا تفصيل اقوال
الناس في هذا الباب احتج القائلون باثبات هذه الصفة فقالوا قد ثبت ان العالم محدث
فقد حصل وجوده في وقت معين مع كونه يجوز في العقل حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاص
حدوثه بذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لابد له من مخصص ولا يكون ذلك المخصص
هو القدرة لان القدرة صالحة للاحداث في جميع الاوقات فنسبتها الى الاحداث في كل واحد من تلك
الاوقات على السوية فهذا المخصص والمرجح لابد وان يكون مغايرا لتلك القدرة ولا يجوز ان يكون
ذلك المخصص هو العلم لانه اما ان يكون المراد علمه بما في الفعل من المصلحة يدعوه اليه او المراد بان
علمه بان الشيء الفلاني نفع يدعوه الى الفعل وان الشيء الفلاني لا نفع فيه يدعوه الى الترك والاول
باطل لان كل دليل دل على انه يجوز تعليل افعال الله بالعلل والاغراض فانه يدل على بطلان هذا
القسم واما القسم الثاني فهو ايضا باطل لان العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع لهذا التخصيص

فلو

فلو عللنا هذا التخصيص بالعلم بالوقوع لزم الدور وانه محال فثبت ان هذا التخصيص غير واقع
بسبب القدرة ولا بسبب العلم فلابد من صفة اخرى مقتضية لهذا التخصيص والترجيح وظاهر ان
الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك فلابد من صفة اخرى سوى هذه الصفات ثم تاثيرها
في التخصيص ان كان على سبيل الوجوب كان المؤثر موجبا بالذات وان كان على سبيل الصحة فهو المطلوب
لان هذه الصفة صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا على سبيل الايجاب ولا على سبيل
التكوين وهو المطلوب فهذا تقرير هذا الدليل على احسن الوجوه ولقائل ان يقول قد بينا ان
المؤثر الذي يؤثر لا على سبيل الايجاب ولا على سبيل التكوين محال في العقول فلا فائدة في الاعادة فيما
ذكرناه برهان قاطع في مقابلة ما ذكرتم ثم نقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك التخصيص هو القدرة
قوله لان القدرة نسبتها الى الايجاب في جميع الاوقات على السوية قلنا اما ان تقولوا الارادة
صالحة لتخصيص العالم بذلك الوقت مع انه يمتنع تعلقها بتخصيص العالم بيوم اخر فان كان الاول فنقول
صلاحية الصفة للوجوه الكثيرة اما ان تحوج الى المرجح او لا تحوج فان احوجت اليه لزم افتقار الارادة
الى مرجح اخر وان لم تحوج اليه وجب ان لا تحتاج القدرة الى الارادة واما القسم الثاني فنقول
لما كانت الارادة ازلية ممتنعة العدم وكانت متعلقة باحداث العالم في وقت معين وما كانت
صالحة للتعلق باحداث العالم في وقت اخر فحينئذ يصير الله موجبا بالذات غير فاعل على سبيل الصحة
ومعلوم ان هذه المسألة فرع على اثبات القادر المختار وكل فرع اوجب فساد الاصل كان باطلا
وايضا فان جاز ان يقال تلك الارادة المخصوصة متعينة التعلق بوجه واحد وحينئذ تكون القدرة
غنية عن الارادة المرجحة فهذا تمام البحث في هذا الدليل احتج المنكرون لهذه الصفة بوجوه
الحجة الاولى انها ان كانت تامة في جميع جهات المؤثرية وجب الفعل وان كانت غير تامة
امتنع الفعل فالقول باثبات هذه الارادة محال الحجة الثانية انا لا نعقل من الارادة الا الميل
الى جلب النفع او الى دفع الضرر وذلك في حق الله محال واما الارادة بمعنى اخر فلا نعقل البتة فكان
القول باثباته محال الحجة الثالثة لو حصلت الارادة لكانت اما ان تكون قديمة او حادثة
والقسمان باطلان فالقول باثبات الارادة باطل وهو معلوم الحجة الرابعة ان اقتضاءها
للترجيح اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل الامكان والاول باطل والا لزم ان يصير موجبا بالذات
والثاني باطل لانه مع الجواز والتساوي يمتنع حصول الترجيح فهذا تمام الكلام في هذا الباب
الفصل الثامن عشر في اللذة والالم اعلم انك قد عرفت ان اللذة اما ان تكون
جسمانية واما ان تكون روحانية اما اللذة الجسمانية فهي على الله محال لانه لما ثبت انه تعالى ليس بجسم
على اثباتها كانت اللذة الجسمانية عليه ممتنعة اما اللذة الروحانية فقد اطبقت الفلاسفة على واجب الوجود واحتجوا
عليه بان قالوا اللذة حصول الامرين احدهما كونه تعالى محبا لذاته والثاني كونه مبتهجا بكمالاته
ملتذا بها اما الاول فتقريره ان علم الشيء بكون شيء كاملا يوجب محبة ذلك الشيء ودليله الاستقراء
فانا اذا سمعنا شجاعة رستم واسفنديار حصل في قلبنا حب شديد وميل عظيم وليس هناك الا ان
اعتقادنا لثبوت الكمالات لهم افاد ذلك الحب اذا ثبت هذا فنقول علمه تعالى افضل العلوم
وكماله افضل الكمالات فاذا علم بذاته العلم الكامل ذلك الكمال التام لذاته وجب ان يترتب على ذلك
العلم التام حصول الحب التام واما الثاني وهو كونه مبتهجا بذاته ملتذا بكمالاته فتقريره ان
علم الشيء بكمال نفسه كما يوجب الحب الشديد له فكذلك يوجب الابتهاج والالتذاذ ولما حصل ذلك
العلم في حق الله وجب ان يحصل ذلك الابتهاج وذلك الالتذاذ اذا عرفت هذا فنقول يتفرع على
هذا الاصل فروع الفرع الاول ان نسبة التذاذه وابتهاجه بكمالات ذاته الى ابتهاج الواحد منا
بكمالات ذاته كنسبة علمه الى علمنا وكنسبة كمالات ذاته الى كمالات ذواتنا ولما كان لا نسبة لعلمه الى علمنا
وكماله الى علم غيره وكمالات غيره فكذلك لا نسبة لابتهاجه بكمالات ذاته الى ابتهاج غيره بكمالات ذاته
الفرع الثاني ان الموجودات المفارقة المسماة في لسان الشريعة بالملائكة وفي لسان الفلاسفة بالعقول
والنفوس كلها مبتهجة بانفسها ملتذة بكمالاتها الا انه لما كانت ابتهاجاتها بانفسها على حسب درجاتها
في كمالاتها وكان اكمل الموجودات هو الله فكذلك اجل مبتهج بذاته هو الاول **الفصل التاسع**

في كونه تعالى سميعا بصيرا هذا البحث ايضا ينقسم الى ثلاثة اقسام اولها اثبات تلك الصفة لله تعالى
وثانيها البحث عن دلايل من ينكر ثبوتها لله تعالى اما البحث الاول فاعلم انا اذا نظرنا الى صورة
زيد وحصل علمنا بتلك الصورة على اكمل الوجوه ثم غمضنا العين وجدنا تفرقة بديهية بين
الحالتين مع ان العلم بتلك الصورة حاصل في الوقتين فعلمنا بهذا الطريق ان الابصار حالة زائدة على
العلم واختلف الناس فيه فقال بعضهم ان ذلك التفاوت يرجع الى ان صورة المرئي وشكله يحصل
في الحدقة وينطبع فيها فالتفاوت عايد الى تاثر الحدقة بتلك الصورة واحتجوا على اثبات
هذا الانطباع بوجوه الاول ان من نظر الى قرص الشمس نظرا طويلا تاما ثم غمض عينيه
فانه يجد قرص الشمس منطبعا في خياله انطباعا تاما حتى انه بعد تغميض العين كانه ينظر الى ذلك
القرص ويشاهده ولو اراد الانسان دفع ذلك الخيال لم يقدر عليه فعلمنا ان صورة المرئي يرتسم
في الحدقة الثاني ان من نظر الى روضة خضراء نظرا طويلا بالاستقصاء التام ثم حول حدقته الى
شيء ابيض اللون فانه يرى ذلك الابيض كانه لون ممتزج بالبياض مع الخضرة ولولا ان العين قد
تاثرت بتلك الخضرة والا لما حصل هذا الامتزاج اما لما تكيفت الحدقة بلون الخضرة ثم نظرت الى
الجسم الابيض امتزجت الخضرة الحاصلة في الحدقة بالبياض القايم بذلك الثوب فصار المرئي
كانه ملون بلون ممتزج من هذين اللونين الثالث انا اذا نظرنا الى الحدقة المقابلة للوجه راينا صورة
الوجه في تلك الحدقة وذلك يدل على ان صورة المرئي انتقشت في الحدقة وارتسمت بها الرابع
انا اذا نظرنا الى قرص الشمس ونوره الكامل تاثرت الحدقة وضعفت واذا داومنا على ذلك النظر
حصل في الحدقة كلال وضعف وتفرق في اجزائه وذلك يدل على ان الحدقة تتاثر من صورة المرئي
اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال التفرقة الحاصلة بين الحالتين عايدة الى ان الحدقة
تتاثر من المرئي حال النظر اليه ولم يحصل هذا التاثر في الحالة الثانية ومن الناس من قال هذا
التاثر حاصل ولا نزاع فيه ولكن مع ذلك فالادراك النظري في نفسه حالة مغايرة للادراك العلمي
والذي يدل عليه وجوه الاول انا نبصر نصف كرة العالم بالعين ومن المعلوم ان صورة نصف
كرة العالم يمتنع انطباعها في العين لان العظيم لا ينطبع في الصغير فثبت ان صورة نصف كرة العالم غير
منطبعة في العين مع ان رؤية نصف كرة العالم حاصلة فوجب ان تكون الرؤية مغايرة للانطباع الثاني ان
الحالة المسماة بالرؤية ممتازة عن الحالة المسماة بالعلم امتيازا معلوما بالضرورة فعلمنا ان هذا
التفاوت عايد الى الادراكين في نفسهما الثاني ان تاثير العين وانفعالها عن الشيء لا معنى له الا انه
حصلت صورة مساوية لصورة ذلك المرئي فيها وحينيذ الادراك الصورة بعد عدمها وحصولها فيها
بعد لا حصولها هو المسمى بالتاثر والقبول والتصور وهذه الحالة ليست من باب الانكشاف والتجلي
واما الرؤية فانها من باب الانكشاف والتجلي فوجب ان تكون الرؤية حالة مغايرة لهذا الانطباع والتاثر
الثالث انه لو كانت الحالة المسماة بالابصار والرؤية عبارة عن هذا التاثر لوجب انه كلما كان
التاثر اكمل وجب ان يكون حصول الابصار اكمل وليس الامر كذلك لانا اذا نظرنا الى قرص الشمس فانه لا
يقوى ذلك التاثر ويكمل مع ان الحالة المسماة بالابصار والرؤية تضعف فعلمنا ان هذا التاثر والانطباع
حالة مغايرة للابصار والادراك فهذا هو الكلام في تحقيق معنى الابصار واما السماع فنقول انا قبل
سماع الصورة قد نعلم حقيقة الصوت وماهيتها فاذا سمعناه بالاذن علمنا حصول تفرقة بديهية بين
الحالتين على حالة العلم وحالة السماع وهذه التفرقة عايدة الى ان الصوت انما يحدث عند تموج الهواء
فاذا تادى ذلك التموج الى سطح الصماخ قرع ذلك السطح فذلك القرع وهو الحركة العنيفة هو الذي
لاجله حصل التفاوت بين الحالتين والدليل على حصول هذا التاثر انه اذا قوي الصوت ظهر الاثر
الشديد في الاذن حتى انه ربما تمزق سطح الصماخ عند قوته وعند سماع اصوات البوقات يحس الانسان
كان دماغه يظهر فيه شيء من التمزق والتفرق فثبت ان عند حصول السماع يحصل هذا الانطباع
والانفعال وعند هذا قال بعضهم التفاوت الحاصل عايد اليه ومن الناس من قال هذا التفاوت مسلم
لا نزاع فيه الا انا ندعي حصول التفاوت في هذين النوعين من الادراك اعني النوع المسمى بالعلم والنوع
المسمى بالسماع والدليل عليه ان السماع امر مغاير لهذا القرع ويدل عليه وجوه الاول ان الانسان

اذا تكلم من وراء جدار فانا قد نسمع كلامه بالتمام والكمال ومن المحال ان يتادى ذلك التموج الينا كما هو
وبتمامه لان الجدار الحايل بين القايل والسامع عايق عن ذلك وليس لهم ان يقولوا انه حصل في الجدار
مسام ومنافذ وثقب فلا يمتنع تادي ذلك الهواء المتموج في تلك الثقب والمنافذ الى سطح الصماخ قالوا
والدليل عليه ان الانسان اذا جلس في بيت مظلم وكذلك الستار وتكلم انسان خارج ذلك البيت
فان كان باب البيت مفتوحا كان السمع اكمل وان كان باب البيت مردودا صار السمع اضعف واخفى وذلك
يدل على ما قلناه فانا نقول هذا العذر باطل لان الجدار جسم كثيف فالتموج الحاصل بسبب نطق ذلك
المتكلم وكلامه اذا وصل الى ذلك الجدار فانه لا يبقى على ذلك الشكل وتلك الصورة فان التشكل
الحاصل في الهواء اللطيف ممتنع البقاء عند وصوله الى الجدار الكثيف والذي ينفذ من ذلك الهواء
في ثقب الجدار وفي مسامه الضيقة لا يبقى على ذلك الشكل الذي حدث خارج البيت فوجب ان يمتنع
سماع ذلك الكلام على شكله ونظمه وحيث حصل علمنا ان الذي قالوه باطل الحجة الثانية وهو
انا اذا سمعنا الصوت فانا نعلم انا سمعناه من الجانب الايمن او الجانب الايسر وهذا يدل على انا
سمعنا الصوت في مكانه الذي حدث فيه اذ لو قلنا بان المسموع ليس الا القرع الذي حصل في داخل
الصماخ فقط فانه يجب ان لا نعرف بحسب القوة السامعة مكان ذلك الصوت وجهته كان القوة اللامسة
لما لم تحس الا بالكيفية الملموسة حال وصولها الى العضو فانها لا تميز بين الجهة التي جاءت منها تلك
الكيفية المحسوسة وبين غيرها فثبت بهذا ان الادراك المسمى بالسماع حالة مغايرة لتاثر الصماخ وتفاعله
من التموج الواصل اليه الحجة الثالثة ما ذكرناه في الابصار وهو انه لو كانت الحالة المسماة
بالسماع عبارة عن هذا التاثر وجب ان يقال كلما كان التاثر اقوى واكمل وحيث كان الثاني باطلا
كان المقدم باطلا فثبت بهذه الوجوه التي اوضحناها ان الابصار حالة زايدة على العلم وعلى تاثر
العين وان السماع حالة زائدة على العلم وعلى تاثر الاذن ولا شك انهما حالة تفيد نوعا من الكشف
والتجلي اكمل واقوى من الحالة المسماة بالعلم البحث الثاني في انه هل دل الدليل على اثبات
هذا النوع من التجلي والانكشاف لله تعالى اعلم انا وان دللنا على ان هذه الحالة مغايرة
لتاثر العين والاذن الا انا متوقفون في مقام اخر فانه من المحتمل ان يكون حصول هذه الحالة
مشروطا بحصول هذا التاثر في العين والاذن والدليل عليه انه كلما اختلت هذه الالات
اختلت هذه الادراكات وكلما كانت الالات سليمة كانت هذه الادراكات سليمة فهذا يوهم كونها
مشروطة بسلامة هذه الالات ويحتمل ايضا ان يقال ان حصول هذا النوع من الادراكات للنفوس
البشرية وان كان مشروطا بسلامة هذه الالات الا انه يمتنع حصولها في حق المفارقات من غير هذه
الالات كما ان حصول الوجود لهذه الممكنات مشروط بتاثير المؤثر فيه ثم ان الوجود حاصل لواجب
الوجود لذاته من غير حاجة الى حصول هذا المؤثر فثبت ان الاحتمالان قايمان وعلى التقدير الاول
كان اثبات هذه الصفة لله محالا وعلى التقدير الثاني لم يكن محالا فلاجرم وجب التوقف الا ان هذه
المقدمة المبنية على الاولى والاخلق يقتضي اثباتها لله تعالى وذلك لانه سبحانه اكمل الموجودات فوجب
ان يكون موصوفا بكل صفات الكمال ومعلوم ان الحالة المسماة بالابصار والسماع صفة من
صفات الكمال فانا بينا ان من علم شيئا ثم راه فانه يجد في نفسه كانه انتقل من نقصان الى الكمال ومن
خفا الى جلا فاذا كانت هذه الحالة من صفات الكمال وكان عدمها من صفات النقصان وكان الحق
سبحانه منزها عن جميع جهات النقص واجب الاتصاف بجميع صفات الكمال لزم بمقتضى العقل الاول
ان نعتقد كونه موصوفا منزها عن النقص الحاصل بسبب فقدانه البحث الثالث في الدليل الذي
يمنع من كونه موصوفا به وتقريره ان ابصار الشيء قبل حصوله محال وسماع الكلام قبل حصوله
محال اذا ثبت هذا فقالوا انه هذا المنع من كونه تعالى موصوفا به لوجهين الاول انه تعالى
لو كان موصوفا بهذا الادراك لكانت هذه الصفة متغيرة لانه يكون رائيا للشيء حال وجوده وما
كان رائيا له قبل وجوده وكذلك يكون سامعا للصوت حال حصوله فيلزم وقوع التغير في صفة الله
وهو محال للدليل الذي ذكرناه في ان وقوع التغير في صفات الله محال الحجة الثانية وهي
ان ادراك الشيء موقوف على حصول المدرك في نفسه فحينئذ لا تكون ذات الله تعالى كافية في اقتضاء

هذه الصفة بل كان هذا الاقتضاء موقوفا على حال الغير فنقول ذاته موقوفة على تلك الصفة وتلك الصفة موقوفة على الغير والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير وكل ما كان موقوفا على الغير كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف هذا مجموع ما لخصناه من المباحث العقلية في هذا الباب نذكرها وننبه على ضعفها فالطريق الاول وهو الذي عول عليه الاشعرية قالوا انه تعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح عليه السمع والبصر وكل من صح عليه وصف فانه يجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة وان لم يكن موصوفا بها فانه يجب كونه موصوفا فانه بضدها وضد السمع الصمم وضد البصر العمى وذلك نقص والنقص على الله محال فوجب كونه موصوفا بالسمع والبصر هذا تقرير كلام القوم ولقايل ان يقول السوال على ما ذكرتم من وجوه الاول ما الذي تريدون من قولكم انه حي ان عنيتم انه تعالى لا يمتنع ان يعلم ويقدر فهذا مسلم لكن لم قلتم ان كل من لا يمتنع ان يعلم ويقدر فانه لا يمتنع ان يسمع ويبصر وهذا النزاع واقع الا فيه وان عنيتم بكونه حيا معنى سوى قولنا انه لا يمتنع ان يعلم ويقدر فلا بد من تفسيره فانه مجهول التصور فضلا عن كونه معلوم التصديق السوال الثاني ان سلمنا ان كونه حيا صفة زائدة على سلب ذلك الامتناع فلم قلتم انه لما حصلت الحياة وجب ان يحصل هناك صحة ان يسمع ويبصر وبيانه من وجوه الاول ان حياته مخالفة لحياة الواحد منا ولا يلزم من كون حياة الواحد منا موثرة في صحة السمع والبصر ان تكون حياته كذلك لما ثبت ان المختلفات في الماهية لا يجب استواؤها في اللوازم والاحكام الا ترى ان حياة الواحد منا تقتضي صحة الشهوة والنفرة والالم واللذة والجهل والظن مع ان حياة الله تعالى لا تصحح هذه الصفات وما ذاك الا ان حياة الله مخالفة لحياتنا فلم يلزم من كون حياتنا مفيدة لصحة هذه الصفات كون حياته كذلك واذا ثبت هذا التفاوت في تلك الصورة فلم لا يجوز مثله هاهنا الوجه الثاني ان بتقدير حصول المماثلة بين الحياتين الا انا نقول كما يعتبر في حصول الصحة قيام المصحح فكذلك يعتبر فيها كون الذات قابلة فهب ان الحياة المصححة حاصلة هناك الا انه لا يمتنع ان يقال تلك الذات المخصوصة بخصوصيتها عن ساير الذوات غير قابلة لهذه الصفة فلاجل ان تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الصحة انتفت هذه الصحة والدليل عليه ان الوجود يصحح جميع الصفات ثم ان الوجود حاصل في حق الله تعالى مع ان اكثر الصفات ممتنعة في حق الله فكذا هاهنا الوجه الثالث هب ان الحياة المصححة لهاتين الصفتين والذات المخصوصة قابلة لهما من حيث هي هي الا انه لا يمتنع ان يكون حصول هذه الصحة مشروطا بشرط مخصوص وكان ذلك الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالى ففات ذلك الامكان لفوات الشرط لا لفوات المصحح والقابل واذا كانت هذه الاحتمالات قايمة فقد سقط هذا الدليل السوال الثالث سلمنا ان صحة هذه الصفة حاصلة في ذات الله تعالى ولكن ما المراد بالصمم والعمى اللذين جعلتموهما ضدين للسمع والبصر ان عنيتم بالصمم عدم السمع وبالعمى عدم البصر فحينئذ يرجع حاصل قولكم الى ان السمع والبصر لو لم يحصلا لكان عدمهما حاصلا وعدمهما نقص وذلك على الله محال فيقال لكم ومحل النزاع وقع الا فيه وهو ان حصول هاتين الصفتين هل هو واجب ام لا وعدمهما هل هو ممتنع ام لا واذا كان حاصل دليلكم يرجع الى ان عدم هاتين الصفتين محال في حق الله كان هذا اعادة لنفس الدعوى ومعلوم انه باطل وان ادعيتم ان الصمم معنى وجودي يضاد السماع وان العمى معنى وجودي يضاد الابصار فكل ذلك ممنوع وما الدليل عليه السوال الرابع سلمنا كون الصمم والعمى معنيين وجوديين مضادين للسمع والبصر فلم قلتم ان الذات القابلة للضدين يجب اتصافها باحدهما وما الدليل على صحة هذه المقدمة ثم نقول الذي يدل على فساده ان الاجسام باسرها متساوية في قبول الصفات ثم جسم الهواء قابل للطعوم المختلفة والالوان المختلفة مع انه غير موصوف بشيء منها وكذلك الواحد منا يصح ان يكون موصوفا بالارادة والكراهة انا نعلم افعال اهل السوق مع انا لا نريدها ولا نكرهها السوال الخامس قولكم الصمم والعمى نقص ما المراد من النقص ان عنيتم بالنقص حصول امر يمنع من كونه تعالى فاعلا للعالم وخالقا له فلم قلتم ان حصول هاتين الصفتين يمنع من كونه تعالى خالقا للعالم وفاعلا للعالم وان عنيتم به معنى اخر فلا بد من بيانه السوال السادس ما الدليل على ان النقص على الله محال ثم هاهنا من ادعى البديهية فيه ومنهم من عول على الدلايل السمعية اما

والمتكلمين وجوه ضعيفة في هذا الباب

الاول فنقول ان صح ادعاء البديهية فيه فهاهنا طريق اخر اقرب منه وهو ان يقال الحي الذي يكون سميعا بصيرا والذي لا يكون كذلك ناقص والبديهة شاهدة بانه يجب وصف الله تعالى بصفة الكمال لا بصفة النقصان فوجب وصفه بكونه تعالى سميعا بصيرا واذا ثبت هذا ظهر ان ذكر هذا الطريق اولى من ذكر الطريق الطويل الذي ذكروه واما الذين عولوا في تقرير هذه المقدمة على الاجماع فكلامهم ضعيف لان الاثار الدالة على كون الاجماع حجة اضعف دلالة بكثير من الايات الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا واذا كان الاكتفاء بالمقدمة السمعية جايزا فالاكتفاء بتلك الايات اولى لانها ادل على المقصود واقل مقدمات فهذا هو الكلام في هذا الدليل واما المعتزلة فانهم قالوا انه تعالى حي لا افة به وكل من كان حيا لا افة به يجب ان يكون مدركا للمدركات عند حضورها فيجب انه تعالى يدركها عند حضورها اما المقدمة الاولى وهي انه تعالى حي لا افة به فقد ثبت واما المقدمة الثانية وهي ان كل من كان حيا لا افة به فانه يدرك المدركات عند حضورها فقد احتجوا عليه بان الواحد منا اذا كان حيا وكان سليما عن الافات فانه لا بد وان يدرك الا ترى ان الحي اذا كان سليم العين وحضر المرئي مع الشرايط فانه يبصره واذا كان سليم الاذن وحضر المسموع فانه يسمعه وان كان سليم الاعضاء ووضع الجمر على الخد فانه يحس بتلك الحرارة فثبت بما ذكرنا ان الحي اذا كان سليم الاعضاء عن الافات فانه يجب ان يدرك المدركات عند حضورها ولقايل ان يقول كون الواحد منا حيا يخالف كون الله حيا وايضا فذات الواحد منا مخالفة لذات الله تعالى ولا يلزم من ثبوت حكم في ماهية ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية السوال الثاني هب ان الحياة صفة مشترك فيها بين الشاهد والغايب الا انه لا يمتنع ان يكون ايجاب الحياة لصفة المدركية موقوفا على شرايط يمتنع ثبوتها في حق الله تعالى وحينئذ يمتنع حصول ذلك الحكم في الغايب لفوات تلك الشرايط قال بعض المتاخرين من المعتزلة ان تلك الاشيا لما كانت ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى خرجت عن كونها شرايط لصحة الادراك لانه المعلوم يمتنع كونه شرطا لتاثير المقتضي واذا خرجت عن كونها شرايط وكان المقتضي حاصلا وجب ترتب الاثر عليه فنقول هذا باطل لانا بتقدير ان يكون الشي مشروطا بالشي فعند فوات الشرط يجب فوات المشروط الا انه يحصل المشروط بدونه ولو صح ما ذكرتم لبطل قياس الخلف فانا اذا قلنا لم يوجد اللازم فقد خرج عن كونه لازما فوجب ان يحصل الملزوم بدونه فثبت ان الكلام الذي ذكرتم لو صح لبطل قياس الخلف السوال الثالث هب ان كون الحي حيا يوجب المدركية الا ان هذا انما يجري في الادراك اللمسي فان كون الحي حيا يوجب هذا النوع من الادراك فاما الابصار والسماع فلا يحصلان بمجرد كون الحي حيا فبطل قولهم ان الموجب لهذا الادراك مجرد كونه حيا

الفصل العاشر في كونه تعالى متكلما وفيه مسئلتان المسئلة الاولى

في البحث عن الكلام اعلم انا نعلم بالضرورة ان لنا امرا ونهيا وخبرا واستخبارا فنقول هذه الماهيات اما ان تكون مجرد هذه الالفاظ او معاني تدل عليها هذه الالفاظ والاول باطل لوجوه احدها وهو ان الصيغ الدالة على ماهية الامر والنهي صيغ مختلفة بحسب اللغات المختلفة وماهية الامر والنهي حقايق ذاتية لا يمكن تغييرها وتبدلها بحسب الاصطلاحات والاوضاع واما هذه الالفاظ والعبارات فانها قابلة للتغير والتبدل فوجب التغاير الثالث ان الصيغة الموضوعة لافادة معنى الحركات يعقل ان يكون موضوعة لافادة معنى الطلب وبالعكس واما انقلاب ماهية الخبر طلبا وبالعكس فانها غير معقول انقلابها فوجب التغاير فهذه الوجوه الثلاثة واشباهها دالة على ان ماهية الامر والنهي والخبر والاستخبار ليس نفس هذه الالفاظ اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ماهية الطلب فمنهم من قال انه عبارة عن كونه مريدا صدور الفعل من الغير والنهي عبارة عن ارادة الترك ومنهم من قال الطلب ماهية مغايرة للارادة بدليل انه قد يريد الفعل من الغير مع انه لا يامره به وقد يامره به مع انه لا يريده وذلك اذا كان المقصود من الامر غرضا اخر سوى ارادة الفعل والاولون اجابوا فقالوا انه اذا اراد فعلا من الغير فقد يكون بحيث يريد اعلام الغير انه يريد ذلك الفعل اذا اتى بما يدل على انه مريد ذلك الفعل واما الثاني وهو انه قد يامر بما لا يريده فقد اجيب عنه بان

ذلك لا يكون امرا في الحقيقة وانما هو ذكر لفظ يوهم كونه مريدا لذلك الفعل فهذا منتهى البحث فيه ثم تفرع عليه بحث اخر وهو انا سواء قلنا ان ذلك الطلب النفساني هو الارادة او معنى مغاير لها الا انا اذا اردنا ان نعلم غيرنا حصول ذلك المعنى في قلبنا فلا بد وان نعمل عملا يدل على حصول ذلك المعنى في قلبنا فالناس راوا ان الاصلح الاصوب ان يتواضعوا على ان يعينوا لكل معنى من المعاني لفظة مخصوصة فاذا اتوا بتلك الاصوات المقطعة والالفاظ المركبة دل ايتاؤهم بها على الضمائر دون اكثر او كذا ولو كانوا قادرين على ان يعرفوا تلك المعاني بافعال واعمال سوى هذه الالفاظ الا انهم راوا ان هذا الطريق اصوب واسهل من وجوه الاول ان الانسان مضطر الى استدخال النسيم البارد لاجل ترويح القلب فاذا سخن ذلك النسيم احتاج الى اخراجه من الصدر وذلك الاخراج سبب لحدوث الصوت وذلك الصوت يمكن تقطيعه في المخارج المختلفة والمجالس المتباينة ويحدث لتلك الاصوات بسبب قطعها في تلك المخارج والمجالس هيئات مختلفة هي الحروف فاذا ركبت تلك الحروف الكثيرة حدثت اصناف كثيرة من الالفاظ يمكن تطبيق كل واحد منها على نوع من انواع الماهيات فبهذا الطريق يمكن تعريف المعاني التي لا نهاية لها بخلاف سائر الافعال فانه يتعذر تركيبها على هذه الوجوه الكثيرة الثاني ان هذه الاصوات كما توجد تنقضي وتعدم فهي موجودة حال الاحتياج اليها ومعدومة حال الاستغناء عنها واما سائر الاشياء فقد لا تكون كذلك الثالث ان الاتيان بهذه الاصوات جار مجرى الاتيان بالامر الطبيعي بخلاف سائر الاعمال فبهذا الطريق صار التعبير عن المعاني الحاضرة في القلوب والضمائر بهذه العبارات والالفاظ اولى من التعبير عنها بسائر الطرق ظهر بهذا ان المتكلم عبارة عن فاعل الكلام لان المقصود من الكلام ان ياتي الانسان بفعل اصطلحوا على انه متى اتى به فانه يدل على انه قام بقلبه معقول لا لاجل النزاع فيه

المسألة الثانية

في اثبات كونه تعالى متكلما اعلم ان هذا يتفرع على كونه تعالى فاعلا مختارا وعلى كونه تعالى عالما بالجزئيات فاما الذين فسروا ذلك الطلب بالارادة فقالوا ثبت انه تعالى مريد لبعض الاشياء وكاره لبعضها فاذا خلق اصواتا في جسم مخصوص تدل تلك الاصوات بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريدا لما اراده وكارها لما كرهه فذلك هو الكلام واما الذين فسروا ذلك الطلب بمعنى مغاير للارادة فهم يحتاجون الى بيان مقدمات احدها الفرق المعقول بين ذلك الطلب وبين الارادة وثانيها اقامة الدلالة على كونه تعالى موصوفا بذلك المعنى وليس للقوم دليل على ما سيأتي شرحه وثالثها ان القائلين بهذا المعنى زعموا ان هذا المعنى قديم وهو بعيد ويدل عليه وجوه الاول انه لا معنى للامر والنهي الا الالزام الفعل والالزام الترك والعلم الضروري حاصل بان قبل وجود زيد فانه يمتنع ان يحصل الزام فعلا او الزام تركا فان معنى الالزام ان يقول يا زيد الزمتك هذا الفعل ويا عمرو الزمتك هذا الترك والعلم الضروري حاصل ان عند عدم زيد وعدم عمرو يمتنع ان يقول يا زيد الزمتك هذا الفعل ويا عمرو الزمتك هذا الترك فان لم يكن هذا العلم ضروريا فليس عند العقل شيء من العلوم الضرورية الثاني انه تعالى اخبر عن وقوع اشياء كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وعصى ادم ومعلوم ان المخبر عنه سابق في الوجود على حصول الخبر فلو كان هذا الخبر ازليا لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو محال فان عارضوا ذلك بالعلم فنقول قد ذكرنا ان المذهب الصحيح في هذا الباب قول ابي الحسين البصري وهو انه يتغير العلم عند تغير المعلوم الثالث وهو انه لما الزم زيدا اقامة صلاة الصبح فاذا اتى زيد بذلك الفعل فهل بقي ذلك الالزام الاول او لم يبق فان بقي وجب ان لا يكون له سبيل الى الخروج عن العهدة لانه وان اتى بذلك الفعل الف مرة فالالزام الاول باق وهذا الامر على مقتضى قولهم وجب ان لا يكون قديما الرابع ان النسخ عندهم جائز والنسخ عبارة اما عن رفع الحكم بعد ثبوته او عن انتهاء ذلك الحكم وعلى التقديرين فقد عدم بعد وجوده وما ثبت عدمه امتنع قدمه الخامس ان الصفة القديمة الازلية يكون تعلقها بمتعلقاتها امرا ذاتيا لازما واجبا فلو كان امره تعالى قديما لوجب تعلقه بكل ما يصح تعلقه به لكن الحسن والقبح العقلي باطل عند القائلين بهذا القول فلا شيء الا ويصح الامر به ولا شيء الا ويصح النهي عنه فيلزم تعلق الامر بكل الاشياء وتعلق النهي بكل الاشياء فيلزم كون الاشياء باسرها مامورا بها

منهيا عنها وذلك يوجب اجتماع الضدين وهو محال السادس انا كما بينا ان العلم بالشيء يجب ان يتغير عند تغير المعلومات بينا ان ما كان قديما فان العدم عليه محال فهذه وجوه عقلية ظاهرة في انه يمتنع كون هذا الطلب والخبر قديما سواء قلنا ان هذا الطلب هو الارادة او غيرها احتج القائلون بقدم الكلام باشياء الاول انه تعالى حي وكل حي فانه يصح عليه ان يكون متكلما وكل من صح عليه الاتصاف بصفة فانه يجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها وضد الكلام هو الخرس والسكوت وذلك نقص والنقص على الله محال فوجب ان يكون في الازل موصوفا بالكلام والثاني وهو انا اجمعنا على انه تعالى متكلم فاما ان يكون متكلما لذاته وهو باطل بالاتفاق او يكون متكلما بالكلام وذلك الكلام ان كان حادثا فاما ان يحدث في ذاته او في غيره او لا في محل والاقسام الثلاثة باطلة فبطل ان يكون الكلام حادثا فوجب ان يكون قديما وانما قلنا ان حدوث الكلام في غيره محال لانه لو جاز ان يكون متكلما بكلام حاصل في غيره لجاز ان يكون جاهلا بجهل يقوم بغيره وعاجزا بعجز يقوم بغيره وذلك باطل وانما قلنا انه لا يحدث الكلام لا في محل محال بالاتفاق وايضا فكلام الله تعالى صفة وصفة الشيء تكون حاصلة فيه لا محالة الثالث ان الكلام اما ان يكون صفة كمال او صفة نقصان فان كان صفة كمال يجب ان يكون موصوفا به ابدا اذ لو لم يكن موصوفا به في الازل لزم كونه خاليا عن صفات الكمال والخلو عن صفة الكمال نقصان والنقصان على الله محال وان كان صفة نقص وجب ان لا يتصف به البتة لان النقص على الله عز وجل محال وحيث توافقنا على انه تعالى قد اتصف به علمنا انه ليس من صفات النقص الرابع ان العلم الضروري حاصل بان المتكلم اكمل وافضل ممن ليس بمتكلم ولا شك ان الواحد منا متكلم فلو لم يكن الله تعالى في الازل متكلما لزم ان يكون حال الواحد منا عند وجوده افضل واكمل من الله تعالى حين كان في الازل وذلك محال فثبت انه تعالى موصوف بالكلام في الازل ولقائل ان يقول اما الوجه الاول فقد تكلمنا عليه في مسألة السمع والبصر والذي نزيده هاهنا ان نقول لا نسلم ان السكوت نقص بل النقص ان يقول القائل يا زيد صل ويا عمرو صم مع ان زيدا وعمرا يكونان معدومين الا ترى ان الرجل اذا جلس في دار نفسه وحده خاليا ثم يقول يا سنقر اركب ويا قيماز اقبل فانه كان احد يقضي عليه بالجنون والنقص فكذا هاهنا واما الوجه الثاني فهو ان قولكم اجمعنا على انه تعالى متكلم فنقول ان عنيتم بكونه متكلما انه فعل افعالا مخصوصة دلت تلك الافعال على كونه تعالى مريدا لبعض الافعال وكارها لبعضها فهذا مسلم الا ان هذا القدر لا يدل على كونه موصوفا بشيء من الصفات المسماة بالكلام وان عنيتم بكونه تعالى متكلما امرا وراء ذلك فهذا ممنوع والاتفاق ليس الا في اللفظ واما الوجه الثالث وهو ان الكلام صفة كمال فالخلو عنه نقص والنقص على الله محال فجوابه ان الاشتغال بالامر والنهي حال عدم المامور والمنهي هو النقص والسفه وهذا بعينه هو الجواب عن الرابع فهذا خلاصة الكلام المعقول في هذا الباب اما اللفظيات والسمعيات ففيها كثرة لا يليق بهذا الكتاب

او بعضها

الفصل الحادي عشر

في كونه تعالى باقيا قديما من الناس من قال ان كونه تعالى قديما باقيا عين ذاته المخصوصة ومنهم من قال هما صفتان قائمتان بذات الله تعالى واحتج على ذلك بوجوه الاول ان المفهوم من كون الشيء قديما وباقيا معقول لنا والذات المخصوصة التي هي ذات الله من حيث انها هي غير معلومة لنا فوجب التغاير بيان الاول ان القديم هو الذي لا اول لوجوده والثاني هو الذي يكون مستمر الوجود فهذا المفهوم معقول واما ان الذات المخصوصة التي هي ذات الله تعالى غير معقولة فلما ثبت تقريره فيما تقدم واذا لاحت المقدمتان فالنتيجة لازمة الثاني انا نقول القديم الباقي اما ان يكون جسما او جوهرا او عرضا او شيئا مغايرا لهذه الاقسام فيجعل المفهوم من القديم الباقي مورد التقسيم الى هذه الاقسام الاربعة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فالمفهوم من القديم الباقي امر مشترك بين هذه الاقسام فوجب كونه مغايرا لكل هذه الاقسام الثالث انا نقول ان ذات الله تعالى قديمة باقية فتكون القضية مفهومة واذا قلنا ان ذات الله تعالى ذات لم يفد هذا الكلام شيئا ولولا التغاير بين الذات وبين كونها باقية والا لما كان كل واحد من هاتين القضيتين مقام الاخرى فهذه الوجوه الثلاثة دالة على ان كونه تعالى قديما باقيا صفة احتج المنكرون لكون البقاء صفة زائدة على الذات بوجهين الاول انه اذا كان البقاء صفة قائمة بذات الله لافتقرت الذات الى تلك الصفة فيلزم ان تكون واجب

الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الذات المخصوصة
لكونها تلك الذات توجب دوام تلك الذات اما اذا قلنا الذات المخصوصة توجب ذلك الدوام
لم يلزم منه محال مع انه على هذا التقدير يكون الدوام صفة من صفات الذات الثاني انه لو كان
الدوام والاستمرار صفة لكانت تلك الصفة ايضا دائمة مستمرة فيلزم ان يكون دوامها زايدا عليها
ولزم التسلسل وايضا فنقول دوام تلك الصفة اما ان يكون لنفسها او لشيء اخر فان كان دوامها
لنفسها ودوام تلك الذات لاجل تلك الصفة وما يكون دايما لنفسه كان اولى بان يكون ذاتا مستقلة
بنفسها مما يكون دوامه بسبب غيره واما ان كان دوام تلك الصفة بدوام شيء اخر فذلك الاخر
ان كان هو الذات لزم الدور وان كان شيئا اخر لزم التسلسل والكل محال **الفصل
الثاني عشر** في كونه تعالى حيا اعلم ان المراد من كونه حيا انه يصح ان يعلم ويقدر فلما ثبت
بالدليل كونه قادرا عالما وكل من كان موجودا امتنع ان يكون ممتنع الوجود فثبت انه تعالى يصح ان
يقدر ويعلم ولا معنى لكونه حيا الا ذلك ولقائل ان يقول الامتناع مفهوم عدمي فنفي الامتناع
يكون عدما للعدم فيكون موجودا فكونه حيا مفهوم وجودي وانه صفة للذات ونعت لها فيمتنع ان
يكون غير الذات فهو صفة وجودية قائمة بالذات ومن الناس من قال الحياة صفة موجودة لاجلها
يصح على الذات انه يعلم ويقدر واحتج عليه بانه لولا اختصاصه بالصفة التي لاجلها يصح عليها العلم
والقدرة والا لم يكن ثبوت هذه الصفة لتلك الذات اولى من ثبوتها لساير الذوات فيقال له هذا
انما يلزم لو قلنا الذوات متساوية في الماهية حتى يقال لولا اختصاص بعضها بهذه الصفة والا لما
حصل هذا الامتياز اما لما كانت ذاته المخصوصة مخالفة بالماهية لساير الذوات لم يلزم ما ذكرتموه
وايضا كما ان الذوات مختلفة في صحة ان يعلم ويقدر فكذا مختلفة في صحة ان يكون حيا فان وجب
بصفة اخرى ولزم التسلسل وان قلتم ان ذلك الاختلاف معلل بالذات المخصوصة فلم لا يجوز مثله في
صحة العالمية والقادرية **الفصل الثالث عشر** في حصر صفات الله تعالى اعلم
ان المتكلمين حصروا الصفات في هذه الثمانية وهي كونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما باقيا
فاذا قيل لهم وهل تثبتون لله صفة اخرى قالوا لا لان الدليل لم يدل الا على هذه الصفات وما لا دليل عليه
يجب نفيه وربما قالوا لو جوزنا اثبات ما لا دليل عليه لم يكن عدد اولى من عدد اخر فيلزم اثبات اعداد لا
نهاية لها من الصفات المجهولة وذلك محال وقد علمت في علم المنطق ان عدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدم الشيء
وعلمت ايضا ان قول القائل ليس عدد اولى من عدد ان اريد به عدم الاولوية في الذهن والعقل فذلك
لا يفيد الا التوقف وعدم الجزم وان اريد به عدم الاولوية في نفس الامر فهذا مما لا يمكن اثباته الا
ان يقال ان ما ذكرتم ان دل العقل على ثبوته قضينا بثبوته وما لم يدل على ثبوته ولا على عدمه وجب التوقف
فيه **الفصل الرابع عشر** في انه تعالى عالم لذاته اعلم ان اهم المهمات في هذه
المسئلة البحث عن محل الخلاف فنقول لا شك ان القادر هو الذي يصح منه الفعل وهذه الصحة
ليس نفس تلك الذات المخصوصة لان المفهوم من هذه الصحة قد يعلمه من لا يعلم حقيقة تلك الذات المخصوصة
وايضا العالم هو الذي يكون له شعور بذلك الشيء ومن له وقد عرفت ان معنى الشعور والعلم والادراك
لا يحصل البتة الا عند حصول نسبة مخصوصة بين ذات العالم وبين ذات المعلوم فهذه النسب
والاضافات المسماة بالتعلق لا بد من اثباتها ولا يمتنع الاعتراف بكونه تعالى قادرا عالما فان كان المراد
بقولنا انه تعالى عالم وله علم وقادر وله قدرة هذا المعنى فذلك مما لا سبيل الى انكاره لانه اذا كان
معنى العالم هو الذات الموصوفة بهذه النسبة الخاصة ومعنى القادر هو الذات الموصوفة بتلك الصحة المخصوصة
كان نفي هذه النسب وهذه الاضافات نفيا لكونه عالما قادرا واما ان كان المراد منه معنى اخر وراء ما ذكرناه
فذلك يستدعي بحثا اخر سوى ما ذكرناه وتقريره ان من المتكلمين من زعم ان العلم صفة قايمة بذات
العالم ولها تعلق بالمعلوم فهذا القايل اثبت امورا ثلاثة احدها الذات وثانيها الصفة وثالثها التعلق
الحاصل بين تلك الصفة وبين ذات المعلوم ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية ثم انهم اثبتوا
تعلقا بين العالم وبين المعلوم ولا اعرف كيفية مذهبهم فيه فانه يحتمل ان يقولوا العالمية هي المتعلقة بالمعلوم
لا العلم ويحتمل ان يقولوا العلم هو المتعلق بالمعلوم لا العالمية وعلى هذه التقديرات فقد اثبتوا امورا اربعة

الذات والعلم والعالمية والتعلق ولا يبعد ان يثبتوا التعلق للعلم والعالمية ايضا والنسبة المسماة ايضا بالعالمية
وندعي ان هذه النسبة ليست نفس الذات بل هي امر زايد على الذات موجود في الذات فهذا هو البحث
الصرف المعقول فاما المباحثات اللفظية فهي امور احدها ان تلك الصفات هل يقال انها مغايرة
للذات ام لا بل هي لا نفس الذات ولا غيرها وثانيها ان تلك الصفات هل توصف بكونها قديمة ام لا
وثالثها ان تلك الصفات هل توصف بانها اعراض ام لا ورابعها انها هل توصف بانها قايمة
بالذات او حالة في الذات او موجودة في الذات او يجب الامتناع من كل هذه الالفاظ الا انه
يقال انها موجودة بالذات فجميع هذه المباحث لفظية لا معنوية اذا عرفت هذا فنقول المشهور
ان الفلاسفة والمعتزلة ينكرون الصفات واما الصفاتية فانهم يثبتونها والتحقيق في شرح محل
الخلاف ما ذكرناه فلنا هاهنا مقامان الاول اثبات ان العلم والقدرة بمعنى تلك النسب
المخصوصة امور زايدة على الذات والمقام الثاني بيان ان تلك الصفات المسماة بالعلم والقدرة
هل هي واجبة الوجود بانفسها او الموجب لها هو ذات الله تعالى وذات الله يوجب معنى وذلك المعنى
يوجب هذه النسب والاضافات فهذا تمام الكلام في هذا البحث اما المقام الاول فهو في بيان
ان القدرة والعلم بالتفسير الذي ذكرنا يمتنع ان يكون غير الذات بل هما صفتان قايمتان بالذات
والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول ان قولنا عالم يناقضه قولنا ليس بعالم ولا يناقضه
قولنا ليس بموجود وقولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم ولو كان
كونه موجودا هو عين كونه عالما لامتنع حصول هذا التغاير لان الشيء الواحد يمتنع ان يصدق عليه
كونه نقيضا له الحجة الثانية انه اذا دل الدليل على ان العالم لا بد له من موثر قديم ازلي واجب الوجود
وكونه ليس نقيضا له
لذاته فعند هذا يبقى العقل متوقفا في ان ذلك الموثر عالم او ليس بعالم او قادر او ليس بقادر ويفتقر في
اثبات كونه تعالى عالما قادرا الى دليل منفصل ولو كان كونه عالما قادرا نفس كونه موجودا ازليا واجبا لما
كان الامر كذلك لان الشيء الواحد يمتنع ان يصدق عليه كونه معلوما وكونه لا معلوما لان الجمع بين النقيضين
محال الحجة الثالثة اذا قلنا ان ذات الله الموجودة موجودة خرجت القضية عن الافادة واذا قلنا
ذات الله الموجودة عالم قادر كانت القضية مفيدة وافتقرنا في التصديق بها الى الحجة ولولا ان المفهوم من
كونه عالما قادرا مغاير للمفهوم من كونه موجودا والا لم يكن الامر كذلك الحجة الرابعة انا بينا انه
ما لم تحصل النسبة المسماة بالعلم لم يحصل كون العالم عالما والنسبة بين ذات العالم وبين ذات المعلوم صفة
لتلك الذات مفتقرة اليها وكيف لا نقول ذلك والنسب والاضافات معقولة بالقياس الى غيرها والذوات
القائمة بانفسها ليست كذلك وكل ذلك يوجب التغاير الحجة الخامسة ان المفهوم من كون الذات
قادرة غير المفهوم من كونها عالمة ولذلك قال القادر قد يكون عالما وقد لا يكون كما ان العالم قد
يكون قادرا وقد لا يكون فلما كانت ماهية العالمية غير ماهية القادرية وحد العالمية غير حد القادرية
فلو قلنا انهما عين الذات لزم ان يكون الشيء الواحد لا يكون شيئا واحدا بل يكون شيئين متغايرين وذلك
محال الحجة السادسة لو كان كونه عالما هو عين كونه قادرا لكان كل ما صح كونه عالما به وجب ان
يصح كونه قادرا فكان يلزم في الواجب لذاته وفي الممتنع لذاته ان يكون مقدورا كما انه معلوم له وحيث
اطبق اهل العقل على ان الواجب لذاته والممتنع لذاته معلوم وذلك يقتضي حصول المغايرة بين العلم وبين
القدرة الحجة السابعة ان القادر اذا اخرج مقدوره الى الوجود لم يبق قادرا على ايجاده بعينه
لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال والمحال لا قدرة عليه فالمقدور بعد دخوله في الوجود لم يبق مقدورا
لكنه بقي معلوما بعد حدوثه ودخوله في الوجود وصدق هذا النفي والاثبات يوجب التغاير بين العلم وبين القدرة
الحجة الثامنة ان العلم ماهية مخصوصة والقدرة ايضا ماهية مخصوصة فاما ان يكون احدى
الماهيتين علة للاخرى او غيرها فان كان الاول كان لفظ العلم ولفظ القدرة لفظين مترادفين يفيد كل
واحد منهما غير ما يفيده الاخر ومعلوم ان ذلك باطل لان ذلك العلم غير حد القدرة واحكام
العلم غير احكام القدرة وخواص كل واحد منهما مغاير لخواص الاخر واذا كان الامر كذلك وجب ان
يكون المعقول من كونه عالما مغاير المعقول من كونه قادرا وان يكون المعقول من كل واحد منهما مغاير
المعقول من كونه موجودا وذلك يفيد المطلوب ولنعبر عن هذا الكلام بعبارة اخرى فنقول

المعقول من كونه عالما ومن كونه قادرا ومن كونه ذاتا موجودا اما ان يكون مفهوما واحدا واما ان لا
يكون كذلك والاول باطل بالبديهة لانا ببديهة العقل نعلم ان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل هي الفاظ
متباينة يفيد كل واحد منها غير ما يفيده الاخر فهذه المعاني الثلاثة اما ان تكون ذواتا ثلاثة قائمة
بانفسها وذلك باطل بالاتفاق وبصريح العقل او يكون بعضها موصوفا والبواقي صفات وهو المطلوب
احتج نفاة الصفات بوجوه الاول للفلاسفة قالوا هذه الصفات اما ان تكون واجبة
الوجود لذواتها او جائزة الوجود لذواتها والقسمان باطلان فالقول بثبوتها باطل اما بيان انه يمتنع
كونها واجبة الوجود لذواتها فلوجهين الاول ما ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر
من واحد الثاني ان الصفات غير قائمة بانفسها بل هي قائمة بالذات والقائم بغيره مفتقر الى الغير
فيكون ممكنا لذاته لا واجبا لذاته واما بيان انه يمتنع كونها ممكنة لذواتها فهو ان كل ممكن لذاته
فلابد له من سبب وذلك السبب ليس الا تلك الذات وذلك محال لوجهين الاول انه اذا
كان المؤثر هو الذات والقابل ايضا تلك الذات فيلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو
محال الثاني وهو ان الاحتياج لا يحصل الا عند زمان الحدوث والا لزم تكوين الكائن وهو محال
فلو كانت هذه الصفات معللة بالغير لكانت حادثة لكن كونها حادثة محال فيمتنع كونها معللة بالذات
الحجة الثانية للفلاسفة قالوا ان اله العالم اما ان يكون فردا او مركبا ويمتنع كونه مركبا لان كل مركب
فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه الشيء غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن
لذاته فلو كان اله العالم مركبا لكان ممكنا لذاته وكل ممكن فلابد له من سبب فثبت ان اله العالم لو كان مركبا
لكان ممكنا ولو كان ممكنا لافتقر الى الفاعل وذلك محال في اله كل الممكنات ينتج ان اله كل الممكنات
لا يكون مركبا وكلما لا يكون مركبا كان فردا مطلقا والمجموع الحاصل من الصفة والموصوف يكون مركبا
فثبت ان اله العالم فرد مطلقا والمجموع الحاصل من الصفة والموصوف يكون مركبا فثبت ان اله العالم
فرد مطلق وليس فيه تركيب من الصفة والموصوف وهو المطلوب واما دلايل المعتزلة فلهم وجوه عامة في
كل الصفات ووجوه خاصة في كل واحد من الصفات اما الوجوه العامة الحجة الاولى قالوا
عالمية الله واجبة الوجود لا تعلل اما ان عالمية الله واجبة فلانها لو كانت جائزة لافتقر ذلك العالم
الى فاعل يجعله عالما وحينئذ يصير اله العالم عبدا وهو محال واما ان الواجب لا يعلل فلان الافتقار
الى العلة لاجل ان يترجح بسببها جانب الوجود على جانب العدم فاذا كان ذلك الرجحان حاصلا على
سبيل الوجوب امتنع افتقاره الى العلة الحجة الثانية القول بالقدماء يفضي الى المحال فيكون محالا
والدليل عليه انا قد دللنا على ان القدم مفهوم ثبوتي فالقدماء تكون متشاركة في هذا المفهوم فاما
ان يخالف بعضها بعضا في شيء من الاجزاء المقومة او لا يكون كذلك فان كان الاول فما به المشاركة غير
ما به المخالفة فكل واحد من اولئك القدماء مركب من هذين القيدين وهما قديمان بضرورة ان جزء
القديم قديم فذانك الجزءان يتشاركان في القدم ويتخالفان بوجه اخر فيكون كل واحد من ذينك
الجزئين ايضا مركبا فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من اجزاء غير متناهية وهو محال وان كان الثاني
وهو ان اولئك القدماء لا يخالف بعضها بعضا في جزء مقوم للماهية فهي اشياء متماثلة في تمام الماهية
فيلزم كون الذات صفة والصفة ذاتا ويلزم القول بتعدد الالهة وهو محال الحجة الثالثة
انه لو قامت الصور بالذات لحصل في الوجود قدماء متغايرة وذلك باطل بالاتفاق الحجة الرابعة
ان المعقول من حلول الصفة في الذات حصول تلك الصفة في الحيز المعين تبعا لحصول ذلك المحل فيه فانا
لو رفعنا هذا المعنى من العقل فحينئذ لا يكون قيام احدهما بالاخر اولى من قيام الاخر بالاول فثبت
ان قيام الصفة بالموصوف يقتضي كون الموصوف حاصلا في الحيز مختصا بالجهة وذلك في حق الله تعالى
محال الحجة الخامسة ان ذات الله تعالى اما ان تتم الهيتها بدون هذه الصفات واما ان لا تتم والثاني
يوجب كونها محتاجة الى الغير والاول يقتضي ان تكون تلك الذات المخصوصة كافية في الالهية ومتى كان
الامر كذلك كان الاله غنيا في الالهية عن هذه الصفات ومثل هذه الصفات يجب نفيها بالاتفاق
الحجة السادسة الذات وحدها اما ان تكون كافية في الالهية واما ان لا تكون فان كانت الذات
وحدها كافية في حصول الالهية كانت هذه الصفات اقوى في حصول الالهية وان لم تكن كافية فنقول

الصفات اما ان تكون كافية في حصول الالهية او لا تكون فان كانت كافية في الالهية كانت الذات
اقوى فيها وان لم تكن كافية فنقول فعلى هذا التقدير الذات من حيث انها غير كافية والصفات ايضا غير
كافية فعند اجتماعهما اما ان يحصل امر زايد ما حصل حال الانفراد او لم يكن كذلك فان حصل فالموجب
لذلك الزايد اما الذات وحدها او الصفة وحدها وحينئذ يعود التقسيم الاول او مجموعهما فحينئذ يعود الكلام
من انه اما ان يكون قد حصل حال الاجتماع ما لم يحصل حال الانفراد او لم يحصل فان كان الاول كان
حصول ذلك الزايد لاجل سبب زايد اخر ولزم التسلسل وهو محال وان لم يحصل زايد اصلا كان الحاصل
عند الاجتماع كما هو عند الانفراد فلما كان عند الانفراد لم تكن الالهية حاصلة وجب القطع بعدم
حصولها عند الاجتماع فثبت ان الالهية من لوازم تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي ولا حاجة بها الى
صفة اخرى واما الوجوه التي تمسكوا بها في نفي العلم خاصة فهي ثلاثة الحجة الاولى لو كان تعالى عالما
بالعالم لتعلق علمه بما تعلق به علم الواحد منا من الوجه الواحد وكل علمين كذلك فهما مثلان ويلزم من
تماثلهما اما قدمهما معا او حدوثهما معا وهو محال الحجة الثانية لو كان تعالى عالما بالعلم لكان
اما ان يكون عالما بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية والثلاثة باطلة فالقول بكونه
عالما بالعلم باطل انما قلنا انه لا يجوز ان يكون عالما بعلم واحد لانه يصح ان يعلم كونه عالما بهذا المعلوم مع الذهول
عن كونه عالما بالمعلوم الاخر والمعلوم مغاير لغير المعلوم وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون عالما بعلوم متناهية
لان معلوماته غير متناهية فاذا وزعت العلوم المتناهية على المعلومات التي لا نهاية لها لزم تعلق العلم
الواحد بمعلومات كثيرة وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون عالما بعلوم غير متناهية لان كل عدد موجود فانه
يقبل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ينتج فكل عدد موجود فهو متناه فما لا يكون متناهيا
يمتنع وجوده الحجة الثالثة لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم ذلك العلم بغير ذلك العلم وهو محال
لان العلم لا بد فيه من نسبة مخصوصة وحصول النسبة بين الشيء وبين نفسه محال او يعلم اخر والكلام فيه
كما في الاول فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والجواب عن الاول انه بنا على ان الشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد بينا انه باطل وعن الثاني انه لم لا يجوز ان يقال الذات المخصوصة
واجبة الوجود بعينها وهي موجبة لتلك العالمية المخصوصة ولتلك القادرية واما الحجة الاولى للمعتزلة
فنقول ان عنيت بكون عالمية الله تعالى واجبة انها واجبة لعين تلك الذات المخصوصة فهي محل النزاع
وان اردت انها واجبة على الاطلاق فنقول هذا يقدح في غرضنا فان ذات الله تعالى
اذا كانت موجبة لمعنى وكان ذلك المعنى موجبا للعالمية فحينئذ تكون ذاته موجبة لما يوجب العالمية
وذلك يقدح في كون العالمية واجبة اما الحجة الثانية انهم معترفون بحصول العالمية والقادرية
وكل ما يذكرونه في المعنى فنحن نورده عليكم في العالمية اما الحجة الثالثة وهي التزام قدماء متغايرة والقادرية
فنقول ان عنيتم بالغيرين الحقيقين المختلفين فهذا مسلم وهو المسئلة وان عنيتم به الشيئين اللذين
يجوز ان يفارق احدهما الاخر اما بمكان او زمان فلم قلتم ان كل موجودين فيجب ان يكونا كذلك
واما الحجة الرابعة وهي ان المعقول من الحلول حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها
فيه فقد ابطلنا هذا التفسير في باب تفسير الجوهر والعرض قوله لو رفعنا هذا المعنى لم يكن
حلول احدهما في الاخر اولى من العكس فجوابه انا بينا ان قول القائل ليس هذا اولى من
ذاك مقدمة ركيكة ضعيفة الحجة الخامسة وهي ان ذاته تعالى كانت كاملة في الالهية
فلا حاجة الى الصفة فنقول لم لا يجوز ان يقال ان تلك الذات المخصوصة اوجبت المعنى وذلك
المعنى اوجب العالمية وهو بعينه الجواب عن الحجة السادسة واما الحجة الاولى من الوجوه التي
تمسكوا بها في نفي علم الله فنقول العلمان اذا تعلقا بذلك المعلوم الواحد فقد اشتركا في ذلك
الحكم والاشتراك يقتضي الاشتراك في ماهية المؤثر لان المختلفات في الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض
اللوازم واما الحجة الثانية فنقول كل ما اوردتموه علينا في العلم فهو لازم عليكم في
التعلقات وهذا هو الجواب بعينه عن الحجة الثالثة فقد ظهر بهذه التنبيهات ان هذه الدلايل باسرها
ضعيفة ثم نقول انها باسرها انما تتوجه على من يقول هذه التعلقات معللة بصفات او بمعان
قائمة بالذات ونحن لا نقول بذلك بل قد دللنا على ان هذه التعلقات معلومات زائدة على الذات

وعندنا انها معللة بنفس الذات وعند هذا يظهر ان شيا من هذه الدلايل لا يتوجه عليها البتة المقام
الثاني اعلم انا قد ذكرنا ان المراد من القادرية كونه بحيث يصح منه الايجاد والترك والمراد من
العالمية هذه النسبة المخصوصة والاضافة المخصوصة فنقول من المعلوم بالضرورة ان هذه
الصحة المخصوصة وهذه النسبة المخصوصة لا تكون ذواتا قايمة بانفسها مستقلة بحقايقها في الابد
وان تكون ممكنة لذواتها وكل ممكن فلا بد له من سبب وذلك السبب اما تلك الذات او غيرها والاول
باطل والا لكانت تلك الذات مفتقرة في لوازمها الى غيرها والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فواجب الوجود
لذاته ممكن الوجود لذاته فثبت ان الموجب لهذه الاحكام والنسب هو ذاته المخصوصة الا انه بقي
هاهنا بحث اخر وهو ان اللازم على قسمين لازم بوسط ولازم بغير وسط فهذه العالمية والقادرية
لا يبعد ان تكون موجبا هو غير ذات الله ولا يبعد ايضا ان يقال ان ذات الله تعالى توجب امرا
وذلك الامر يوجب هذه العالمية والقادرية سوا قلنا تلك الواسطة واحدة او وسايط كثيرة وكل واحد
من الوجوه محتمل الا انا نقول لما كان لا بد من الاعتراف بكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه
النسب والاضافات اما بواسطة واما بغير واسطة وكانت الواسطة مجهولة وجب على سبيل الاولى
والاخلق حذف هذه الواسطة من البين والاعتراف بكون الذات المخصوصة موجبة لها والذي
يقرب ذلك انا لما استدللنا بحدوث العالم على الفاعل المختار فاذا قيل لم لا يجوز ان يقال بان
الفاعل المختار معلول لعلة موجبة بالذات قلنا لما وجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود
لذاته وبوجود الفاعل المختار كان الاولى ان يجعل ذلك الفاعل المختار هو ذلك الموجود الواجب لذاته
وحذف الوسايط من البين فكما قلنا هذا في المعلولات المباينة عن ذات الله تعالى وجب ايضا
ان نقوله ونقبله في الصفات القايمة بذات الله احتج القايلون باثبات هذه المعاني بوجوه
الاول ان العلم في الشاهد صفة متعلقة بالمعنى فيجب ان يكون في الغايب كذلك لان الحقيقة
والماهية لا تختلف بسبب اختلاف الشاهد والغايب الثاني ان العالمية حصلت بعد ان لم تكن في
الشاهد فوجب كون العلم صفة موجودة ولا يمكن ان يقال ان الذات الذي احدث هو مجرد النسب
والاضافات لان ذات الجسم لا يمكن ان تكون متعلقة بالمعلوم فوجب ان يكون الحادث صفة يحصل
لها هذا التعلق الثالث ان العلم ما له تعلق بالمعلوم فلو كانت الذات متعلقة بالمعلوم لزم ان
تكون ذات الله تعالى علما وذلك باطل والجواب ان نجيب عن الاول فنقول العلم في الشاهد ليس الا
هذا التعلق المخصوص والا هذه النسبة المخصوصة ونحن لا نعقل معنى العلم الا هذا الشعور وهذا
الادراك وهو ليس الا هذه النسبة المخصوصة وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال هذه النسبة المخصوصة اذا
حدثت في الجسم فقد حصل العلم والشعور والادراك واذا لم يحصل فقد زال العلم فاما ان يعتقد انه حصل
صفة وحصل لتلك الصفة هذا التعلق فهو ممنوع وعن الثالث انا لا نسلم ان العلم عبارة عن نفس ذلك
التعلق وعن نفس تلك النسبة المخصوصة وعلى هذا فانه لا يلزم من كون الذات موصوفة بذلك التعلق ان
تكون الذات علما فهذا تمام كلامنا في هذا الباب **الفصل الخامس عشر**
في احصا صفات الله تعالى اطبقت الفلاسفة على ان صفات الله تعالى اما سلوب واما اضافات
اما السلوب فكقولنا انه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بمتحيز واما الاضافات فكقولنا انه جواد موجود
مفضل واما ما تركب من هذين القسمين وقول انهم ذكروا ما يبطل هذه المقدمة وذلك
لانهم قالوا العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم في العالم فاذا كان الامر كذلك كان علمه تعالى بالمعلوم
عبارة عن صورة مطابقة للمعلومات وتلك الصور ليست من باب السلوب ولا من باب الاضافات
فهذا اعتراف منهم بان علم الله صفة حقيقية قايمة بذاته وذلك يبطل قولهم ان صفات الله تعالى محصورة
في السلوب والاضافات واعلم انا بينا انه لا سبيل الى اثبات ذلك الحصر الا على سبيل الاولى
والاخلق اما العلم فلو كان من باب النسب والاضافات لم يكن اثبات العلم قادحا في ذلك الحصر
فهذا ما نقوله في هذا الباب **الفصل السادس عشر** في ان تكوين الشي هل هو نفس
نفس المكون او غيره اعلم انه تعالى اذا اخرج الشي الى الوجود فهاهنا امران احدهما ذلك المكون
والثاني انه تعالى كون ذلك الشي واخرجه من العدم الى الوجود فتكوين الله تعالى اياه هل هو نفس ذلك

الاثر او هو مغاير له ونظير هذا البحث في الشاهد ان التحريك هل هو عين الحركة والتسويد هل هو عين
السواد فمن قال التكوين نفس المكون قال التحريك نفس الحركة والتسويد نفس السواد ومن قال
التكوين غير المكون قال في هذه الصورة بالتغاير وهذا البحث غامض وله غور عظيم فنقول لمن قال
ان التكوين غير المكون ان يحتج بانه اذا قيل لم حدث هذا الشي ولم وجد بعد ان كان معدوما فيقال
لاجل ان القادر اوجده واحدثه فيعلل وجوده باحداث المحدث اياه وبايجاد الموجد اياه فلو كان
احداث المحدث اياه نفس وجود ذلك الاثر لصار قولنا انما وجد لاجل ان القادر اوجده جاريا مجرى ان
يقال انما وجد لنفسه لكنه او وجد لنفسه وبنفسه لزم ان لا يكون القادر فيه اثر وذلك يقتضي نفي التاثير
والموثر وذلك باطل فثبت بهذا ان ايجاد الموجد له مغاير لوجوده في نفسه وذلك الايجاد والتكوين
ليس هو نفس القدرة وذلك لان القادر قد يكون قادرا على اشيا مع انه لا يوجدها الاترى انه تعالى قادر
على خلق شموس واقمار كثيرة مع انه ما خلقها فهو قادر عليها وغير خالق لها فثبت بهذا ان التكوين
صفة مغايرة للقدرة ومغايرة للمكون وذلك هو المطلوب واما الذين قالوا ان التكوين غير المكون
فقد احتجوا عليه بان التكوين لو كان غير المكون لكان ذلك التكوين اما ان يكون قديما او محدثا فان
كان قديما لزم من قدمه قدم المعلول لان التكوين انما يصدق مع حصول المكون الاترى انه ما دام الفعل
يكون باقيا على العدم الاصلي فانه يصدق على ذلك القادر انه ما اثر فيه وما كونه وما تصرف فيه فثبت
ان التكوين لا حصول له الا عند حصول المكون فلو كان التكوين قديما لزم ان يكون المكون قديما وذلك
وذلك يوجب قدم العالم واما ان كان التكوين حادثا افتقر تكوينه الى تكوين اخر وذلك يوجب
التسلسل وهو محال فهذا خلاصة ما في هذا الباب **الفصل السابع عشر** في تقسيم
اسما الله تعالى اعلم ان اسما الله يمكن تقسيمها من وجوه الاول وهو ان الاسم الواقع على
الشي اما ان يكون مسماه هو الذات او جزا من اجزا الذات او امرا خارجا عن الذات اما الاسم الدال
على الذات فهذا معقول في الجملة وهل يعقل في حق واجب الوجود ام لا ولقايل ان يقول ذات الله
تعالى ذات مخصوصة متميزة بنفسها وبخصوصيتها عن ساير الذوات على ما ثبت ذلك بالبراهين
القاطعة وتلك الذات المخصوصة من حيث هي هي غير معلومة للخلق واذا لم تكن معلومة امتنع وضع
الاسم لها لان المقصود من الاسم ان يصطلح شخصان على وضع لفظة معينة لتعريف معنى معين حتى ان
كل واحد منهما اذا تلفظ بتلك اللفظة عرف السامع انه اراد القايل من تلك اللفظة ذلك المعنى فعلى هذا
وضع الاسم انما يعقل حيث كان المعنى معلوما للقايل والسامع فلما كانت الحقيقة المخصوصة التي لواجب
الوجود غير معلومة لاحد من الخلق كان وضع الاسم لتلك الحقيقة ممتنعا وعبر قدما الفلاسفة عن
هذا المعنى فقالوا انها حقيقة لا يدركها عقل الخلق فلا اسم لها الا انه شرح تلك الحقيقة انها واجبة الوجود
لذاتها والجواب ان نجيب فنقول الذي ثبت عندنا انا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة فاما انه يمتنع
عقلا عرفانها فذلك لم يثبت بالدليل البتة وبتقدير ان يكون ذلك ممتنعا لم يبعد ان يشرف الحق
سبحانه بعض عباده بتلك المعرفة وحينئذ يكون وضع الاسم منتفعا به وايضا فهب ان العقول البشرية
يمتنع عليها ذلك وايضا فهب ان العقول البشرية والارواح الملكية يمتنع عليها تحصيل هذا العرفان
الا انه لا يبعد ان يكون لتلك الحقيقة المخصوصة اسم معين ثم انه تعالى شرف بعض عبيده بتعريف ذلك
الاسم ولا يبعد ان يكون ذكر ذلك الاسم سببا لان تنقاد لذكره الارواح المقدسة المطهرة ولا يبعد ان
يحصل لذاكره قوة في الروح لا يحصل الا بذلك الطريق وكل هذه الوجوه محتملة واما القسم الثاني
وهو الاسم الذي يفيد جز الماهية فنقول هذا في حق واجب الوجود محال لانه فرد منزه عن جهات الكثرة
والتركيب واما القسم الثالث وهو الاسم الذي يفيد صفة خارجة عن الماهية فنقول هذا الاسم
اما ان يدل على صفة حقيقية عارية عن الاضافة او يدل على اضافة فقط او على سلب فقط او على صفة
حقيقية مع اضافة او مع صفة حقيقية مع سلب او على صفة اضافية مع سلب او على مجموع صفة حقيقية
واضافية وسلبية فهذه اقسام سبعة اما القسم الاول وهو الذي يدل على صفة حقيقية خارجة
عن الماهية فنقول تلك الصفة اما الوجود واما ما هي من كيفيات الوجود واما امر ثالث مغاير للقسمين
اما اللفظ الدال على كونه موجودا فهو لفظ الموجود واعلم ان الموجود قد يراد به مفهوم الوجدان

وعلى هذا التقدير فالموجود يجري مجرى المعلوم ومنه قوله تعالى يجد الله توابا رحيما وقديرا د
بكونه ثابتا في نفسه متحققا في ذاته واذا ثبت هذا الاحتمال فحينئذ لا يكون لفظ الموجود نصا في
هذا المعنى ولهذا السبب كان بعض الموحدين يعبر عن وجوده تعالى بلفظ الهستي لان هذا اللفظ
وان كان فارسيا الا انه نص في المقصود واما لفظ الموجود فانه ليس نصا في هذا المعنى اذا عرفت
هذا فنقول الالفاظ الدالة على الذات كثيرة ونحن نذكر بعضها الاول لفظ الحق فنقول
الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم واحق الاشياء بهذا الاسم هو الله سبحانه قال تعالى وردوا الى الله
مولاهم الحق وهو ايضا حق الحق قال تعالى ويحق الحق بكلماته وايضا وعده حق قال تعالى ان وعد
الله حق واعلم ان الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم واذا كان الشيء واجب الوجود كان
اعتقاد وجوده والاقرار بوجوده مستحق التقرير والاثبات فلا جرم سمي هذا الاعتقاد وهذا الاقرار
حقا واما اذا كان واجب العدم كان اعتقاد وجوده والاقرار بوجوده مستحق العدم فلا جرم سمي
هذا الاعتقاد وهذا الاقرار باطلا اذا عرفت هذا فنقول الشيء اما ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته او ممكنا لذاته واما الممكن لذاته فانه لا يترجح وجوده على عدمه الا بايجاد موجد ولا
يترجح عدمه على وجوده ايضا الا باعدام معدم فعلى هذا الممكن اذا اخذ من حيث هو هو فانه
يكون معدوما بمعنى انه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته واذا كان كذلك فكل ممكن فهو
من حيث انه هو باطل وهالك ولهذا قال سبحانه كل شيء هالك الا وجهه ولما كان كل فانه
يكون ممكنا ابدا وكل ممكن فانه من حيث هو يكون باطلا وهالكا لزم ان كل ما سوى الحق سبحانه
فهو هالك فلهذا السبب قالوا لا موجود في الحقيقة الا الله تعالى وايضا فكل ممكن فهو انما يكون موجودا
بالنظر الى تكوين واجب الوجود فواجب الوجود هو الذي يؤثر في جعل ما سواه حقا فلهذا قال
ويحق الحق بكلماته فهو سبحانه حق لذاته ويحق الحق بكلماته ولما ثبت انه سبحانه حق لذاته كان اعتقاد
وجوده واعتقاد كونه موصوفا بصفات العلو والعظمة احق الاعتقادات لان المعتقد لما كان
ممتنع التغير كان ذلك الاعتقاد ايضا ممتنع التغير وكذا القول في الاقرار به فهو سبحانه احق الحقايق
بان يكون حقا ومع هذا احق الحقايق بان يكون حقا والاقرار به احق الاقوال بان يكون حقا
الاسم الثاني انه تعالى شيء وقال جهم بن صفوان لا يجوز تسمية الله تعالى بهذا الاسم واعلم
ان جهما لا ينازع في كونه تعالى موجودا او ثابتا وانما ينازع في انه تعالى هل يسمى بهذا الاسم اما الذين
اطلقوا هذا الاسم على الله تعالى فقد احتجوا بالقران واللغة اما القران فقوله تعالى قل اي شيء اكبر
شهادة قل الله قالوا هذه الاية تدل على انه تعالى مسمى باسم الشيء وايضا قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه والمراد بالوجه الذات فهاهنا استثنى ذاته عن الشيء والمستثنى داخل تحت المستثنى منه واما اللغة
فهو ان من انكر كون المعدوم شيئا قال الشيء والموجود مترادفان ومن اثبت كون المعدوم شيئا قال الشيء
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فكان لفظ الشيء اعم من لفظ الموجود واذا ثبت هذا فنقول توافقنا
على انه تعالى موجود فان كان الشيء مرادفا للموجود وجب كونه تعالى مسمى باسم الشيء وان كان الموجود
اخص من الشيء وقد صدق عليه الموجود الذي هو اخص وجب ان يصدق عليه الشيء الذي هو
اعم ولمن انكر اطلاق اسم الشيء على الله ان يحتج بالقران والمعقول اما القران فايات احدها قوله
تعالى الله خالق كل شيء فلو كان هو تعالى مسمى بالشيء لزم ان يكون خالقا لنفسه وهو محال ولا يجوز ان
يحمل ذلك على كون هذا العام مخصوصا لان الخارج اذا كان هو القسم الحقير حسن اطلاق لفظ الكل على
القسم الاعظم الاكثر اجراء للاعظم مجرى الكل والحق سبحانه بتقدير ان يقع عليه اسم الشيء كان اعظم الاشياء
واجلها فتخصيص العموم في مثل هذه الصورة قبيح غير جائز والاية الثانية قوله تعالى ليس كمثله شيء
وقول من يقول الكاف زائدة بعيد لان حمل الفاظ هذا الكتاب العالي على الافادة وصونها عن اللغو
اولى الاية الثالثة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امر بان يدعوا الله بالاسماء الحسنى
وحسن الاسم عبارة عن الالفاظ الدالة على صفات الجلال والكمال فوجب ان لا يجوز ذكره في حق
الله فهذا تمام هذا البحث وهو بحث لفظي محض الاسم الثالث الماهية واعلم ان هذا اللفظ
لفظ مركب في الاصل لانه في الاصل ماخوذ من قولهم عند الاشارة الى الحقيقة المعينة ما هي وهذا اللفظ

وارد في القران قال تعالى حكاية عن فرعون انه قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين ثم ان موسى ما منعه من
هذا السوال بل اشتغل بجوابه فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين واعلم ان
هاهنا مباحث عالية شريفة وهي انه جاء في الكتاب الالهي مناظرة فرعون مع موسى مرتين فقال مرة من ربكما
يا موسى طلب منه تعريف الاله بلفظ من وهذه اللفظة طالبة للصفة لا للذات فقال موسى في جوابه ربنا
الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى والخلق اشارة الى تدبير الاجساد والهداية اشارة الى تدبير الارواح
وهذا هو كمال البيان لان كل ذات قايمة بنفسها سوى الله تعالى فهي اما متحيزة وهي الاجساد او غير متحيزة
وهي الارواح فانقطع فرعون هاهنا في هذا المجلس ثم انه اعاد هذه المناظرة في مجلس اخر وطلب منه
تعريف حقيقة الاله بلفظ ما فقال وما رب العالمين فذكر موسى الصفة في جوابه وقال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فقال فرعون لمن حوله الا تستمعون يعني اني ذكرت لفظة ما وهي
تفيد طلب ماهية الذات وانه يجيب عنه بذكر الصفة وهذا الجواب لا يليق بهذا السوال فاعاد موسى
عليه السلام الجواب بذكر الصفة مرة اخرى فقال ربكم ورب ابايكم الاولين فعند هذا صرح فرعون بالسفاهة
وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون يعني انه نبهته على ان الجواب بذكر الصفة لا يليق بالسوال الذي
يذكر بلفظة ما وانما يليق بالسوال الذي يذكر بلفظة من ثم انه مع هذا التنبيه لم يتنبه فقال موسى
رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون يعني انك كنت يا فرعون عاقلا علمت انه لا جواب عن هذا
السوال الا ما ذكرته وتقريره ان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه او باجزاء ماهيته او بالامور الخارجة
عن ماهيته اما تعريفه بنفسه فمحال لان المعرف متقدم في المعلومية على المعرف فلو عرف الشيء بنفسه لزم ان
يكون العلم به متقدما على العلم به وهو محال واما تعريفه باجزاء ماهيته فهذا انما يعقل في حق الماهية
التي تكون مركبة من الاجزاء والحق سبحانه منزه عن ذلك فيمتنع تعريف ذاته بهذا الطريق ولما بطل هذان القسمان
ثبت انه لا يمكن تعريفه الا بلوازمه واثاره ويجب ان تكون تلك الاثار احوالا ظاهرة جلية واظهر الاثار الصادرة
من الله تعالى تكوين هذا العالم وايجاده فظهر بهذا ان الانسان ان كان عاقلا فانه يعلم انه لا سبيل الى
تعريف ذات الله الا بكونه خالقا وقادرا ومكونا فهذا شرح هذه المناظرة الاسم الرابع الحقيقة وهي فعيلة
والفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالبصير بمعنى الباصر والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول
كالقتيل بمعنى المقتول والحقيقة في حق الله تعالى بمعنى الفاعل وهو الذي يحق الحقايق ويكون الماهيات
وفي حق الممكنات بمعنى المفعول يعني انها محققة بتحقيق الحق لها الاسم الخامس الذات واعلم ان هذه
اللفظة لفظة وضعت للدلالة على اختصاص شيء بشيء اخر يقال امراة ذات مال وذات جمال وماهيته ذات
كذا وحقيقته ذات كذا وتمام البيان فيه ان ذوات الاشياء من حيث انها تلك الذوات والحقايق مجهولة
ولا يمكن تعريفها الا باوصافها فلهذا السبب يقال حقيقته ذات كذا وكذا يعني تصير تلك الصفة سمة لتلك
الحقيقة ثم جعل لفظ الذات معينا لتلك الماهية التي هي موصوفة بالصفات فلا جرم دل لفظ الذات على
الامر الذي له صلاحية ان تكون موصوفة بالصفات فهذا هو تفسير الذات واحق الذوات بهذا الاسم
ذات الله تعالى لانه اكمل الذوات في القيام بالنفس وفي الاستغنا عن المحل والقابل الاسم السادس
النفس قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والنفس قد يراد به الحس وذلك في حق الله محال
وقد يراد به الذات والحقيقة وهو المراد بهذا اللفظ في حق الله تعالى القسم الثاني الاسماء الدالة على
كيفية الوجود واعلم ان هذه الكيفية نوعان احدهما الوجوب والاخر الدوام اما الاعتبار الاول
ففيه ثلاثة اسماء الاول قولنا واجب الوجود لذاته وذلك يفيد انه يستحق الوجود من ذاته المخصوصة
ولذاته المخصوصة وقريب من هذا اللفظ قولنا بالفارسية خداي واصل هذه اللفظة قولهم خود اي
ومعناه بنفسه جاء والمراد من هذا المجي الوجود فصار قولنا خداي اي بنفسه وجد وذلك اللفظ المطابق
لقولنا واجب الوجود بذاته الاسم الثاني القوي قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين
وذلك لان الشيء الذي لا يقبل التغير يقال انه قوي وكونه تعالى بحيث لا يقبل العدم في ذاته البتة
هو المراد من القوة ويمكن ان يقال المراد من القوة هو كونه مؤثرا في غيره والمراد بكونه متينا هو كونه
بحيث لا يقبل الاثر من غيره وهذا احسن الاسم الثالث القيوم وهو اسم لما يكون قايما بذاته
مقوما لغيره فكونه قايما بذاته معناه انه يكون موجودا لذاته وبذاته فلا جرم يستغني عن كل ما سواه

وكونه مقوما للغير انه المكون لكل ما سواه لغيره هو الكامل في القيام فلهذا سمي قيوما واما النوع
الثاني من كيفيات الوجود وهو الدوام ففيه انواع من الاسماء الاول القديم واعلم
ان القديم هو الذي لا اول لوجوده وقد يراد به الذي طالت مدة وجوده قال تعالى انك لفي
ضلالك القديم وقال تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقد دللنا على انه سبحانه قديم ازلي وقال
بعضهم القدم صفة سلبية وهو خطا لانه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت ومنهم من
قال انه قديم بقدم هو صفة قايمة به وهو ايضا باطل والا لكان ذلك القدم قديما بقدم اخر ولزم
منه التسلسل وهو محال الاسم الثاني الازلي وهو عين ما ذكرناه في تفسير القديم الاسم الثالث
الابدي ومعناه انه لا اخر له ولا يتصور عدمه وما بعد وجوده الاسم الرابع الباقي قال الله تعالى
في طه والله خير وابقى ومنهم من قال الباقي هو الذي وجد اكثر من زمان واحد ومنهم من
قال الباقي هو الذي يكون مبرا من العدم من جميع الوجوه وعلى هذا التقدير فالباقي ليس الا
الله واعلم انه تعالى واجب الوجود لذاته وكل ما كان كذلك كان دايم الوجود فان اعتبرنا
دوامه في الماضي فهو القدم والازل وان اعتبرنا دوامه في المستقبل فهو الابد والسرمد ولفظ
ولفظ السرمد اشتقاقه من السرد وهو الاستمرار والتعاقب وادخل فيه الميم ليفيد هذا المعنى على
سبيل المبالغة قال بعضهم الباقي هو الذي لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء لوجوده وقيل الباقي هو
الذي يكون في ادامه على الوصف الذي في ابده وقيل هو الاول بلا ابتداء والاخر بلا انتهاء
وقيل الحق باق ببقائه والخلق باق بابقائه الاسم الخامس الوارث قال تعالى انا نحن نرث
الارض ومن عليها وقال تعالى ولله ميراث السموات والارض واعلم ان مالك جميع الممكنات
هو الله سبحانه ولكنه بفضله جعل بعض الاشيا املاكا لبعض عباده فالعبد اذا مات وبقي الحق عادت
تلك الاملاك الى المالك الحقيقي وكل هذا هو المراد من كونه تعالى وارثا فالحاصل ان المراد من كونه وارثا
كونه باقيا بعد فنا الخلق كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار الاسم السادس الاول والاخر
والظاهر والباطن اعلم ان المؤثر متقدم بالذات وبالعلية على الاثر فاذا ابتدات بالمؤثر نزلت منه الى
الاثر كان المؤثر هو الاول واذا صعدت من الاثر الى المؤثر كان المؤثر هو الاخر وبهذا الطريق يظهر انه
لما كان مبدا لجميع الممكنات لزم كونه اولا عند النزول الى الممكنات وكونه اخرا عند الصعود من الممكنات
ويكون ظاهرا لان الاثر يدل على وجود المؤثر ويكون باطنا لان العلم بالمعلول لا يفيد العلم بماهية العلة
المعينة وانما الغاية القصوى فيه ان يدل على وجود العلة وباطنا لقصور مخلوقاته عن الاطلاع على ماهيته
المعينة وحقيقته المخصوصة ويجب البحث هاهنا عن امر وهو ان الالفاظ الاربعة اما الاول فهو
الفرد السابق والذي يدل على انه كذلك انه لا شك في وجود الموجودات الكثيرة فنقول انها اما ان تكون
باسرها ممكنة الوجود او واجبة الوجود او يكون بعضها ممكنا وبعضها واجبا اما القسم الاول وهو ان
تكون الموجودات باسرها ممكنة فهذا محال لان مجموعها مفتقر الى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن فمجموعها
مفتقر الى الممكن فالمجموع ممكن وكل واحد من ذلك المجموع ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة مغايرة
لمجموع الممكنات فكل واحد من احاد الممكنات فانه يمتنع من الممكنات فثبت انه لا يمكن ان يقال
ان جميع الموجودات ممكن واما القسم الثاني وهو ان يكون جميعها واجب الوجود فقد سبق بيان انه يمتنع
ان يكون في جميع الوجود شيان كل واحد منهما واجبا لذاته فلم يبق الا ان يقال الموجود الواحد واجب
لذاته واما كل ما سواه فانه ممكن لذاته وذلك الواحد هو المبدا لوجود كل الممكنات والمبدا متقدم بالذات
والعلية على الاثر فثبت انه تعالى اولى بالنسبة الى كل ما سواه من الموجودات واما المتكلمون القايلون
بالحدوث فقالوا ثبت بما ذكرنا افتقار كل ما سواه اليه وذلك الافتقار يمتنع ان يكون حال البقا والا لزم
تكوين الكاين وهو محال فوجب ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين فيلزم ان يكون
كل ما سواه محدثا والمحدث ما سبقه عدم الفاعل كان موجودا حال عدمه فثبت انه سبحانه كان هو اولا بمعنى
التاثير والعلية فهو ايضا اول بمعنى انه كان موجودا عند ما كان كل ما سواه معدوما القسم الثالث
من الاسماء الالفاظ الدالة على التنزيه والتقديس وهي كثيرة الاسم الاول القدوس قال تعالى
هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال تعالى يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس

واعلم ان القدوس مشتق من القدس وهو الطهارة ولهذا يقال بيت المقدس اي المكان الذي
يتطهر فيه من الذنوب وقيل للجنة حضرة القدس لطهارتها من افات الدنيا ويقال لجبريل عليه
السلام روح القدس لانه طاهر عن الخيانة في التبليغ والوحي وقال تعالى حكاية عن الملايكة ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك الاسم الثاني السلام والمراد منه السلامة والفرق بين القدوس والسلام ان
القدوس هو المنزه عن النقايص في ذاته وفي صفاته والسلام هو المنزه عن النقايص في افعاله
الاسم الثالث العزيز وهو الذي يقل وجوده وتشتد الحاجة اليه ويصعب الوصول اليه فما لم
تجتمع هذه المعاني الثلاثة لا يطلق اسم العزيز عليه وكم من شي يقل وجوده ولكن لا يحتاج اليه فلا يسمى
عزيزا وقد يكون بحيث لا مثل له ويحتاج اليه جدا ولكن يسهل الوصول اليه فلا يسمى عزيزا كالشمس
فانه لا مثل لها ويعظم الانتفاع بها ولكنها لا توصف بالعزة بسبب انه لا يصعب الوصول اليها اما اذا
اجتمعت المعاني الثلاثة فهناك يوصف بكونه عزيزا ثم في كل واحد من هذه المعاني الثلاثة كمال
ونقصان والكمال في قلة الوجدان ان يرجع الى واحد اذ لا اقل من واحد ويكون بحيث يستحيل وجود مثله
وليس هذا الا الله سبحانه فان الشمس وان كانت واحدة في الوجود فليست واحدة في الامكان لانه
يمكن وجود مثلها والكمال في كونه منتفعا ان تكون جميع المنافع حاصلة فيه وما ذاك الا انه تعالى
هو المبدا لجميع الممكنات والكمال في صعوبة الوصول اليه انه يمتنع الاحاطة بكنهه ولا سبيل الى معرفته
الا بهدايته ولا سبيل لاحد من الخلق الى القيام بشكر نعمه وكان كل هذه المعاني هي لله سبحانه فثبت بما ذكرنا
انه هو العزيز المطلق الاسم الرابع الجبار وفيه وجوه الاول الجبار العالي الذي لا ينال
ومنه يقال نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها ورجل جبار اذا كان متكبرا لا
يتواضع ولا ينقاد لاحد فهذا الاسم في حق الله يفيد انه سبحانه بحيث لا تناله الافكار ولا تحيط به
الابصار ولا يصل الى كبرياء عزته عقول العقلاء ولا يرتقي الى مبادي اشراق جلاله علوم الحكماء وهو بهذا المعنى
من صفات التنزيه الثاني الجبار بمعنى المصلح للامور يقال جبرت الكسر اذا اصلحته والجبار يفيد الكثرة
والمبالغة فعلى هذا الجبار في الحقيقة هو الله سبحانه لانه هو المصلح لمهمات الخلق بحسب عباده وارواحهم
الثالث ان يكون الجبار من جبره على كذا اذا اكرهه على ما اراد يقال جبر السلطان فلانا واجبره
بالالف اذا اكرهه على ما اراد فعلى هذا الجبار في وصف الله هو الذي يجبر الخلق على ما اراد منهم ويحكم
عليه اراده وان كرهوا ولا يجري في سلطانه الا ما يريد ولا يحصل في ملكه الا ما حكم به الاسم الخامس
المتكبر وهو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته ولا يرى العظمة والكبرياء الا لنفسه وينظر الى
غيره نظر الملوك الى العبيد فان كانت هذه الرؤية صادقة كان المتكبر حقا وكان صاحبها متكبرا حقا
ولا يتصور ذلك على سبيل الكمال الا لله تعالى وان كانت تلك الرؤية باطلة ولم يكن ما يراه من التفرد بالعظمة
كما يراه كان التكبر باطلا مذموما ولهذا قال عليه السلام حاكيا عن الله الكبرياء ردائي والعظمة ازاري
من نازعني في واحد منهما قذفته في النار ولما كان الامر كذلك ظهر ان التكبر في حق الله صفة مدح وكمال
وفي صفة الخلق صفة نقصان وضلال الاسم السادس والسابع العلي الكبير قال تعالى فالحكم لله
العلي الكبير وقال عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال فقدم في الاية الاولى لفظ العلي على لفظ الكبير وفي
الثانية عكس الترتيب وقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال وكبره تكبيرا وقال وله
الكبرياء في السموات والارض فنقول اما العلي فهو مشتق من العلو وهو مقابل السفل ثم ان العلو
والسفل قد يحصلان تارة في الامور المخصوصة وتارة في الامور المحسوسة وتارة في الامور المعقولة اما في
المحسوسة فكما يقال العرش فوق الكرسي والسما فوق الارض وهذا العلو لا يحصل الا في الاجسام ولما
تقدس الحق عن الجسمية تقدس علوه عن ان يكون بهذا المعنى واما في الامور المعقولة فكقوله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ومعلوم ان هذه الرفعة ليست الا في صفات
الجلال وفي البعد عن صفات النقصان اذا عرفت هذا فنقول لا مرتبة من مراتب الكمال في
الموجودات الا والله سبحانه في اعلى الدرجات فيقال الموجود اما مؤثر واما اثر والمؤثر اعلى درجة من
الاثر وهو سبحانه هو المؤثر في الكل فكان اعلى من الكل وايضا الموجود اما واجب واما ممكن والواجب
اعلى درجة من الممكن والله هو الواجب فكان اعلى من الكل وايضا الموجود اما كامل مطلقا واما

ان لايكون كذلك والكمال المطلق اعلى حالا من ان لايكون كذلك والله سبحانه هو الكامل المطلق فكان
اعلى من كل الموجودات وكذا القول في كمال العلم وكمال القدرة وكمال الحياة وكمال الدوام وكمال الجود
وكمال الرحمة وقس عليها نظايرها فثبت انه سبحانه اعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية وجل وتعالى
عن ان يكون علوه بحسب المكان والجهة اذا عرفت العلو بهذا المعنى فقد عرفت الفوقية في قوله تعالى وهو
القاهر فوق عباده وفي قوله يخافون ربهم من فوقهم ثم نقول ثم يرجع حاصل هذا العلو الى احد وجهين
اما ان يكون معناه هو انه لايساويه احد في الشرف والجلال والعز وحينئذ يكون هذا الاسم من اسماء
التنزيه ومن اسماء السلوب واما ان يكون ذلك هو انه قادر على الكل ومتصرف في الكل فيكون ذلك
من باب الصفات الاضافية واما الكبير فقد ورد في صفات الله الفاظ من هذا الجنس احدها هذا
اللفظ وثانيها المتكبر وثالثها الاكبر وله الكبرياء في السموات والارض فنقول اما الكبير ففيه
وجهان احدهما انه الذي يقع في مقابلة الصغر وقد يقال الكبير والصغير في المقادير والحق مقدس
عن الجهة والمقدار فلا يكون كبره بحسب الحسية والجهة وقد يعبر الكبر والصغر في درجات الكمالات
العقلية فيقال فلان كبير القوم وان كان اصغرهم في الجثة ويقال فلان كبير في الدين اي ان درجته
عالية اذا عرفت هذا فنقول في تفسير الكبير بهذا المعنى في حق الله وجهان الاول انه ثبت ان
الحق سبحانه اكمل الموجودات واشرفها واجلها واعلاها فيكون هو سبحانه كبيرا بالقياس الى كل ما سواه
وكل ما يغايره فهو صغير بالقياس اليه والثاني انه كبير بمعنى انه كبير غير مشابه المخلوقات وعلى
هذين الوجهين فيكون الكبير من اسماء التنزيه واما الاكبر ففيه وجهان الاول انه اكبر من
كل ما سواه من الموجودات ويحتمل ان يكون قول المصلي الله اكبر من هذا كانه يقول الله اكبر من كل
ما سواه وانما قدم هذا القول امام افعال الصلاة لان المصلي اذا عرف هذا المعنى قبل الشروع في
الصلاة لم يشتغل خاطره بشي سوى الله ولم يتعلق قلبه بغير الله واما الكبرياء فقال النبي عليه السلام
حاكيا عن الله الكبرياء ردائي والعظمة ازاري وفي تخصيص لفظ الكبرياء بالرداء والعظمة بالازار يدل
على ان الكبرياء اعلى شانا من العظمة وابعد عن اوهام الخلق وافهامهم **الاسم التاسع والعاشر**
الواحد الاحد قال الله تعالى والهكم اله واحد وقال قل هو الله احد واعلم ان الواحد قد يراد
به نفي الضد والند اما الواحد بالتفسير الاول فقد ذكروا في تعريفه وجوها الاول انه شي لا
ينقسم وانما قلنا شي احترازا عن المعدوم وانما قلنا لاينقسم احترازا عن قولنا رجل واحد وثوب واحد
فانه يقبل القسمة اما الواحد الحقيقي فانه لايقبل القسمة بوجه من الوجوه الثاني قال بعضهم الواحد
هو الذي لايصح فيه الوضع والرفع بخلاف قولك انسان واحد لانك تقول انسان بلا يد فيصح رفع
شي منه والحق سبحانه احدي الذات الثالث الواحد ما لايكون عددا واقل العدد اثنان ولها حاشيتان
الواحد والثلاثة ومجموعهما اربعة ونصفها اثنان فعلمنا ان الاثنين عدد واما الواحد فليس له الا
حاشية واحدة فلم يكن عددا واعلم ان الجوهر الفرد عند من يقول انه واحد حقيقي بهذا التفسير
فان قيل الواحد بهذا التفسير مشعر بانه اقل القليل كما في الجوهر الفرد وذلك نقص وهو على الله محال
قلنا كون الجوهر الفرد موصوفا بالصغر والقلة انما كان من حيث انه يصح عليه ان يماسه غيره وان يتصل
به غيره فقيل انه كبير وكبير فلما كان وصف الجوهر الفرد بالصغر والحقارة انما كان لهذا المعنى ثم هذا
المعنى ممتنع الثبوت في حق الله لاجرم امتنع وصفه بالصغر والقلة واعلم ان نفاة الصفات زعموا
ان من اثبت الصفات لله تعالى فانه لايمكنه ان يقول بوحدانية الله وذلك لانا اذا حكمنا بقيام الصفات
الكثيرة بذات الله كان مجموع الذات والصفات اشيا كثيرة لاشيا واحدا ويصح فيه ايضا معنى الوضع
والرفع مثل ان يقال قادر وليس بعالم الى ان يثبت بالدليل بطلان ذلك وزعم بعضهم ان من
اثبت لله تعالى صفات ثمانية فقد قال بتسعة ثم ان الله تعالى قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة فلما كان القايل بالثلاثة كافرا كان القايل بالتسعة وهو القايل بالثلاثة ثلاث مرات ادخل في
الكفر واما الواحد بالتفسير الثاني فهو انه ليس في الوجود موجود يساويه في وجوب الوجود بالذات
ولا موجود يساويه في العلم بجميع المعلومات التي لانهاية لها ولا موجود يساويه في القدرة على جميع
الممكنات وزعم نفاة الصفات انه تعالى واحد بمعنى انه ليس في الوجود موجود يساويه في القدم

والازلية بخلاف مثبتي الصفات فانهم اثبتوا موجودات قديمة ازلية ويتفرع على ما ذكرناه فروع الاول
اعلم انه تعالى واحد في ذاته وواحد في افعاله اما انه واحد في ذاته فلانه ذاته منزه عن
جميع جهات التركيب لا من التراكيب المقدارية كما في الجسم ولا من التركيبات العقلية كما في النوع المركب
من الجنس والفصل واما انه واحد في صفاته فهو انه ليس في الوجود موجود آخر يساويه في الوجوب
بالذات وفي العلم بجميع المعلومات وفي القدرة على كل الممكنات وفي الغنى عن كل ما سواه واما انه
واحد في افعاله فهو انه ليس في الوجود موجود يكون مبدا لجميع الممكنات اما بغير واسطة واما بواسطة الا
هو الفرع الثاني الالفاظ المشتقة من الواحد هي هذه الاحد والوحيد والتوحيد وقولنا وحده
لاشريك له اما الاحد فقد جاء في القران وهو قوله قل هو الله احد والفرق بين الواحد والاحد من
وجوه الاول ان الواحد اسم اول العدد يقال واحد اثنان ثلاثة ولايقال احد اثنان ثلاثة الثاني
ان احدا في النفي اعم من الواحد يقال ما في الدار واحد بل اثنان اما لو قال ما في الدار احد فانه يقتضي
عموم النفي الثالث ان لفظ الواحد يصح جعله وصفا لاي شي اريد فيصح ان يقال رجل واحد وثوب
واحد ولايصح وصف شي في جانب الاثبات بالاحد الا الله فلايجوز ان يقال رجل احد ولاثوب احد فكانه
سبحانه استاثر بهذا النعت في جانب الثبوت اما في جانب النفي فقد نذكر هذا في حق الله فيقال له ارايت
احدا فالاحد والواحد كالرحمن الرحيم فالرحمن قد اختص بالله سبحانه ولايشارك فيه غيره واما الرحيم قد
تحصل فيه المشاركة وكذلك الاحد قد اختص بالله ولهذا السبب لم يذكره لان التعريف في احد فقال قل
هو الله احد لانه صار نعتا له على الخصوص وصار معرفة فاستغنى عن التعريف الفرع الثالث ان قوله
تعالى قل هو الله احد فيه الفاظ ثلاثة من اسماء الله وكل واحد منها اشارة الى مقام من مقامات السايرين
الى الله فالمقام الاول مقام المقدسين وهو اعلى المقامات وهولاء هم الذين نظروا الى ماهيات الاشياء
وحقايقها من حيث هي هي فلاجرم ما راوا موجودا سوى الله لان الحق واجب الوجود لذاته وما سواه
ممكن والممكن اذا اقتطع عنه السبب كان عدما محضا فهولاء ما راوا موجودا سوى الله تعالى
فقوله هو اشارة مطلقة والاشارة المطلقة تتعين بشرط ان يكون المشار اليه واحدا فقط فلاجرم كان
قولنا هو اشارة الى الحق ولم يفتقر واسع هذه اللفظة الى ذكر صفة لذلك المشار لان الافتقار الى المميز انما
يحصل حيث حصل هناك موجودات وقد بينا ان هولاء لم يشاهدوا بعيون عقولهم الا موجودا واحدا فاي
افتقارهم الى ذكر المميز فلهذا السبب كانت لفظة هو كافية في حصول العرفان التام لهولاء المقربين واما
المقام الثاني فهو دون المقام الاول وهم اصحاب اليمين وذلك لانهم شاهدوا مع الحق موجودا اخر فحصلت
في عقولهم كثرة في الموجودات وكلمة هو غير كافية في حق هولاء بل احتاجوا الى صفة اي كلمة هو باعتبارها
يمتاز الحق عن غيره وقرنه بلفظة هو لفظة الله فقيل مع هولاء هو الله المقام الثالث وهو مقام
اصحاب الشمال وهو اضعف المقامات وهم الذين يجوزون ان يكون الاله اكثر من واحد فقيل لاجلهم
هو الله احد ابطالا للشرك وتصريحا بالتوحيد وها هنا بحث اخر اعلى مما تقدم وهو ان صفات الله تعالى
اما ان تكون اضافية او سلبية اما الاضافية فكقولنا عالم قادر واما السلبية فكقولنا ليس بجسم ولا
بجوهر والمخلوقات تدل على النوع الاول من الصفات اولا وعلى النوع الثاني ثانيا فقولنا الله يدل على
جميع الصفات الاضافية المعتبرة في الالهية وقولنا احد يدل على جميع الصفات السلبية وذلك لان قولنا
الله معناه انه الذي يستحق العبادة واستحقاق العبادة لايكون الا لمن يكون مستقلا بالاعادة والابداع
وذلك لايحصل الا لمن كان موصوفا بالقدرة التامة والحكمة التامة واما الاحدية فهي دالة على كونه
منزها عن المركبات الحسية والعقلية وهذا يدل على انه ليس بجسم ولا متحيز لان كل متحيز فهو منقسم واذا لم
يكن متحيزا لم يكن في شي من الاحياز والجهات ويجب ان لايكون حالا في شي ولامحلا لشي وايضا اذا كان
احدا لم يكن له مثل ولا ضد ولا ند لانه لو حصل في الوجود موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا متساويين
في الوجوب ومختلفين في التعين وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد منهما مركبا في ذاته غير
هذين القيدين فثبت ان كونه تعالى احدا يدل على جميع الصفات السلبية فان قيل كيف يعقل كون
الشي احدا فان كل حقيقة موصوفة بالاحدية فهناك تلك الحقيقة وتلك الاحدية ومجموعهما فهذا
ثالث ثلاثة لا احد والجواب ان الاحدية لازمة لتلك الحقيقة التي لايمكن الا ان يعبر عنها بقولنا هو

فلهذا كان اجل الاسماء عند المحققين قولنا هو الله واعلم ان قولنا الله يدل على افتقار كل ما سواه اليه وقولنا احد يدل على استغنائه عن كل ما سواه وكل من حصل له هذان الوصفين كان هو السيد في الحقيقة فلهذا قال بعده الله الصمد وقيل الصمد المصمت الذي لا جوف له وذلك في حق الله محال فوجب ان يحمل ذلك في حقه على انه منزه عن جميع جهات التركيبات فكان لما قيل الله احد قيل له وما الدليل عليه قال لانه صمد بمعنى كونه بريا عن جميع جهات التركيبات واعلم انه سبحانه لما بين ذلك فرع على هذا الاصل ثلاثة انواع من الفروع الاول انه لم يلد لان الولد عبارة عما ينفصل من الشيء جزءا من اجزائه ثم يتربى ذلك الجزء الى ان يصير مثل الكل وهذا انما يعقل في الشيء الذي يقبل الجزء والبعض وذلك في حق الله محال وفيه تفسير اخر اعلى مما سبق وهو ان المؤثر اذا كان موجبا بالذات كان الاثر كالشيء المتولد منه فقوله لم يلد اشارة الى نفي هذا المعنى اعني نفي ان يكون تاثيره في مخلوقاته على سبيل الايجاب والتولد الفرع الثاني انه لم يتولد من غيره وهو قوله ولم يولد لان كونه سيدا يقتضي استغناءه عن كل ما سواه الفرع الثالث انه ليس في الوجود احد يساويه في صفاته فانا بينا انه لو حصل في الوجود موجودان واجبا الوجود لذاته لاشتركا في ذلك الوجوب ولاختلفا في ذلك التعين فيلزم كون كل واحد منهما مركبا وذلك يقدح في كونه سيدا على الاطلاق الفرع الرابع الكلام في التوحيد قال الله تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا فقوله وحيدا نصب على الحال على بعض الاقوال وعلى هذا التفسير يحتمل ان يكون تفسيرا من الخالق وان يكون حالا من المخلوق فاذا قلنا ان وحيدا نصب على الحال من الخالق كان القران واردا بجعل الوحيد اسما من اسماء الله وفي تقريره وجوه الاول انه سبحانه كان موجودا في الازل والثاني انه سبحانه مستقل بتدبير الملك والملكوت لا يحتاج في التكوين والتخليق الى مادة ومدة والة والثالث انه متوحد بصفات الجلال ونعوت الكمال الفرع الخامس الكلام في التوحيد وهو عبارة عن الحكم بان الشيء واحد وعن العلم بان الشيء واحد يقال وحدته اذا وصفته بالوحدانية كما يقال شجعت فلانا اذا نسبته الى الشجاعة واعلم ان مقام التوحيد مقام يضيق عنه النطق لانك اذا اخبرت عن الحق اقتضى ذلك مخبرا عنه ومخبرا به ومجموعهما فهو ثلاثة فالعقل يعرفه والنطق لا يصل اليه **الاسم الحادي عشر** الصمد قيل انه ماخوذ من صمده اذا قصده في الحوائج يقال صمدت صمد هذا الامر اي قصدت قصده يعني فيه والثاني انه لما كان فردا امتنع ان يكون متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم بالقسمة المقدارية وبغايتها خصوصية فيحصل التركيب في ذاته واذا لم يكن متحيزا فليس في الجهة النوع الثالث من لوازم القيومية ان لا يكون في محل لا عرضا في موضوع ولا صورة في مادة لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر لا يكون قيوما النوع الرابع من لوازم القيومية قال بعضهم لا معنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم عند العالم فاذا كان قايما بنفسه كانت حقيقته حاصلة له لا بغيره وكان عالما بذاته ثم ذاته علة لغيره فيلزم من علمه بذاته علمه بغيره الى اخر المراتب فعلى هذا يلزم من قيوميته كونه عالما بجميع المعلومات النوع الخامس من لوازم قيوميته ان القايلين بالحدوث قالوا لما كان مقوما لوجود كل ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تاثيره في تكوين الغير يمتنع ان يكون حال بقائه لان تحصيل الحاصل محال فهو اما حال عدمه او حال وجوده وعلى التقديرين فيلزم ان يكون كل ما سواه محدثا النوع السادس من لوازم قيوميته انه لما كان قيوما لكل الممكنات استند كل الممكنات اليه اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر لازما فظهر بما ذكرنا ان قولنا الحي القيوم محيط بجميع المباحث المعتبرة في الالهيات اذا عرفت هذا فالقيوم من حيث انه يدل على استغنائه عن الغير وقيامه بذاته كان من باب السلوب ومن حيث انه يدل على انه كان مقوما لغيره كان من باب الاضافات وعن ابن عباس انه كان يقول اعظم اسماء الله الحي القيوم واعلم ان من عرف انه سبحانه هو القايم والقيم والقيوم انقطع قلبه عن الخلق بالكلية قال ابو يزيد البسطامي رضوان الله عليه حسبك من التوكل ان لا ترى لك ناصرا غيره ولا لرزقك خازنا غيره ولا لعملك شاهدا غيره **الاسم الخامس عشر والسادس عشر** الجليل وذو الجلال اعلم ان لفظ الجليل غير وارد في القران لان الجليل بعينه هو ذو الجلال وهذا اللفظ وارد في القران في سورة الرحمن مرتين فقال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال في اخر السورة

تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام واعلم ان الكبير اسم لكمال الذات والجليل اسم لكمال الصفات والعظيم اسم لكمال الذات والصفات والافعال فالجليل يفيد كمال الصفات السلبية والثبوتية اما كمال الصفات الثبوتية فهو كونه تعالى موصوفا بالعلم التام والقدرة التامة اذا عرفت هذا فنقول الجليل فعيل فيحتمل ان يكون بمعنى المفعل وبمعنى المفعول وبمعنى الفاعل اما بمعنى المفعل فهو انه يجل الموحدين ويكرمهم ويعظمهم وعلى هذا التفسير قوله ذو الجلال والاكرام واما بمعنى المفعول فمعناه انه سبحانه يستحق ان يعظم ويجل ويكرم ولا يجحد وجوده ولا يكفر بالاهيته واما بمعنى الفاعل فمعناه موصوف بصفات الجلال قال بعضهم الجليل الذي جل من قصده وذل من طرده وقيل الجليل الذي جل قدره في قلوب العارفين وعظم خطره في نفوس المحبين **الاسم السابع عشر** العظيم قال تعالى وهو العلي العظيم واعلم انه سبحانه ليس عظيما بسبب عظم الجثة لان هذا محال في حقه بل بمعنى كونه عظيما كامل ذاته وصفاته وافعاله ورفعته يقال للرجل السيد انه عظيم قومه اما انه عظيم في ذاته فلان الجسم الذي لا يحيط البصر باطرافه يقال انه عظيم والحق سبحانه لا يحيط العقل والفهم بكنه ذاته فكان اعظم من كل عظيم واما انه عظيم في صفاته فلانه يقال فلان عظيم قومه اذا كان اكثرهم علما وقدرة واستغناء والحق سبحانه لا مناسبة لعلمه وقدرته الى احد وكان اعظم الموجودات واما انه عظيم في افعاله فلان من فعل افعالا لا يعجز عنها غيره يقال انه اعظم من غيره ولهذا المعنى يقال فلان اعظم ملوك الارض اذا حصل له من الملك والسلطنة ما ليس لغيره والله سبحانه مالك الملك في الحقيقة فكان اعظم الموجودات بهذا الاعتبار اذا عرفت هذا فالعظيم بالاعتبار الاول من باب السلوب وبالاعتبار الثاني من باب الاضافات ومن الاعتبار الثالث من باب الافعال **الاسم الثامن عشر والتاسع عشر** الماجد والمجيد قال الله تعالى الغفور الودود ذو العرش المجيد واعلم ان المجيد فعيل من الماجد كالعليم من العالم والقدير من القادر وفي المجيد قولان احدهما ان المجد هو الشرف التام الكامل قال تعالى والقران المجيد اي الشريف والله تعالى له الشرف والمجد والعلو والعظمة الثاني ان المجد في الاصل عبارة عن السعة يقال رجل ماجد اذا كان سخيا مفضالا كثير الخير فعلى هذا المجيد في صفة الله تعالى يدل على كثرة احسانه وجوده **الاسم العشرون** السبوح وهذا الاسم غير وارد في القران لكنه اجمعت الامة على ذكره في حق الله تعالى وهو ماخوذ من قولك سبحان الله وكل اسم على فعول بتشديد العين فالفاء فيه منصوب كقولك سفود وتنور الا ثلاثة احرف فانه قدوس وسبوح وذروح لواحد الذراريح واعلم ان التسبيح مصدر وسبحان اسم كانك قلت اسبحك تسبيحا فوضعت لفظة سبحان لهذا الموضع وفي تفسير التسبيح وجهان الاول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال ابعاد الله عن كل سوء اي تنزيهه من كل سوء والوجه الثاني ان اشتقاق التسبيح من سبح في الارض اذا ذهب فيها قال الله تعالى ان لك في النهار سبحا طويلا فاذا حملنا التسبيح على التنزيه فافضل الاذكار تنزيه الله تعالى الا ترى انه تعالى حكى عن الملائكة انهم يسبحون الليل والنهار وحكى عنهم انهم قالوا في قصة ادم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وفي موضع اخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وفي بعض الاخبار ان اهل السماء الدنيا قيام الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السماء الثانية ركوع الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السماء الثالثة سجود الى يوم القيمة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت واعلم ان هذه الالفاظ المراد منها شيء واحد تتفاوت درجات الملائكة في مقام المعرفة والمحبة والعبودية واعلم ان التسبيح الوارد في القران كثير ومن جملتها قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ومن الناس من قال المراد منه التسبيح واحتج عليه بانه تعالى قال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولو كان المراد من التسبيح هو دلالة اثار الصانع لكانوا يفقهونها لقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واجاب المحققون عنه بان قالوا دلالة المخلوقات على كونه منزها عن صفات المحدثات ونعوت الاجسام مرتبة من ابواب المعارف فكيف يمكن ان يقال ان ذلك معلوم لكل احد ثم انهم لما حملوا ذلك التسبيح على كون هذه الذوات دالة على جلالة الخالق وعلوه وكماله قالوا دلالة النطق اضعف من دلالة الذات لوجوه الاول ان دلالة النطق وضعية يجوز تغيرها بتغير الاوضاع والاصطلاحات واما دلالة المحدثات على كون خالقها منزها مقدسا فهي دلالة ذاتية والدلالة الذاتية المحضة اضعف من الدلالة الذاتية

الثاني ان الدلالة النطقية اللفظية لا يسمعها الا السمع الظاهر والدلالة العقلية الذاتية لا ينتفع
بها الا العقل ولما كان العقل الباطن اشرف من السمع كانت الدلالة الذاتية اشرف من اللفظية الثالث
ان الدلالة النطقية عرض قابل لتوجد وتزول وتبطل واما الدلالة العقلية فانها باقية الاسم
الحادي والعشرون الطاهر ومعناه المنزه عن النقايص المبرأة عن العيوب فان لفظ الطهارة كما
ورد في البرأة عن القاذورات الحسية فكذلك ورد في البرأة عن الصفات الذميمة قال تعالى
في صفة اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا وسمى الصفات المذمومة نجاسة فقال تعالى
انما المشركون نجس الاسم الثاني والعشرون الطيب قال عليه السلام ان الله طيب لا يقبل الا الطيب
والفرق بينه وبين الطاهر ان الطاهر هو المبرأ عن العيب اما الطيب فهو الذي يحصل معنى الطهارة
فيه مع كونه مستطابا به لان الطيب هو الذي يحصل منه رايحة طيبة وذلك نفع والطيب في حق الله سبحانه
انه المنزه عن جميع العيوب وتكون جميع المنافع صادرة عنه الاسم الثالث والعشرون الفرد وهو
في مقابلة الزوج الاسم الرابع والعشرون الوتر وهو في مقابلة الشفع قال عليه السلام ان الله وتر
يحب الوتر واعلم ان الوتر والفرد اشرف من الشفع ويدل عليه وجوه الاول ان الفردانية
صفة الله تعالى والزوجية صفة الممكنات وصفة الحق سبحانه اشرف من صفة الخلق الثاني ان كل زوج
فهو محتاج الى الواحد والواحد غني عن كل الاعداد فالفرد اشرف من الزوج الثالث ان الفرد مشتمل
على الزوج والفرد معا لان العدد الفرد يكون احد قسميه زوجا والآخر فردا اما الزوج فاما ان يكون
كلا قسميه زوجا او يكون كلاهما فردا والمشتمل على النوعين اشرف من المشتمل على احدهما الرابع ان الفرد
لا يقبل التنصيف والزوج يقبله وعدم قبول القسمة من خواص صفة [illegible] الخامس ان جميع الاعداد انما يكون عن
الواحد لان الواحد اذا ضم اليه واحد آخر حصل اثنان واذا ضم اليهما واحد آخر حصلت الثلاثة وقس الباقي عليه
فثبت ان الواحد علة لجميع الاعداد لكن الواحد فرد فالفرد اشرف السادس ان الوتر غالب لان الشفع والوتر
اذا اجتمعا حصل الوتر لا الشفع فدل على ان الوتر غالب على الشفع فكان الوتر اشرف السابع ان الوحدة
لازمة لجميع مراتب الاعداد فان كل مرتبة من مراتب الاعداد اذا اخذت من حيث انها تلك المرتبة كانت
واحدة كقولنا عشرة واحدة ومائة واحدة والوحدة وتر فالوتر لازم لجميع مراتب الاعداد والزوج ليس
كذلك فكان الوتر افضل من الشفع الاسم الرابع من اسماء الله الاسماء الدالة على القدرة وهي كثيرة
الاول القادر قال تعالى هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم وقال تعالى فقدرنا فنعم
القادرون الاسم الثاني القدير وهو غير وارد في الاسماء التسعة والتسعين الا انه كثير الورود في القرآن
قال الله تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير واعلم انه قد ثبت في اللغة العربية امثلة
مختلفة ماخوذة من الافعال جعلت نعوتا فكان المقصود من بعض تلك الامثلة تاكيد الفعل والمبالغة
في الوصف ومن بعضها كون ذلك الفعل كالصفة اللازمة فمن ذلك بناء فعال اذا ارادوا تكثير الفعل
ولهذا السبب اخذوا اسماء الصناع من هذا الفعل كقولهم حداد وبناء ونجار وطلاع وخياط ليدل
على تكرر هذه الافعال من هؤلاء الفاعلين ومن ذلك صرفهم لفظ فاعل الى فعيل مرة وفعول اخرى اذا ارادوا
المبالغة في الصفة المضافة الى الموصوف كالصفة اللازمة والخلقة الدائمة وذلك من قولهم لفظ قادر الى
قدير وعالم الى عليم وناصر الى نصير وصابر الى صبور وشاكر الى شكور وغافر الى غفور والسبب
في ذلك ان كل من فعل فعلا فلا بد من الفعل [illegible] فانه يجوز ان يشتق له منه اسم الفاعل
لكن يقول دخل فهو داخل وخرج فهو خارج فاذا احتيج الى تمييز الفعل الذي يظهر من الفاعل مرة واحدة
وبين الذي يظهر منه غالبا وكذلك اذا احتيج الى تمييز الفعل الذي يظهر منه على سبيل التكلف وبين
الذي يظهر منه على سبيل الطبع والخلق والعادة وجب العدول الى هذه الامثلة ليتميز بواسطتها بعض
هذه الاقسام عن بعض ومما يدل على ان الفعيل ابلغ من الفاعل انه يقال للجمع فهو سامع ورحيم فهو
راحم ولا يقال [illegible] فانا اذا قلنا سميع ورحيم دل ذلك على
تاكيد معنى الرحمة [illegible] كالخلق الثابت والطباع اللازمة ولهذا
السبب كان لفظ القدير في القرآن اكثر من لفظ القادر ولفظ العليم اكثر من لفظ العالم الاسم
الثالث المقتدر قال الله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر وعلى [illegible] من القادر وقال

بعضهم قدر واقتدر بمعنى واحد واما المحققون فقد فرقوا بينهما لان [illegible] على كل الحالة
المقدرة فقولنا اقتدر يعني ان الفاعل متصرف في فعله كيف شاء واراد لا يعوقه عن ذلك عايق ونظيره
من كسب واكتسب فان كسب يستعمل فيما يكتسبه الانسان لنفسه ولغيره واما اكتسب فهو مختص بما
يفعله الانسان لنفسه قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وانما خص الخير بالكسب والشر
بالاكتساب لان الخير قد يفعله الانسان لنفسه ولغيره فلا جرم لا يكون فيه الجد والرغبة كاملا واما
الشر فلا يفعله الا لنفسه ليتلذذ به فلا جرم كان الجد فيه اكمل فلا جرم خص بلفظ الاكتساب وايضا افعال
الشر يمنع عنها بالزواجر الشرعية فلا بد من الجد في ادخالها في الوجود والا لم يحصل لان الموانع عليها
قايمة الاسم الرابع والخامس القوي المتين واعلم ان القادر على الشيء الموثر فيه يسمى قويا
عليه وايضا الذي لا يتاثر عن غيره يسمى قويا كما يقال هذا الحجر قوي فالحاصل ان القوة الفاعلة
تسمى قوة والاستعداد الشديد لعدم الانفعال يسمى ايضا قوة وقد تسمى ايضا متانة ومعنى المتانة
الصلابة وهي ماخوذة من المتن الذي هو الظهر لان استمساك اكثر الحيوان يكون بالظهر والقوة
في حق الله عبارة عن كونه قادرا على التاثير والمتين في حقه عبارة عن امتناع تاثره عن غيره وذلك
لان واجب الوجود لذاته واجب في ذاته وفي جميع صفاته فيمتنع تاثره عن الغير الفصل الخامس
من اسماء الله تعالى الاسماء الدالة على العلم وهذه الالفاظ كثيرة الاول اثبات العلم لله تعالى
قال تعالى ان الله عنده علم الساعة وقال ولا يحيطون بشيء من علمه وقال انزله بعلمه وقال ولا تضع الا
بعلمه وقال فاعلموا انما انزل بعلم الله الثاني العالم قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو
عالم الغيب والشهادة الثالث قال الله تعالى انك انت علام الغيوب الرابع الاعلم قال تعالى
ربكم اعلم بكم الخامس قال تعالى الرحمن علم القرآن وعلمك ما لم تكن تعلم الا ان هذا اللفظ لا يذكر في
حق الله لانه لفظ يوهم نوعا من الدناءة السادس العليم قال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه
عليم بذات الصدور السابع العلامة يقال رجل علامة اذا وصف بكثرة العلم ولا يجوز استعماله في
حق الله لان هذه اللفظة وضعت لمن خرج من القلة والنقصان الى الكثرة والكمال بسبب التكلف والاستفادة
وذلك في حق الله تعالى محال الاسم الثاني اللطيف قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واعلم
ان اللطيف له معان الاول انه الشيء الصغير جدا الذي لا يحس به لغاية صغره يسمى لطيفا وهذا في حق
الله محال لوجوب تجلله عن الاجزاء وهو ان الحواس لا تقف عليه وكونه لطيفا بهذا التفسير من صفات التنزيه
الثاني اللطيف هو العالم بدقايق الامور وغوامضها يقال فلان لطيف اليد اذا كان حاذقا في صنعته
مهتديا على ما اشكل على غيره وعلى هذا التقدير كونه لطيفا عبارة عن علمه الثالث اللطيف هو البر بعباده
يتلطف بهم من حيث لا يعلمون ويهيئ مصالحهم من حيث لا يحتسبون ومنه قوله تعالى الله لطيف
بعباده الرابع قال الشيخ الغزالي رضوان الله عليه هذا الاسم انما يستحقه من يعلم حقائق المصالح وغوامضها
ثم يسلك في ايصالها الى المستحقين سبيل الرفق دون العنف فاذا اجتمع هذا العلم وهذا الفعل فقد تم
معنى اللطيف ثم انه لا يتصور كمال هذا العلم وكمال هذا الفعل الا لله سبحانه وتعالى فاما علمه سبحانه بالدقائق
فلا اشكال فيه لان الخفي والجلي بالنسبة الى علمه سيان واما رفقه في الافعال ولطفه فيها فلا يدخل
تحت الحصر وهاهنا يجب شرح انواع حكم الله تعالى في خلق السموات والارض والكواكب والعناصر
والمواليد الثلاثة بل يجب ان يكتفي هاهنا بشرح اللطف في تيسير لقمة يتناولها العبد من غير
كلفة وقد تعاون على اصلاحها خلق لا يحصى عددهم من مصالح الارض من زارعها وساقيها
وحاصدها ومنقيها وطاحنها وعاجنها وخابزها الى غير ذلك فانه تعالى الاسم في مجلدات فهو سبحانه
من حيث دبر الامور حكيم ومن حيث اوجدها جواد ومن حيث رتبها مصور ومن حيث وضع كل شيء في
موضعه عدل ومن حيث لم يترك فيها دقايق وجوه الرفق لطيف ولن يعرف حقيقة هذه الاسماء
من لم يعرف حقيقة هذه الافعال الاسم الثالث الخبير وله تفسيران الاول ان الخبير هو
العالم بكنه الشيء المطلع على حقيقته يقال فلان بهذا الامر خبير وله به خبرة الا ان الخبير في صفة المخلوقين
انما يستعمل في العلم الذي يتوصل اليه بالاختبار والامتحان والله منزه عنه والتفسير الثاني الخبير بمعنى
المخبر كالسميع بمعنى المسمع والبديع بمعنى المبدع الاسم الرابع الشهيد قال تعالى اولم يكف بربك انه

على كل شيء شهيد وقال شهد الله واعلم ان الشهيد مبالغة من الشاهد كالعليم من العالم والقدير
من القادر وفي تفسيره وجوه الاول انه العالم قال تعالى عالم الغيب والشهادة والغيب
عبارة عما بطن والشهادة عما ظهر واذا اعتبر العلم مطلقا فهو العليم واذا اضيف الى الغيب
والامور الباطنة فهو الخبير واذا اضيف الى الامور الظاهرة فهو الشهيد الثاني الشاهد والشهيد
وهو الحاضر المشاهد قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فمن حضر وهذا الحضور ان
كان بالعلم فهو الوجه الاول وان كان بالرؤية والابصار كان وجها ثانيا الثالث الشهيد والشاهد
هو الذي يثبت لقوله للامر المتنازع فيه بين الخصمين وكونه شهيدا معناه انه تعالى يبين حقائق
الاشياء واظهرها ومن جملتها انه بين توحيده وعدله وصفات جلاله بنصب الدلايل ووضع
البينات ومنه قوله شهد الله انه لا اله الا هو الرابع انه تعالى شهيد بمعنى المشهود له
وذلك لان العباد يشهدون له بالوحدانية ويقرون له بالعبودية الاسم الخامس الحفيظ
قال تعالى ولا يؤده حفظهما وقال فالله خير حافظا وقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واعلم ان الحفيظ مبالغة من الحافظ كالعليم من العالم وللحفيظ معنيان احدهما ضد
النسيان والسهو ويرجع معناه الى العلم فهو تعالى حفيظ للاشياء بمعنى كونه عالما بجملتها وتفاصيلها
علما لا يتبدل بالسهو والنسيان الثاني الحفظ هو الذي ضده التضييع فهو سبحانه حافظ السموات
والارض قال تعالى ولا يؤده حفظهما وحافظ الكتب الالهية عن التحريف قال تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون الاسم السادس الرقيب قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام
فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم والرقيب الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء ومنه قوله ما يلفظ
من قول الا لديه رقيب عتيد قال الخطابي وهو في نعت الادميين الموكل بحفظ الشيء المترصد
له المحترز عن الغفلة فيه اما مراقبة العبد ربه فهي علم العبد باطلاع الحق عليه فاستدامته لهذا العلم
هي المسماة بمراقبة الله وهذه المراقبة مفتاح كل الخيرات فان العبد اذا تيقن ان الله مراقب لاحواله
مطلع على ضمايره وسامع لاقواله لا يغيب عن علمه النقير والقطمير والصغير والكبير خاف سطوات عقابه
في كل حال وقضاياه في كل مقال علما بانه الحكيم الرقيب والشاهد الذي لا يغيب الاسم السابع المهيمن
قال تعالى السلام المؤمن المهيمن وهو اسم لمن كان موصوفا بمجموع صفات ثلاثة احدها العلم
باحوال الشيء والثاني القدرة التامة على تحصيل مصالح ذلك الشيء والثالث المواظبة على
تحصيل تلك المصالح فالجامع لهذه المعاني اسم المهيمن ولن تجتمع هذه الصفات على الكمال الا لله
سبحانه واعلم انا لما انتهينا الى هذا الموضع عرض لنا ما اوجب قطع هذا النوع من الكلام وختم
هذا الباب بنوعين من البحث اما النوع الاول فهو ان تاثير قدرة الله في خلق الاجناس
والانواع والاوصاف والاشخاص بحسب الذوات وبحسب الصفات وبحسب اثار الحكمة في تخليق
تلك الذوات الموصوفة تكاد تكون غير متناهية فلهذا السبب حصل بحسب كل نوع منها اسم خاص
وكل من كان اكمل عرفانا باقسام مخلوقات الله واكثر وقوفا على اثار حكمة الله في تخليقها كان علمه
باسماء الله اكثر فهذا هو السر والتمهيد في هذا الباب والنوع الثاني من البحث ان هذه الرقى والعزايم
المذكورة بالالفاظ المجهولة اما ان يكون من اسماء الله او من اسماء الملائكة او من اسماء الشياطين ولا
شك ان اشرفها واقواها في التاثير هو اسماء الله تعالى ولما بينا انها محصورة في هذه الاسماء التي
لخصناها ثم كان منتهى الامر في تلك الالفاظ المجهولة ان تكون دالة على هذه الصفات فلعل السبب
في تاثيرات تلك الالفاظ ان قارئها اذا لم يكن عالما بها فانه يستولي على قلبه نوع خوف وفزع ويحصل
في ذلك الوقت اتصال الجوهر النفس الناطقة بعالم المفارقات والمقدسات فيقوى التاثير بهذا السبب

تلك الصفات المخصوصة م

الفصل الثامن عشر في انه تعالى حكيما

اعلم ان الحكمة مفسرة
بامرين احدهما الحكمة النظرية وهو معرفة حقائق الاشياء وعلم الله اكمل العلوم وافضلها فوجب ان
تكون حكمته افضل انواع الحكم واكملها الثاني الحكمة العملية وهو عبارة عن الفعل المفضي الى حصول
المنفعة ودفع المضرة ثم نقول ان كان المقصود من ذلك الفعل ايصال النفع الى النفس ودفع
الضرر عن النفس فهذا هو المسمى بداعي الشهوة وان كان المقصود من ذلك الفعل ايصال النفع الى

الغير

الغير ودفع الضرر عن الغير فهذا هو المسمى بداعي الحكمة ولما بينا بالدلايل ان الله تعالى منزه عن الشهوة
والنفرة والالم واللذة كانت داعية الشهوة ممتنعة الثبوت في حقه بقي الكلام في اثبات داعية الحكمة له
فنقول للفلاسفة في تفسير هذا المطلوب طريق وللمعتزلة طريق اخر ونحن نذكر كل واحد منهما
على الوجه اللائق اما طريقة الفلاسفة فهو انهم قالوا العقل يحكم بان الموجود اما ان يكون خيرا محضا
واما ان يكون مشتملا على الخير والشر الا ان الخير غالب واما ان يكونا متساويين واما ان يكون الخير
مغلوبا واما ان يكون شرا محضا قالوا اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده وتكوينه واما ان يكون
مشتملا على الخير والشر الا ان الخير فيه غالب على الشر فالحكمة تقتضي ايضا تكوينه لان ترك الخير الكثير
لاجل الشر الكثير شر كثير فلا يقال لم لم يخلق الخالق هذا القسم بحيث يكون خاليا عن الشر القليل لانا
نقول الكلام في الخير الذي يمتنع عقلا انه ينفك عن ذلك الشر القليل وهذا القسم مما تقتضي الحكمة تكوينه
لان تحصيل ذلك الخير الكثير منفكا عن ذلك الشر القليل لما كان محالا عقلا لم يبق الا احد امرين
احدهما ان ترك ذلك الخير الكثير لاجل الحذر عن ذلك الشر القليل وقد بينا ان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فثبت انه حصل التعارض في هذا القسم بين تحمل الشر الكثير وبين تحمل
الشر القليل وصريح العقل ناطق بان تحمل الشر القليل اولى من تحمل الشر الكثير فثبت بهذا ان القسم
الذي يكون خيره راجحا على شره فانه واجب التحصيل في الحكمة واما القسم الثالث وهو الذي يتعادل
فيه الخير والشر فالحكمة لا تقتضي ايجاده واما الرابع والخامس فظاهر انه على ضد الحكمة اذا ثبت
هذا فنقول مخلوقات الله تعالى اما خيرات محضة وان كانت مشتملة على الشر الا ان الخير
فيها اغلب فان الجايع وان كان اقل الا ان الشبعان اكثر والمريض وان كان كثيرا الا ان الصحيح اكثر
والمعيوب وان كان كثيرا الا ان السليم اكثر فثبت بما ذكرنا ان جميع مخلوقات الله واقعة على وجه
الحكمة والصواب وعند هذا قالوا الخير مراد مرضي والشر مراد مكروه ولانه نظر الى ذاته من حيث انه
مكروه الا انه يكون من لوازم ذلك الخير المطلوب بالذات صار مرادا فهو مكروه بالذات مراد بالعرض
والتبع ونظم حكيم الشعراء هذا المعنى فقال الشيب كره وكره ان يفارقه فاعجب لشيء على البغضاء محبوب
والمعنى ان الشيب يوجب نقصان القوى والحياة فهو مكروه بالذات الا انه لما امتنع حصول الحياة الا
مع حصوله وكانت الحياة محبوبة لزم كون الشيب محبوبا فهذا يقتضي ان يكون الشيب محبوبا ومبغوضا
الا انه محبوب بالعرض ومبغوض بالذات فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الباب واعلم ان الكلام في هذا
المقام من وجوه الاول ان قول القائل ان هذا المؤثر لم يفعل الخير ولم يفعل الشر انما يتوجه اذا كان
ذلك المؤثر فاعلا مختارا فحينئذ يقال له لم فعلت هذا ولم تركت ذاك اما اذا كان موجبا بالذات فهذا
السؤال ساقط اقصى ما في الباب ان يقال انه وان كان موجبا بالذات الا انه عالم بما يصدر عنه الا انا
نقول علمه بما يصدر عنه لا يكون كافيا في حسن هذا السؤال اذا لم يكن مختارا في ذلك الا ترى ان
العاقل العالم اذا سقط من السطح ووقع على انسان اخر ومات ذلك الانسان فانه لا يحسن ان يقال له لم قتلت
ذلك الانسان لانه لما كان غير مختار في ذلك الفعل لاجرم لا يتوجه عليه ذلك السؤال اذا ثبت هذا فنقول
هذا ممنوع والدليل عليه وهو ان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص كل واحد منها بخاصيته المعينة
وطبعه المعين لابد وان يكون لاجل الفاعل المختار واذا كان الامر كذلك فحينئذ يكون القادر المختار قادرا
على ايجاد تلك الخواص والطبايع حال كونها سببا لحصول المنافع ويكون قادرا على سلب تلك الخواص
والطبايع حال كونها سببا لحصول المضار والمفاسد فثبت بهذا انه يمكن تحصيل تلك الخيرات مبراة عن
تلك الشرور مثلا النار متى كانت سببا لحصول المصالح والخيرات من طبخ الاطعمة ونضج الاغذية وانه
تبقى فيها الطبيعة النارية ومتى صارت سببا لاحراق انسان فانه يسلب عنها تلك الطبيعة واذا كان هذا ممكنا
في قدرة الله كان ابقاؤها على طبيعتها في الاحراق عند ملاقاة بدن الانسان شرا يمكن ازالته وايضا
للبرسام ورم يحدث في غشاء الدماغ فالطبيب يقدر على ازالة ذلك الورم بالمسهل الخفيف فان كان
الاله عاجزا عنه فهذا الطبيب الحقير اكمل قدرة من الاله وايضا الملك الكبير اذا استولى على اقوام فان وقع في
قلبه داعي يدعوه الى الاحسان اليهم تخلصوا بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من القتل والنهب وان كان
الاله العالم عاجزا عن خلق تلك الداعية في قلبه فما هذا العجز وان كان قادرا عليه ولم يفعل فما اعظم هذا الشر

فان قالوا هذا انما يلزم اذا كان اله العالم فاعلا مختارا فهو باختياره تارة يخلق الطبيعة السارية في جسم النار وتارة يزيلها عنها اما اذا قلنا انه موجب بالذات فقد سقط هذا الكلام وهكذا القول في سائر الامثلة فنقول قد بينا انه متى كان المبدأ الاول موجبا بالذات كان هذا البحث ساقطا عديم الفائدة فالحاصل ان اله العالم ان كان موجبا بالذات كان هذا البحث غير محتاج اليه وان كان قادرا مختارا كان هذا البحث باطلا فظهر انه على جميع التقديرات باطل فنقول عين المحض المغالطة وتقريره يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان نقول ان بقاء الانسان سليما عن الآفات خير وبقاؤه مع اللذة والسرور خير فنقول المقصود من تخليق الانسان والحيوان اما البقاء على السلامة عن الآفات واما الفوز باللذة والبهجة والاول باطل لان حال البقاء على القدم الاصلي كان هذا المقصود حاصلا فثبت ان المقصود من التخليق يجب ان يكون هو البهجة واللذة والسرور واذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من قولكم الخير غالب والشر مغلوب هو ان السلامة عن الآفات غالب والوقوع في الآفات مغلوب فنقول هب ان الامر كذلك الا انا بينا انه لا يجوز ان يكون المقصود من الخلق والايجاد هو السلامة عن الآفات فلا يجوز ان يكون الشر القليل متحملا ليحصل الخير الكثير بهذا المعنى وان وان كان المراد حصول اللذة والسرور راجح على حصول الغم والالم فهذا ممنوع وظاهر ان الامر ليس كذلك فان اوقات السرور واللذة قليلة والغالب حصول الغم والحزن والهم بسبب الحرص والحسد والكد في طلب الدنيا بل نقول ان حب الانسان الكمال والجاه شديد فاذا طلب فالغالب انه لا يفوز بمطلوبه فيبقى قلبه ابدا في الالم والوحشة بل نقول ان لم يفز بمطلوبه فهناك البلاء الشديد وان فاز بمطلوبه فحينئذ يلتذ به والتذاذه يحمله على طلب الزائد وذلك الطلب يوجب العناء الشديد والبلاء العظيم فالحاصل انه عند الطلب ان بقي في الحرمان فهناك البلاء والخراب وان فاز بالوجدان عظم الالتذاذ به وتلك اللذة تصير سببا لحصول الطلب اكمل مما كان واقوى مما كان وهو يوجب الحرص الشديد اعظم مما كان فثبت ان الانسان لا ينفك البتة عن هذا النوع الواحد من البلاء والعناء واما سائر انواع البلاء مثل قصد الاعداء وحصول انواع الامراض والآلام سواء كانت قليلة او كثيرة والخوف من الفقر والهرم وطريان العلل المنفرة فهذا مما لا سبيل اليه فنقول ان هذه المكروهات اقل من تلك اللذات مكابرة لا يلتزمها عاقل فثبت بما ذكرنا ان قولهم الخير راجح والشر مرجوح مغالطة محضة واما الاصل الثالث وهو قولهم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فنقول الشر قد يعنى به ترك الخير وقد يعنى به حصول الالم والضرر فقوله ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ان عنى بالشر الكثير ترك الخير الكثير صار تقدير الكلام ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ترك الخير الكثير وحينئذ لا يبقى بين موضوع هذه القضية وبين محمولها فرق البتة ومثل هذه القضية عبث وان عنى بالشر الكثير الالم الكثير والضرر الكثير فهذا باطل لانه اذا ترك الخير الكثير لاجل ذلك الشر القليل فانه يبقى الشر على العدم الاصلي وعلى هذا التقدير فكما لا تحصل اللذة والبهجة لكن لا يحصل الالم والضرر

الفصل التاسع عشر في تقرير حكمة الله تعالى على قول المعتزلة قالوا ثبت بالدليل ان الحسن انما يحسن لوجوه عائدة اليه والقبيح انما يقبح لوجوه عائدة اليه وثبت ايضا بالدليل انه تعالى غني عن كل الحاجات وثبت ايضا بالدليل انه تعالى عالم بكل المعلومات واذا ثبت هذه الاصول الثلاثة فانه يتولد من مجموعها مقدمة واحدة وهي انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه ثم نقول وكل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح فيجب انه تعالى لا يفعل القبيح اما الاصول الثلاثة فقد تقدم الكلام فيها واما المقدمة الثانية فقد احتجوا على صحتها من وجهين الاول ان الانسان اذا قيل له ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك دينارا فاستوى الصدق والكذب بالنسبة اليه في جميع المصالح العاجلة والآجلة الا في كونه صدقا وكذبا فانه لا بد وان يترك الكذب ويفعل الصدق اذا ثبت هذا فنقول الحامل المقتضي لصرفه عن الكذب مجرد علمه بكونه كذبا لان عند العلم بكونه كذبا يحصل هذا الصرف وعند عدم هذا العلم لا يحصل هذا الصرف فثبت ان الموجب لهذا الصرف هو العلم بكونه كذبا فثبت ان العلم بالقبح يوجب الصرف عن فعل القبيح فلما حصل هذا العلم في حق الله وجب ان يؤثر في صرفه عن القبيح الوجه الثاني وهو ان يترك هذا القياس ويدعي العلم الضروري بان العلم بكون الفعل قبيحا يوجب الانصراف عنه اللهم الا اذا صار هذا الصارف معارضا

بداعية الشهوة والحاجة لكنا بينا ان هذه الداعية في حق الله ممتنعة وكان علم الله بقبح الفعل صارفا له عن هذا الفعل ولم يوجد في حقه ما يعارضه وجود داعية الشهوة فوجب ان يمتنع على الله فعل القبيح فهذا تقرير دليل المعتزلة والاعتراض عليه من وجوه الاول انكم تدعون انه عند حصول العلم بكون الفعل قبيحا يمتنع صدور الفعل عنه او لا تدعون الامتناع فان ادعيتم الامتناع لزمكم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار لان ذاته موجبة لذلك العلم وذلك العلم موجب فوجب الامتناع من ذلك الفعل وموجب الموجب موجب فكانت ذاته موجبة للامتناع من ذلك الفعل فيكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار واما ان قلتم ان عند حصول هذا الصارف لا يجب هذا الامتناع كان معناه انه مع حصول هذا الصارف يجوز الفعل ومع التجويز كيف يمكنكم الجزم بانه لا يقع وبانه تقدير الوقوع يفضي الى المحال وايضا ان عند العلم بان ترك الثواب وترك العوض قبيح وجب ترك ذلك الترك فوجب ان يكون فعله واجبا عقلا فيعود ما ذكرنا الى انه يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وقد ذكرنا ان الفلاسفة انما منع القول بكون الاله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فان هذا البحث ساقط بالكلية ثم نقول ان دل هذا الدليل على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يأمر به فها هنا دليل دال على انه تعالى يفعله ويريده وهو الدليل الدال على ان افعال العباد كلها واقعة بقضاء الله وقدره وسيأتي تقرير تلك الدلائل في المسألة الآتية

الفصل العشرون في ان تحسين العقل وتقبيحه هل هو معتبر ام لا اطبقت المعتزلة والكرامية على انه معتبر والمختار عندنا ان تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة الى العباد معتبر اما بالنسبة الى الله تعالى فهو باطل اما انه معتبر في حق العباد فيدل عليه وجوه الاول انا نرى العقلاء قبل علمهم بالشرائع والنبوات مطبقين على حسن مدح المحسن وحسن ذم المسيء فان من احسن الى المحتاج فان ذلك المحتاج يجد من صريح عقله حسن مدحه وذكره بالخير ولو اساء رجل اليه فانه يجد من صريح عقله حسن ذمه وهذا الحكم حاصل سواء كان ذلك الانسان مؤمنا بصدق الانبياء او لم يكن كذلك فعلمنا ان هذا الحسن في عقولهم والثاني انه لا معنى للقبح الشرعي الا ان الشرع يقول انك ان فعلت الفعل الفلاني صرت معاقبا عليه فنقول عقله هل يقضي بوجوب الاحتراز عن العقاب او لا يقضي فان قضى بذلك فالحسن والقبح العقليان قد ثبتا وان لم يقض عقله بذلك فحينئذ يحتاج الى ان يوجب الشرع عليه الاحتراز عن العقاب والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال الثالث انه لا شك ان عندنا مطلوبا او مكروها ولا يجوز ان نقول كل مطلوب او مكروه انما كان مطلوبا او مكروها لاجل شيء آخر والا لزم التسلسل او الدور بل لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته وبوجود شيء يكون مكروها لذاته ثم لما تاملنا علمنا ان اللذة والسرور مطلوبان بالذات وان الالم والغم مكروهان بالذات فهذا الحكم ثابت في محض العقول سواء حصلت الشريعة او لم تحصل فثبت بما ذكرنا ان العقل يقضي بحسن الاشياء وبقبح بعضها فهذه وجوه الدلائل على اثبات الحسن والقبح بمقتضى العقل في حق العباد واما اثباتها في حق الله فنقول هذا محال ويذكر عليه وجوه الاول ان الذي عقلناه من معنى الحسن ما يكون نفعا او مؤديا اليه والذي عقلناه من معنى القبيح ما يكون ضررا او مؤديا اليه والرغبة في المنفعة والرهبة من المضرة انما يعقل حصولها في حق من يصح عليه النفع والضرر ولو كان ذلك في حق الله محالا كان القول بثبوت الحسن والقبح في حق الله محالا قالت المعتزلة كون الشيء حسنا مغاير لكونه منشأ للمنفعة والمضرة والدليل عليه ان النافع قد يكون قبيحا والضار قد يكون حسنا اما النافع قد يكون قبيحا فلان الظلم نافع في حق الظالم مع انه قبيح والزنا نفع في الحالة مع انه قبيح واما ان الضار قد يكون حسنا فلان اتعاب النفس في العبادات والطاعات ضار في الحال مع انها حسنة وتمام الكلام قد ذكرناه في تأثير القادر واجبنا عنه فان الظلم وان كان نافعا بالنسبة الى ذلك الظالم الا انه عظيم الضرر في وضع العالم لانا اذا حكمنا بحسن الظلم حصل الهرج والمرج ولم يبق لاحد تصرف بوجه وما الموذلك من اعظم المضار واما العبادات فانما كانت حسنة لان الاتيان بها يفيد النفع العظيم في الآخرة وبذل المنفعة القليلة لاجل وجدان النفع العظيم من اصول مصالح العالم الا ترى ان الزارع يبذر الزرع ويفنيه لاجل وجدان الربح الكثير فثبت انا لا نعقل من الحسن والقبح الا المنفعة والمضرة واعلم ان هذا المقام هو المقام الصعب فانهم فسروا الحسن والقبح بالمضرة والمنفعة فحينئذ لا يمكنهم اثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وان حاولوا اثبات شيء آخر لم يجدوه واسم البتة ان هذا هو الموضع الشريف الكامل الذي يجب على العاقل ان

يثبت فيه الحجـــة الثانية في بيان ان الحسن والقبح بحسب العقل في افعال الله تعالى محال انه
لو صح القول بالقبح العقلي لم يكن الله منعما على احد من عبيده وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة
ان النعمة انما تكون نعمة في حق من يكون محتاجا اليها مشتهيا لها لان من لا يكون كذلك لم يكن
ايصال ذلك الشيء اليه نعمة في حقه الا ان الحاجة اليه والشهوة له مضرة فثبت ان ايصال النعمة
اليه لا يمكن الا اذا كان مسبوقا بايصال ضرر مساو به اليه ومتى كان الامر كذلك صارت النعمة
الحاصلة دافعة لذلك المضرة السالفة فتصير هذه الواقعة كمن جرح انسانا ثم جبره بالخرقة ولكن يغصب
من انسان دينارا ثم يعطيه دينارا اخر فان على هذا التقدير لا يكون ذلك انعاما بل يكون محض
العبث فثبت ان القبح العقلي لو كان معتبرا في حق الله لوجب القطع بانه تعالى غير منعم على احد من
عبيده بل يلزم ان يكون عابثا في كل ما فعل وخلق ولما اجمع اهل الملل على انه تعالى حكيم في فعله منعم
على عبيده علمنا ان حكم العقل في حق الله بالحسن والقبح باطل فان قيل الشرطية ممنوعة اما ان قوله لا
تكون النعمة نعمة الا اذا كان المنعم عليه محتاجا اليها مشتهيا لها والحاجة والشهوة ضرر وهما من
فعل الله فنقول لا نزاع في انه ما لم يكن الحيوان محتاجا الى الشيء مشتهيا له لم يكن ايصال ذلك
الشيء اليه نعمة في حقه لكن لم قلت ان الحاجة الى الشيء والشهوة له اذية واقعة وما الدليل على ان الامر
كذلك سلمنا انه ضرر واذية ولكن لم قلتم ان ذلك الضرر حصل بتخليق الله وما الدليل عليه وتقريره
ان كون الانسان محتاجا الى الشيء وهو لازم لذاته ولماهيته ولما كان الامر كذلك لم يكن حصوله بسبب
جعل الجاعل وفعل الفاعل كما ان كون الاربعة زوجا وكون الثلاثة فردا ليس بسبب الجعل والخلق
والتكوين سلمنا ان الحاجة الى الشيء والشهوة له انما حصل بتخليق الله وايجاده فلم قلتم ان على هذا التقدير
يكون ايصال النعمة اليه عبثا وتقريره وتقريره ان هذا العبث انما يلزم اذا قلنا انه تعالى لا يوصل اليه
النعمة الا بقدر حاجته وشهوته اما اذا قلنا انه تعالى خلق الحاجة والشهوة فيه ثم انه بعد ذلك
اعطاه من المنافع ما يزيد على قدر حاجته اضعافا مضاعفة فهذا يمنع من كونه عبثا ومثاله ان
من اوصل دينارا من الضرر الى انسان ثم اعطاه الف دينار فانه لا يقال انه عابث في فعله بل يقال
انه منعم عليه فكذا هاهنا الجواب قوله ما الدليل على ان الحاجة والشهوة ضرر قلنا هذه المقدمة
معلومة الصحة بالضرورة فان كل احد يكره كونه محتاجا الى الشيء ويحب كونه غنيا عنه ومن انكر
هذه المقدمة فقد نازع في البديهيات ولذلك قال قايلهم غنيت بلا مال عن الناس كلهم
وان الغنى الاعلى عن الشيء لا به ومن الامثال المشهورة استغناؤك عن الشيء اعظم من استغنائك
بالشيء وايضا فقد اتفق العقلاء انه يجب تنزيه الله عن الشهوة والحاجة وحكموا بانه انما يجب
تنزيهه عنها لكونها من باب النقايص والافات وايضا ان المحتاج الى الشيء ان لم يجد المحتاج اليه
كان الالم حاصلا وان وجده الا انه يتوقف كمال حاله على وجدان ذلك الشيء والتوقف على الغير يوجب
الامكان والحدوث وكل ذلك من باب النقايص والمضار اما قوله لم قلتم ان الحاجة الى الشيء
حصلت بتخليق الله قلنا الجواب عنه من وجوه الاول انا نشاهد انسانين يكون احدهما
شديد الرغبة في الملاهي والمناهي عظيم الميل اليهما لا يمكنه المصابرة عنها الا بتكليف شديد وجهد
عظيم ويكون الثاني شديد النفرة عنها عظيم الانقباض عنها بحسب الطبع يكرهه ويستكرهه وهذا التفاوت
امر معلوم بالضرورة فاختصاص احد ذينك الشخصين بتلك الرغبة العظيمة دون الثاني اما ان
يكون بالطبع او بالخالق المختار والسعد فرع على القول باثبات المختار اما بتقدير ان يكون المؤثر في
وجود العالم موجبا بالذات سقط هذا البحث بالكلية فثبت ان ذلك التفاوت لم يحصل الا لاجل ان
الله سبحانه خص احدهما بتلك الرغبة والشهوة وخص الثاني بتلك النفرة والكراهية ورب انسان
كانت رغبته في طعام معين وكانت نفرته عن ذلك الطعام متاكدة ورب انسان كان بالضد من ذلك
فثبت ان هذه الشهوات المختلفة والرغبات المتضادة انما حصلت بايجاد الله تعالى اذا ثبت هذا
فنقول كلما كان الميل الى الشيء والرغبة فيه والحرص عليه اشد كان الالتذاذ بوجدانه اتم واكمل وكلما
كان هذا المعنى اقل كان الالتذاذ بوجدانه اضعف واذا ثبت هذا فنقول ان مقدار الانعام مساو
لمقدار اللذة ومقدار اللذة مساو لمقدار الحاجة السابقة ولمقدار الشهوة السابقة وقد دللنا على ان

الحاجة والشهوة ضرر والمساوي للشيء مساو لذلك الشيء فيلزم ان يكون مقدار الانعام الحاضر مساويا
لمقدار الضرر السابق وحينئذ يتم الكلام الوجـــه الثاني في دفع هذا السوال ان نقول هب ان
الحاجات والشهوات من لوازم ذوات الحيوانات الا ان ذات الحيوان كان قبل حصوله في الوجود عدما
محضا ونفيا صرفا وما كان البتة موصوفا بشيء من الحاجات والشهوات فلما اوجده الله سبحانه صار بعد
حصوله في الوجود موصوفا بهذه الحاجات والشهوات فكان الايجاد والتكوين اضرارا من هذا الوجه
لكنا بينا ان النعمة مقدرة بمقدار هذه المضرة وحينئذ يعود الالزام المذكور اما قوله لم لا
يجوز ان نقول انه تعالى انه تعالى وان كان هو الذي اوجد الا انه اعطى بمقدار قهر الحاجة فالجواب
ان هذا باطل لان ذلك المقدار الزايد هل اليه شهوة وهل له في حصوله رغبة او ليس كذلك فان كان
الاول فحينئذ كان المنعم عليه محتاجا الى الاصل والى الزيادة فحينئذ يعود الامر الى ان النعمة انما حصلت
بمقدار المضرة السالفة وان كان الثاني وهو ان يكون المنعم عليه حاجة الى وجدان تلك الزيادة لا يكون
له شهوة الى حصول تلك الزيادة فنقول الشيء الذي لا يكون محتاجا اليه ولا متعلق الشهوة ولكنه
امتنع ان يكون وجدانه سببا لحصول اللذة والمنفعة واذا كان كذلك لم يكن ايصال مثل هذا الشيء الى
الحيوان انعاما في حقه مثاله انك اذا رميت قلادة من الدر الى كلب ورميت عظما الى انسان
لم يكن ذلك انعاما في حق واحد منهما لان الكلب لا حاجة له الى وجدان القلادة من الدر ولا شهوة له الى
وجدانها وكذلك الانسان لا تتعلق حاجته بوجدان ذلك العظم ولا تتعلق شهوته بتحصيله اما اذا قلبت
الامر ورميت العظم الى الكلب والقلادة الى الانسان كان ذلك انعاما في حق الانسان وفي حق الكلب
والانسان يشتهي وجدان القلادة من الدر والكلب يشتهي تناول العظم فثبت ان الحيوان ما لم يكن مشتهيا
للشيء ومحتاجا اليه لم يكن ايصاله اليه انعاما في حقه اذا ثبت هذا ظهر ان تلك الزيادة يمتنع كونها نعمة
الا اذا كان المنعم عليه مشتهيا له راغبا في تحصيلها محتاجا الى الفوز بها ومتى كان الامر كذلك فحينئذ يعود
ما ذكرنا من انه يصير قدر النعمة الحاصلة في الحال مساويا لقدر المضرة التي كانت حاصلة في الزمان
الماضي بسبب خلق الشهوة والحاجة فيه فحينئذ يتقابل المنفعة بالمضرة والالم باللذة والخير بالشر ومثل
هذا الفاعل يجب عابثا بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه وغير منعم البتة ولما كان ذلك باطلا بالاجماع
علمنا ان حكم العقل على افعال الله بالتحسين والتقبيح باطل الحجـــة الثالثة ان نقول الخلق والتكليف
يدلان على ان افعال العباد يجب انطباقها على رعاية مصالح العباد ودفع المفاسد ونحن نذكر الآن
ان الخلق يدل على ذلك فنقول العالم ان كان محدثا كان تخصيص الله احداث العالم بالوقت
المعين دون ما قبله وما بعده اما ان يكون لاجل اختصاص ذلك الوقت بمصلحة او بدفع مفسدة لا يحصل
ذلك المعنى على تقدير حدوث العالم في ساير الاوقات واما ان لا يكون الامر كذلك والاول باطل لان
اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة المخصوصة اما ان يكون لذاته او لاجل لوازم ذاته او لا لهذين
القسمين والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول وهو ان يكون اختصاص ذلك الوقت المعين بتلك
المصلحة المعينة لذات ذلك الوقت فيه بعينه فنقول هذا باطل لوجوه الاول ان هذه الاوقات
عند القايلين بحدوث العالم كانت قبل حدوث العالم نفي محض وعدم صرف والعدم المحض يمتنع ان
يخالف بعضها بعضا بالخواص الذاتية والاثار اللازمة وثانيها ان نقول هذه الاوقات المختلفة
والاثار المختلفة اما ان تكون واجبة الوجود لذواتها او لا تكون كذلك والاول يقتضي امتناع العدم عليها
فيكون الوقت السابق هو بعينه الوقت اللاحق وذلك باطل بالضرورة والثاني يقتضي ان تكون هذه
الاوقات والاثار محدثة متعاقبة متلاحقة وحينئذ يعود البحث في انه لم وجد ذلك الوقت المشتمل
على تلك المصلحة في ذلك الوقت ولم يحدث قبله ولا بعده وثالثها لو كان الوقت المعين لم صلاحيته ان
يقتضي لذاته كونه منشا لتلك المصلحة المعينة فلا يجوز ان يقال ان الوقت المعين يقتضي لذاته حدوث
العالم فان ذلك الوقت المعين لما صلح ان يكون مؤثرا في بعض الاثار لم يمتنع ايضا كونه مؤثرا في
ساير الحوادث وحينئذ لا يمكننا ان نقطع بان المؤثر في حدوث العالم ليس هو ذلك الوقت المعين واي
دليل في ابطال هذا فانه يصير منقضا بتوهم ان ذلك الوقت اقتضى تلك الخاصية لذاته فثبت بهذه
الوجوه الثلاثة فساد قول من يقول ان ذلك الوقت المعين اقتضى لذاته حصول تلك المصلحة القسم

الثاني وهو ان المقتضي لحصول تلك المصلحة لازم من لوازم ذلك الوقت وهذا ايضا باطل لعين
تلك الدلايل الثلاثة واما القسم الثالث وهو ان ذلك الوقت اختص بتلك الخاصية لا لذاته
و لشي من لوازم ذاته فحينئذ وجب القطع بان الفاعل المختار اختص ذلك الوقت بتلك الخاصة
المعينة فان كان ذلك لخاصية اخرى عاد التقسيم الاول ولزم التسلسل وهو محال فثبت انه بتقدير ان
يكون العالم محدثا فانه يجب الاعتراف بان الفاعل المختار خصص احداثه بذلك الوقت المعين من
غير رعاية حكمة ولا مصلحة فيكون ذلك محض العبث وهو قبيح في العقول فثبت بهذا ان حكم العقل
بالتحسين و التقبيح ان كان معتبرا لزم القول بقدم العالم ويكون الاله موجبا بالذات لا فاعلا مختارا
لكنا بينا ان القول بالتقبيح و التحسين فرع على القول باثبات الفاعل المختار وكل فرع اوجب
فساد الاصل كان باطلا فوجب ان يكون القول بتحسين العقل وتقبيحه في احكام الله باطلا واعلم
ان هذا الدليل الذي ذكرناه عاين في حدوث كل واحد من الحوادث في وقته المعين وفي اختصاص
كل واحد من الذوات بصفتها المعينة وبمقداره المعين وبحيزه المعين فانا نقول اختصاصه بتلك
الحالة اما ان يكون لخاصية في ذلك الوقت او لشي من لوازم ذلك الوقت او لشي من عوارض ذلك الوقت
وحينئذ يعود التقسيم بتمامه فهذا الدليل في الحقيقة ليس دليلا واحدا بل هو دلايل لا نهاية لها
بسبب حدوث كل حادث الى الابد الذي لا آخر له الحجة الرابعة نقول لو كان حكم العقل بالتحسين
و التقبيح معتبرا لقبح من الله تكليف عباده بمعرفته و الثنا عليه و بالشكر لنعمه وهذا باطل فذاك
باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان تحصيل معرفة الله تعالى عمل شاق على العبد ولا يحصل
منه نفع للشاكر ولا للمشكور وما كان كذلك كان الامر قبيحا بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه بيانه انه
لو كان حكم عقولنا معتبرا في حق الله لوجب ان يقبح من الله تعالى ان يامر عباده بطاعته ومعرفته
وهذا الحكم مبني على مقدمات المقدمة الاولى في بيان ان تحصيل معرفة الله شاق وبيانه من
وجهين الاول لا شك ان تحصيل معرفة الله لا تتم الا بالاستدلال ولا شك ان الاستدلال
طريق صعب ولذلك فان اكثر اهل العلم زلقوا وضلوا الا القليل ومن خاض في العلوم الالهية علم
ما فيها من الصعوبة والشدة الثاني ان بتقدير ان يضل الطالب لهذا العلم يستوجب العذاب العظيم
الدايم ثم راينا الاكثر يضلون ويكفرون وذلك يدل على ان الخطر الشديد في هذا العلم المقدمة
الثانية في بيان ان المشكور لا ينتفع بهذا الشاكر والطاعة والامر فيه ظاهر لان المعبود متعال عن
النفع والضر والغم والسرور وبهذا الحرف يظهر الفرق بين شكر المنعم في الشاهد وبين شكره في
حق الله تعالى لان الواحد منا اذا انعم على غيره فاذا اقدم المنعم على شكر المنعم فرح المنعم بذلك الشكر
وحصل في قلبه لذة عظيمة وسرور وان اعرض عن شكره حصل في قلبه الحزن والغم والضرر ولما
كانت هذه الامور ممتنعة في حق الله فقد ظهر الفرق المقدمة الثالثة في بيان ان الشاكر
لا ينتفع بهذا الشكر والعبادة والدليل عليه انا قد بينا انه لا معنى للمنفعة الا اللذة والسرور فان
دفع الالم والغم او ما يكون وسيلة الى احد هذه الاشيا من المعلوم بالضرورة من القادر المختار
قادر على تحصيل هذا الامر من غير هذه الواسطة هذه التكاليف ولا يمكن ان يقال ان تحصيل هذه الاشيا
بواسطة التكاليف ايسر واسهل لانا نقول ان حصول هذه التكاليف بالنسبة الى قدرة
الله محال فثبت بهذه المقدمات الثلاث ان التكليف بالمعرفة والطاعة تكليف باعمال شاقة
مع كونها خالية عن جميع جهات المنافع ومثل هذا قبيح في العقل فلو كان حكم العقل معتبرا في
افعاله واحكامه تعالى لوجب ان يقبح من الله كل ذلك ولما لم يقبح منه شي علمنا ان حكم العقل لا
معتبر في حقه الوجه الثاني في بيان الشرطية ان في الشاهد من انعم على بعض الضعفا بنعمة
فاذا لم يكلفه في مقابلة تلك النعمة الخدمة الشاقة كان موقع ذلك الانعام شريفا عاليا اما ان
كلفه بان يقابل تلك النعمة بالخدمة فالناس يقولون انه لئيم دني الهمة يطلب في تلك النعمة
الخدمة الشاقة المتعبة بل نقول انه لا يرغب في هذا الطلب الا من كان دني الهمة خسيس النفس
يستعظم قدر تلك النعمة فيطالب المنعم عليه بان يعطيه عوضا على ذلك الانعام فان قصر
المنعم عليه في اداء ذلك العوض وقع في قلبه غيظ وغضب وحقد وسرعة في الانتقام ثم يرغب في

العذاب الشديد بسبب استيلاء هذه الصفات عليه ثم انه يسعى في ايصال الضرر والالم الى ذلك
الشخص ليتوسل بذلك الى الخلاص عن تلك الالام الواقعة في قلبه بسبب استيلاء الغضب والغيظ
عليه ومثل هذا المنعم يكون قليل الخير كثير الضرر دني النفس ساقط الهمة اما اذا انعم ولم يطلب
من المنعم شكرا ولا ثنا ولا يؤذيه بسبب اقدامه على كفران النعمة فهذا يعد دينا لانه اسوى الهمة
على الدرجة هذا في حق العبد الذي يسره الشكر ويسوءه الكفران اما الاله المتعالي عن السرور
والغم والنفع والضر فكيف يليق بجلاله وكبريائه ان ينعم على عبده بنعمة ثم يطالبه بان
يشتغل بالشكر والثنا والخدمة والطاعة مع انه في حق العبد محض الضرر والالم لا ينتفع به البتة
فثبت بما ذكرنا ان حكم العقل في التحسين و التقبيح لو كان معتبرا في افعال الله تعالى وفي احكامه لقبحت
هذه التكاليف وحيث لم يقبح شي منها علمنا ان ذلك عايد الى الشاكر والمطيع وبيانه من وجوه
الاول ان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح في العقول فهو سبحانه انما كلفهم حتى يصيروا بسبب
اتيانهم بتلك الطاعات مستحقين للتعظيم فحينئذ يحسن منه تعالى ان يخصهم بانواع التعظيم
الثاني انه تعالى لو اعطاهم تلك المنافع بعد ان كانوا مستحقين لها كان ذلك الذ واكمل مما اذا
حصلت تلك المنافع بمحض التفضيل الثالث لم لا يجوز ان يقال ان امكان حصول هذه السعادات
الاخروية للبشر مشروط باتيانهم بهذه العبادات على ما هو مذهب الحكما وذلك لانهم قالوا الانسان
اذا واظب على تحصيل هذه الشهوات البدنية واللذات الجسمانية فانه تقوى رغبته فيها ويعظم
ميله الى تحصيلها فعند الموت يبقى ذلك الميل والرغبة مع العجز عن الوجدان فيعظم الالام الروحانية اما
اذا امتنع عن تحصيل هذه اللذات واقبل على ذكر الله وذكر الملايكة وذكر الدار الاخرة فانه تفتر
رغبته في الجسمانيات ويقوى ميله الى الروحانيات فعند الموت يصير كانه تخلص من المكروه الى
المحبوب ومن الخسيس الى النفيس فهذا هو السبب في التكاليف بالطاعات والعبادات والجواب
اما الوجه الاول فهو الذي عليه تعويل المعتزلة وهو ضعيف وبيانه من وجوه الاول انه ليس من
شرط كون الفعل موجبا لاستحقاق التعظيم كونه شاقا بدليل ان ثواب الانبيا عليهم السلام اعظم من
ثواب احاد الامة وان كان قد يحصلوا من الشاق فوق ما تحمله الرسول المعصوم واذا ثبت هذا فنقول
ان كان المقصود هو ما ذكرتم من استحقاق التعظيم فكان من حقه تعالى ان يكلفهم التكاليف السهلة
الهينة وان يزيد في تعويضها اياهم حتى انهم اذا اتوا بها سهل ذلك عليهم وحصلت لهم المنفعة
التي ذكرتموها وهي استحقاق التعظيم الوجه الثاني في الجواب ان المقصود من التعظيم حصول
السرور في القلب ولا نوع من السرور الا ويحسن من الله تعالى ان يخلقه في قلب العبد بدون
واسطة هذه التكاليف الوجه الثالث في ابطال هذا الكلام ان عند حصول التكليف يحصل
احتمالان فانه ان اطاع حصل له استحقاق التعظيم وان لم يطع وقع في العذاب العظيم والعنا الشديد
فهذا التكليف داير بين هذين الاحتمالين ومن المعلوم ان حصول التعظيم ليس من الامور الضرورية
فان الرجل اذا حصلت له المنافع الخالية عن التعظيم بقي سليما عن الافات منتفعا بالخيرات
فحصول التعظيم من المطالب الزايدة اما اذا لم يات به وقع في العذاب العظيم ومعلوم ان السعي
في دفع العقاب العظيم اولى من السعي في تحصيل منفعة زايدة لا حاجة الى حصولها في شي من الاوقات
فثبت بما ذكرنا انه لو كان حكم العقل في التحسين والتقبيح في حق الله واحكامه معتبرا لكان الواجب
اللازم ترك التكليف الوجه الرابع في ابطال هذا الكلام ان ما ذكرتموه انما يستقيم اذا كان
العبد مستقلا بالفعل والترك اما لما ثبت ان عند حصول القدرة والداعي يجب الفعل فانه لا
يبقى لهذا الكلام فايدة واما السوال الثاني وهو قوله المنفعة المستحقة افضل فجوابه من وجوه
الاول ان كون العبد مستكفيا من انعام مولاه مفيد جدا ولذلك قالوا العبد اذا اكتسب بسعي
نفسه مائة دينار وخلع عليه السلطان الاعظم خلعة تساوي مائة دينار فان كل احد يرجح هذه الخلعة على
ذلك المال الوجه الثاني ان ابتدا الخلق لا بد وان يقع على سبيل التفضيل فان كان ايصال التفضيل
اليه موجبا نوعا من انواع الضرر لزم ان يقع ابتدا الخلق والتكوين الوجه الثالث انه اذا
كلفه فان اطاع استفاد هذه الفايدة التي لا يلزم من فواتها فوات امر مهم وان لم يطع وقع في

العذاب العظيم وقد بينا ان مقتضى العقل في هذه الصورة الترك اما السوال الثالث وهو ايصال اللذة والسرور اليه في الدار الاخرة مشروط بهذا التكليف فجوابه ان وجود اللذة والسرور ممكن في ذاته والله تعالى قادر على الممكنات وكان قادرا على ايجادهما من غير واسطة هذه التكاليف واما مذهب الحكماء فغير وارد على هذا الكلام لان عندهم الثواب والعذاب لا يحصلان بقصد الفاعل المختار وتكوينه بل هما نوعان من لوازم الافعال البشرية وذلك قول صحيح معلوم لكن تفريعا على القول بان اله العالم موجب بالذات اما على التفريع بان اله العالم فاعل مختار وانه باختياره يخص البعض بالثواب والبعض بالعقاب فهذا الكلام لا يليق بهذا الباب ومن حق العاقل ان يفرد كل شي بما يليق به ويناسبه وقد ذكرنا ان الكلام في التعديل والتجويز من فروع القول باثبات الفاعل المختار فتقرير هذا الاصل بشي لا يتم الا مع القول بالموجب بالذات جمع بين النقيضين

الفصل الحادي والعشرون

في ان التكليف بما لا يطاق واقع وانه متى كان الامر كذلك امتنع ان يقال انه يراعي مصالح العباد والذي يدل على ان التكليف بما لا يطاق واقع وجوه الحجة الاولى انه تعالى اخبر عن اقوام معينين انهم لا يومنون البتة فقال ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون وقال تبت يدا ابي لهب وقال ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سارهقه صعودا اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى اخبر عن شخص معين انه لا يومن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا والكذب على الله محال والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه انه لا يومن كان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا ومستلزم المحال محال فالتكليف تكليف بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان لزم الجمع بين النقيضين وهو محال فالامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل امر بالجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف هولاء الذين اخبر عنهم بانهم لا يومنون البتة بالايمان والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يومنون قط فقد صاروا مكلفين بان يومنوا بانهم لا يومنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شي على خلاف ما اخبر عنه الله تعالى فقال يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله وذلك مما نهى الله عنه في هذه الاية ثم انه في ساير الايات اخبر الله عنهم بانهم لا يومنون البتة فالقصد الى تحصيل الايمان يكون قصدا الى تبديل كلام الله وانه منهي عنه ثم انه امر الكل بتحصيل الايمان فكان هذا جمعا بين الامر والنهي بالنسبة الى الشي الواحد وذلك تكليف ما لا يطاق واعلم ان هذا الكلام هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد تكلفت لهم كلمات كثيرة وانا اذكرها هاهنا على سبيل الاستقصاء والكلام في هذا الباب على مقامين المقام الاول قالوا الدلايل السمعية والعقلية منطبقة على ان العلم بعدم الايمان والاخبار عن عدم الايمان لا يوجب كون الايمان ممتنع الوجود اما الدلايل السمعية فمن وجوه الاول ان القران مملو من الايات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال تعالى وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس رجلا اخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوايجي كان ذلك قبيحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يامره بالايمان وقد منعه عنه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى توفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا

عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين وحاصل الكلام هاهنا ان هذه الايات تدل على عدم المنع ولو كان العلم بالعدم والاخبار عن العدم مانعا لزم تكذيب هذه الايات باسرها الحجة الثانية ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين الله تعالى انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا عن الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع الحجة الثالثة انه تعالى حكى عن الكفار انهم في حم السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وانما ذكر الله هذه الحكاية عنهم ذما لهم بسبب انهم قالوا هذا القول ولو كان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان مانعا لهم عن الايمان لكانوا صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين في ذلك لكان ذمهم على ذلك باطلا الحجة الرابعة انه تعالى انما انزل قوله ان الذين كفروا الى قوله لا يومنون وانما انزل قوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يومنون ذما لهم وزجرا لهم عن الكفر وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان لما استحقوا الذم بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في انه لا يرى والزمن في انه لا يمشي الحجة الخامسة ان القران انما انزل ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار في ابطال النبوة والتكليف ولو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم ان يقولوا فلما عرفت ان الله تعالى علم الكفر واخبر عن كوننا كافرين وهذا العلم والخبر من اقوى الموانع فلم يطلب المحال منا ولم يامرنا بالمحال ومعلوم انه لو كان العلم والخبر مانعا لكان هذا الكلام لا جواب عنه للرسول الحجة السادسة انه تعالى قال نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع كون الايمان محال الوجود وكلفهم به وعذبهم على تركه لم يكن نعم المولى ونعم النصير بل كان بئس المولى وبئس النصير الحجة السابعة قالوا ان الله تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ولو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم ان يجيبوا عن هذا السوال من ستة عشر وجها وذلك لان مذهب الجبرية انه تعالى خلق الكفر فيهم واراده منهم وعلم الكفر فيهم واخبر عن وجود الكفر فيهم وكل واحد من هذه الاربعة موجب تام لحصول الكفر وايضا خلق فيهم مجموع القدرة والداعي الذي هو موجب للكفر واراد ذلك المجموع وعلمه واخبر عنه وكل واحد من هذه الاربعة ايضا سبب تام لحصول الكفر وايضا لم يخلق الايمان فيهم وما اراده منهم وما علمه منهم واخبر عنهم وهذه الاربعة ايضا اسباب تامة وايضا لم يخلق فيهم داعية الايمان ولم يرده ولم يعلمه ولم يخبر عنه وكل واحد من هذه ايضا سبب تام فثبت ان على قول الجبرية حصل الجواب التام المسكت عن قوله تعالى كيف تكفرون بالله من ستة عشر وجها فثبت انه لو كان الخبر حقا لكان هذا السوال باطلا الحجة الثامنة ان هذه المدائح والزواجر غير مختصة بالقران بل هو موجود في جميع الكتب الالهية ومذكور في السنة جميع الانبياء والرسل ولو كان العلم والخبر مانعا لبطل الكل الحجة التاسعة الايات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال فهذا ما يتعلق بالدلايل السمعية واما الدلايل العقلية فمن وجوه الاول انه لو كان العلم بعدم الايمان مانعا من تكوينه لزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على شي اصلا لان الذي علم الله وقوعه يكون واجب الوقوع وما لم يعلم يكون ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة على ايجاده لانه لما كان واجب الوقوع فهو يقع سواء فعله القادر او لم يفعله واما الممتنع فظاهر انه لا قدرة عليه فيلزم ان يقال ان الله تعالى لا قدرة له على شي اصلا ومعلوم ان الكلام في الحكمة والمشقة فرع على اثبات كونه قادرا فاذا كان هذا الكلام يقدح في كونه تعالى قادرا وجب ان يكون باطلا الحجة الثانية ان العلم يتعلق بالشي على ما هو عليه فاذا كان ممكنا في نفسه علم ممكنا وان كان واجبا علم واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بحسب ماهيته وذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم والخبر لزم كون العلم والخبر مؤثرين في تغير حال المعلوم والمخبر وفي تبديل صفته وذلك محال فثبت ان العلم والخبر لا يوجبان امتناع المعلوم والمخبر الحجة الثالثة انه لو كان العلم والخبر مانعا من الفعل لما كان العبد قادرا على شي اصلا لان الذي علم الله وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة

عليه والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء اصلا
فلزم ان تكون حركاته وسكناته جارية مجرى الحركات الاضطرارية للجمادات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك
لان من رمى وجه انسان بآجرة حتى شجه فانه يذم الرامي ولا يذم الآجرة ويدرك بالبديهة تفرقة بين
ما اذا سقطت الآجرة عليه من السقف وبين ما اذا رماه بالقصد انسان وشجه بالآجرة وكذلك فان
العقلاء ببداهة عقولهم يدركون التفرقة بين مدح المحسن وذم المسيء ويحسنون ويامرون وينهون
ويقولون لم فعلت لم تركت فثبت ان العلم والخبر لو كان مانعا من الفعل لما صح المدح والذم البتة وثبت
ان حسن المدح والذم معلوم بالضرورة فوجب ان لا يكون العلم والخبر مانعا من الفعل الحجة الرابعة
لو كان العلم بالعدم مانعا من الوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق بان
يامر عباده باعدام ذاته فكذلك لا يليق به ان يامرهم باعدام علمه لانه كما ان اعدام ذاته محال فلا جرم لم
يرد الامر به فكذلك اعدام علمه محال فوجب ان لا يرد الامر به وحيث ورد الامر بهذه الافعال علمنا ان
العلم لا يمنع من الفعل الحجة الخامسة ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات والجائزات اذ لو لم
يعلم كذلك لصار ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علم الله من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجودها
وعدمها البتة فلو صار بسبب ذلك العلم واجبا وجب ان يصير ذلك العلم موجبا لكونه من الممكنات وكونه
من الواجبات فيجتمع النقيضان وهو محال الحجة السادسة ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز
ورود الشرع به لجاز ايضا وروده بكل انواع السفه وحينئذ يلزم ان لا يمتنع اظهار المعجز على يد
الكاذب وان لا يمتنع ايضا ان لا يفي بوعده ووعيده وحينئذ يبطل النبوة والتكليف الحجة السابعة
لو جاز ورود الامر بالمحال في هذه الصورة لجاز امر الاعمى بنقط المصحف وامر الزمن بان يطير في الهواء وان
يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقي من شاهق جبل لم لم تطر الى السموات ولما لم يجز شيء من ذلك في العقل
علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال وذلك يدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل الحجة الثامنة انه
لو جاز ذلك لجاز بعثة الانبياء الى جميع الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها
حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك تخريف واستهزاء بالدين الحجة التاسعة ان العلم بوجود الشيء
لو اقتضى وجوب وجوده لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله قادرا مؤثرا مختارا
وقد ذكرنا ان الكلام في الحكمة والسفه فرع على الكلام في اثبات القادر المختار فهذه جملة الوجوه العقلية
التي لا يمكن ذكرها في بيان ان العلم والخبر لا يمنعان من الفعل المقام الثاني في الجواب التفصيلي
عن ذلك الكلام ان مجموع ما ذكره الناس ثلاثة اوجه الاول وهو طريقة ابي علي وابي هاشم
واختيار القاضي عبد الجبار وهو انه اذا قيل لهم لو وقع بخلاف معلوم الله لزم ان ينقلب علم الله جهلا فالخطأ
فقالوا
قول من يقول انه ينقلب علم الله جهلا وايضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن
القول والوجه الثاني في الجواب طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري وهو ان العلم يتبع المعلوم
فان فرضنا ان الواقع من العبد هو الايمان يكون الحاصل في الازل هو العلم بوجود الايمان واذا فرضنا
الواقع من العبد هو الكفر بدلا عن الايمان لزم ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن العلم
بوجود الايمان فهذا فرض علم بدلا من علم اخر لا انه تغير علم الله فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد
جمهور المعتزلة الوجه الثالث من الجواب وهو طريقة هشام بن الحكم وهو انه تعالى كان في الازل
عالما بحقائق الاشياء وماهياتها وكان عالما بانه تعالى يحدث امورا كثيرة فاما العلم بتلك التفاصيل
وبتلك الاحوال فما كان حاصلا في الازل وانما يحدث العلم بها عند حدوثها وذلك لان ذاته تعالى توجب
حصول العلم بالمعلوم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه فاذا حصل ذلك المعلوم على
ذلك الوجه فقد حصل الموجب مع شرط الايجاب فلا جرم يحدث ذلك العلم واذا سلبنا كونه تعالى
عالما بهذه الجزئيات في الازل فقد زال هذا الاشكال فهذا منتهى البحث في هذا الباب واعلم ان
الجواب الاول من هذه الاجوبة الثلاثة في غاية الضعف وذلك لانهم ان ارادوا ان النفي والاثبات
باطل في نفس الامر كان هذا قولا بالواسطة بينهما وبديهة العقل دافعة لذلك وان ارادوا به
انهم لا يذكرونه باللفظ واللسان فالالزام وارد على لفظهم وكلامهم واعاود على هذا البحث في نفسه
واما الجواب الثاني فهو في غاية الضعف ايضا وذلك لانه لا نزاع انه متى كان الواقع هو صدور الايمان من

العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الايمان ومتى كان الواقع هو صدور الكفر كان الواقع هو
علم الله بوجود الكفر الا ان هذه القضية شرطية لان قولنا ان كان الصادر عن العبد كذا كان الحاصل في
حق الله تعالى هو العلم بكذا لا شك انه قضية شرطية الا انا نقول هل حصل لله تعالى علم بوقوع احد
الطرفين او لم يحصل فان لم يحصل فهذا هو قول هشام بن الحكم وان حصل فنقول لما كان ذلك العلم في نفسه
واقعا على وجه خاص وكونه علما مشروطا بوقوع ذلك العلم فلو تغير المعلوم لاحالة تغير العلم وهو محال من
وجهين الاول انه انقلاب علم الله جهلا وهو محال الثاني انه علم الله كان علما قبل تغير هذا المعلوم فلزم
تغير حدوث الشيء عن صفته التي كانت حاصلة وان يقع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله
العقل البتة ايضا فالعلم بالوقوع مشروط بالوقوع فاذا حصل العلم بوقوع الكفر فقد حصل وقوع الكفر
وذلك جمع بين النقيضين وهو محال واما الجواب الثالث وهو قول هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم
الجزئيات قبل وقوعها فهذا قول قد اطبق اكثر المسلمين على عدم الالتفات اليه واتفقوا على انه يجب تنزيه
الله عنه وان كان لا خلاص عن تلك العقدة البتة الا بالتزامه فهذا حاصل الكلام في هذا الباب

الفصل الثاني والعشرون

في ذكر انواع من الدلائل على فساد القول بتحسين
العقل وتقبيحه في افعال الله واحكامه الحجة الاولى لو جرى تحكيم تحسين العقل وتقبيحه في افعال
الله وفي احكامه لقبح منه تكليف من علم انه يكفر وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة انا لا ندعي ههنا ان
صدور الايمان منه ممتنع الا انا نقول هذا التكليف قبيح في الشاهد ويبين ذلك بامثلة المثال الاول
ان من بنى رباطا في مفازة مهلكة وعلم علما يقينا لا ريب فيه انه متى بنى ذلك الرباط فان اللصوص وقطاع الطرق
يتخذونه قلعة حصينة لانفسهم ويعظم ضررهم على الناس ويتعدى بسبب ذلك الرباط شرهم ومنهم ثم انه
مع هذا الامر بنى ذلك الرباط ويقول انما اردت منه الا ان يجتمع اولئك اللصوص فيه ويؤمنون الطرقات
ويعينون القوافل على ما لهم من الخيرات والمهمات فكل من اعتقد فيه انه مع ذلك اليقين بنى ذلك الرباط
قضى عليه بكونه ساعيا في فتح باب الآفات والمخافات ويكذبونه في قوله اني ما قصدت الا الخير والنفع فكذا
ههنا المثال الثاني كل من جمع بين عبيده واماءه وزين البعض في عين البعض ورغب البعض في
البعض على اقصى الوجوه ثم وضع عندهم كل ما يحتاجون اليه من الاطعمة والاشربة وحصل في قلوبهم شهوة
ان يفجر بعضهم بالبعض وقوى تلك الشهوة وازال الموانع ثم يقول اني انما فعلت ذلك حتى يجتهد كل واحد في
منع نفسه عن تلك الشهوات حتى يستوجبوا مزيد الثواب والكرامة ثم انه علم علما يقينا انه لا يحصل منه العصمة
والطهارة البتة وان الحاصل ليس الا الفجور والفسق فان كل احد يكذبه في دعواه ويقول له انك ما
اردت الا فتح باب الفجور والشرور الثالث انه من دفع سكينا الى عبده وعلم يقينا انه متى دفع ذلك
السكين اليه فانه يقتل ولده ثم انه مع هذا اليقين يقول اني ما دفعت هذا السكين اليه الا ليقتل عدو الله
فان كل احد يكذبه فيه ويقول انك لما علمت علما يقينا انه لا يقتل بذلك السكين الا ولدك ثم انك دفعته
اليه وازلت عنه جميع الموانع من قتل ولدك دل هذا على انك كنت ساعيا في قتل ولدك المثال الرابع
من وقع في بئر فالقى اليه انسان حبلا ويعلم هذا الملقي يقينا انه متى القى الحبل اليه فانه يخنق بذلك الحبل
نفسه ثم انه مع هذا اليقين القى ذلك الحبل اليه حكم كل احد بانه انما القاه اليه ليقتل به نفسه المثال
الخامس قال محمد بن زكريا في المناظرة الطويلة التي جرت بينه وبين الكعبي ان رجلا لو علم ابنه السباحة حتى
يمهر فيها ثم كلفه عبور نهر ليصل الى موضع فيه دواء يشفيه من مرض به الا انه علم ان ابنه هذا
يمسك عن السباحة باختياره حتى يصير ذلك سببا لغرقه ثم انه مع هذا العلم يامره ويلزمه بالسباحة
ولم يمنعه منه اشد المنع فانه يجد ذلك الاب عاقا غير ناظر لذلك الولد ولا مريدا للاصلح لديه فان
قيل هذا ليس مثالا لفعل الله وانما المثال فيه رجل له بنون وعلمهم السباحة ثم امرهم ان يعبروا
هذا الى بلدة فيها حاجتهم ليصيبوها وكان عالما بان فيهم من يختار قتل نفسه فههنا لا يجب على
ذلك الاب الرحيم الناظر ان يحرم الواصل من اجل الهالك ثم اجاب محمد بن زكريا فقال ان هذا
المثال لا يصح الا بشرط الاول ان يكون هذا الاب ليس هو الذي احوج اولئك الاولاد الى
طلب الشيء الذي لا يوجد الا فيما وراء النهر اما لو كان هو الذي احوجهم الى ذلك الشيء ثم انه يكلفهم
العبور لوجدان ذلك الشيء كان هو الذي عرض ذلك الولد للغرق ومعلوم ان الله تعالى هو

الذي احوجهم الى الذنوب التي [illegible] الذي خلق الحاجة والشهوة في قلوب
الناس فلما ادخلهم دار الدنيا وكلفهم بالتكاليف الشاقة وبالامتناع عن الشهوات اللذيذة مع علمه
تعالى بانهم لا يتركونها بل يقدمون عليها ويصيرون مستحقين للعقاب الشديد بسبب اقدامهم عليها
كان في الحقيقة هو الذي القاهم في تلك المحنة والشرط الثاني ان يكون غير عالم علما يقينيا بان ولده
يسعى في تغريق نفسه فانه لو علم ذلك يقينا فانه يقبح منه امر ذلك الولد بالعبور والله سبحانه كان عالما
علما يقينيا مبرا عن الشك بان الكافر يسعى في تغريق نفسه بسبب كفره الشرط الثالث ان يكون ذلك
الانسان عاجزا عن ان يخص بذلك التكليف اولئك الذين يعلم من حالهم انهم يصلون الى المصلحة والخير
فلاجل هذه الضرورة يامر الكل بالعبور اما الله سبحانه فهو قادر على ان يخلق الذين يعلم من حالهم انهم
يطيعون ولا يخلق احدا من الذين يعلم من حالهم انهم يكفرون ويستوجبون العقاب العظيم الشرط
الرابع ان يعلم ذلك الاب ان النفع الواصل الى المصلحين اكثر من الضرر الواصل الى المفسدين فان
ترجيح الجانب الاعلى هو الواجب في العقول وههنا الفائت في الخلق وفي التكليف وجدان اللذة
ومعلوم انه ليس في فواتها ضرر بدليل ان في حال العدم كانت هذه اللذة فايتة مع انه لا ضرر
واما المضار الناشئة من الخلق والتكليف في العذاب الدائم ومعلوم ان هذه المضرة اعظم من
تلك المنفعة فكان الواجب في حكم تحسين العقل وتقبيحه ترك الخلق والتكليف لئلا تلزم هذه المضار
العظيمة الشرط الخامس ان يكون المصلحون اكثر من المفسدين فانه لو كان الامر بالضد لما جاز
ومعلوم ان الكفار اكثر عددا من المسلمين والفساق من المسلمين اكثر عددا من الصالحين منهم
فثبت بما ذكرنا ان المثال الذي يذكره المعتزلة انما يحسن بهذه الشرايط الخمس والكل فايت في مسئلتنا
فثبت انه لو كان تحسين العقل وتقبيحه جاريا في افعال الله وفي احكامه لوجب القطع بقبح من علم الله انه
يكفر واعلم ان حاصل الجواب يرجع الى الجزء من الطريق الاول وعليه اعتماد جمهور المعتزلة في هذه
المضايق قالوا الخلق والتكوين ليسا سببين لحصول الكفر والمعصية اذا ثبت هذا فنقول كل واحد
عن الله من الخلق والتكليف فانه يخص الانسان لانه تعالى اقدر الكافر على الايمان وازاح اعذاره وعلله
فكان هذا التكليف من ضمانه تعالى للكافر لاعظم المنافع اما وقوعه في الكفر فليس ذلك من الله تعالى
بل من قبل نفسه فلهذا قلنا ان تكليف من علم الله تعالى منه انه يكفر ليس بقبيح فهذا هو الحرف الذي
عليه يعولون الطريق الثاني طريقة هشام بن الحكم وهي ان هذه الاشكالات انما تلزم لو قلنا
انه تعالى كان عالما في الازل بان فلانا يكفر فاذا لم نقل بذلك بل قلنا انه تعالى لا يعلم هذه الجزئيات
الا عند وقوعها اندفع الاشكال والجواب عن الاول من وجوه الاول لا نسلم انه
تعالى سوى بين المؤمن وبين الكافر بالدليل انه لو كان الكافر مساويا للمؤمن في الذكاء والبلادة
وفي الانصاف وعدم الانصاف والاعوان الخارجية وعدمها لكان الدليل الذي يعمله المؤمن ويستفاد
منه العلم بالمدلول اذا سمعه الكافر وجب ان يستفيد منه ذلك المطلوب فلما لم يكن كذلك علمنا
ان ذلك التفاوت انما وقع للتفاوت في قوة الخاطر وبلادته وان استويا في ذلك لكنهما تفاوتا في
الرغبة في طلب العلم وان استويا فيه لكنهما تفاوتا في المصابرة على طلب العلم وان استويا فيه لكنهما
تفاوتا في كيفية المزاج من كون احدهما صفراويا حار المزاج محبا للخصومة والشغب وكون
الاخر بلغميا بليد المزاج سريع الانقياد للغير وان استويا في كل ذلك لكنهما تفاوتا في وجدان
المعلم والكتاب وفراغ البال فانه بتقدير حصول الاستواء في كل هذه الامور يمتنع وقوع التفاوت
في العلم والجهل والاقرار والانكار والانصاف والعناد فثبت بما ذكرنا ان الذي يدعيه هؤلاء المعتزلة
من التسوية بين المؤمن والكافر في جميع الامور باطل بعيد عن الدلايل والاعتبارات الوجه الثاني
في الجواب ان المبادي والوسايل انما تراد لغاياتها ومقاصدها والامور انما تعتبر بخواتيمها فهب انه سبحانه
سوى بين الكل في جميع هذه الامور لكن لما كان المقصود من جميع هذه الامور وصول العبد الى الخير
والسعادة وعلم الله تعالى ان هذا المقصود لا يحصل بل الحاصل ضده وهو الضرر الدائم والعقاب
الشديد في الدنيا وفي الاخرة مثل ان الكافر فقيرا اعمى يبتلى بانواع المحن والالام في الدنيا ثم مات
نقل الى الدرك الاسفل من النار فهذا الانسان لم يستفد من هذه الحياة ومن هذا التكليف الا

العنا والبلاء الشديد والمكاره في الدنيا والاخرة واذا كان كذلك فالاله الخالق العالم بعواقب هذه
الامور علم ان تعريضه اياه للمنافع العالية لا يفضي الى حصول شيء منها فكان ذلك التعريض توسلا
الى تحصيل المطلوب بوسيلة حصل الجزم بانه لا يفضي اليها بل يفضي الى اضدادها والاقدام على مثل هذه
الوسيلة قبيح في العقول ولو كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح معتبرا في المثال الذي في احكامه لوجب
قبح التخليق وقبح التكليف وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان العقل معزول عن الحكم بالتحسين والتقبيح
في افعال الله وفي احكامه وهو المطلوب الحجة الثانية لو كان تقبيح العقل وتحسينه معتبرا في
افعال الله وفي احكامه لزم ان يقبح منه الخلق وذلك باطل فهذا باطل بيان الشرطية ان الاحداث اما
ان يكون لنفع ومصلحة او لا لمصلحة والاول باطل لان ذلك النفع اما ان يكون عايدا الى الخالق او المخلوق
والاول باطل لوجهين الاول ان ذلك يوجب كونه تعالى محتاجا وهو محال الثاني ان تلك
الحاجة اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة وجب ان يحصل تخليق العالم قبل ان يقع لان
المقتضي للتخليق لما كان هو تلك الحاجة وكانت تلك الحاجة حاصلة قبل ذلك الوقت فحينئذ يكون
المقتضي لحدوث ذلك الحادث حاصلا قبل حدوث ذلك الحادث سليما عن المعارض فوجب ان
يحدث ذلك الحادث قبل ان يحدث وذلك محال واما ان كانت تلك الحاجة حادثة عاد الكلام في المقتضي
لحدوث تلك الحاجة ولزم التسلسل واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى انما احدث العالم لنفع
عايد الى المخلوق فهو ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول انه ما كان في العدم شيء يحتاج الى شيء
حتى يكون الايجاد احسانا اليه بل نقول ان ذلك يوجب الدور لانه لا يصير المخلوق موجودا الا بايجاد
الخالق ولا يحصل ايجاد الخالق الا اذا كان احسانا ولا يكون احسانا الا اذا كان ذلك المخلوق موجودا
حتى يكون ذلك الايجاد احسانا اليه فثبت ان هذا يوجب الدور وانه محال الوجه الثاني وهو
ان الاحسان لا يكون احسانا الا اذا كان مسبوقا بحصول الحاجة والشهوة فيتقابل هذا النفع بذلك
الضرر السابق وذلك يقدح في كونه احسانا وقد سبق تقرير هذا الكلام بالاستقصاء الثالث وهو
ان ذلك الاحسان اما ان يحصل في الدنيا او في الاخرة اما في الدنيا فهو باطل لانها دار البلاء والشقا
والغموم والهموم وحصول الاخلاق المؤذية كالحرص والحاجة واما في الاخرة فالاكثرون منهم الكفار وهم
اهل العذاب الدائم واما القسم الثالث وهو ان يقال انه خلق الخلق لا لنفع اصلا فهذا عبث وهو قبيح
في العقل فثبت بما ذكرنا ان حكم العقل في التحسين وفي التقبيح لو كان معتبرا في افعال الله وفي احكامه لقبح
من الله الخلق وحيث لم يكن كذلك علمنا انه باطل الحجة الثالثة لو كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح
معتبرا في افعال الله وفي احكامه لقبح من الله ان يقول للعبد ان فعلت الفعل الفلاني او تركت الفعل الفلاني
عاقبتك وبالاتفاق هذا لا يقبح فوجب ان يكون العقل معزولا في هذا الحكم بيان الملازمة انه تعالى اذا
قال للعبد ان فعلت الفعل الفلاني عاقبتك او تركت الفعل الفلاني عاقبتك فللعبد ان يقول يا رب العالمين
انما تعذبني لاجل منفعة تعود اليك او الي او الى ثالث فان عذبتني على الفعل الفلاني او على الترك الفلاني
لنفع يعود اليك فانت محتاج في الطلب لجلب المنفعة ولدفع المضرة وذلك محال وايضا فهب انك محتاج
ولكن من البعيد ان تكون في الحاجة والفقر الى حيث تنتفع بالاعمال الحقيرة التي اتي بها في الصلوة
او في غيرها واما القسم الثاني وهو انك تعذبني على فعل كذا او على ترك كذا لاجل ان ذلك الفعل
او ذلك الترك اقتضى فوت بعض المنافع عني فهذا متناقض لانه حاصل الكلام يصير الى انه تعالى يقول
للعبد ما كان لي غرض في امرك بالفعل الفلاني وفي نهيك عن الفعل الفلاني الا ان يحصل لك منه نفع
او يندفع عنك بسببه ضرر فلما قصرت في تحصيل ذلك النفع لنفسك فانا اعذبك ابد الاباد لاجل
انك قصرت في تحصيل ذلك النفع لنفسك وهذا متناقض لان المقصود من السعي في حمله على تحصيل ذلك
النفع لنفسه ان ينتفع به واهم المهمات له اندفاع الضرر فايصال الضرر العظيم اليه حملا له على ان
يسعى في تحصيل النفع لنفسه كلام متناقض ومثاله ان يقول الرجل لعبده اجتهد في تحصيل دينار
لنفسك لاجل ان يعود نفع ذلك الدينار اليك فلما لم تفعل ذلك فانا اقطع اعضاءك بمقاريض من
النار لاجل انك قصرت في تحصيل ذلك الدينار لنفسك ومعلوم ان هذا الكلام في غاية الفساد
وايضا فلا نزاع في انه يحسن من الله تعالى ان يتفضل بانواع المنافع انما الذي يتوقف حصوله على

التكليف لاستحقاق التعظيم ولاشك ان حصول هذا الاستحقاق من الامور التي ليست من المهمات الاصلية
ولا من الحاجات الضرورية فاذا قصر العبد في التكليف فحينئذ يفوته هذا الاستحقاق فقط بيد عليه
يقتضي الحاق اعظم المضارة لاجل انه قصر في تحصيل منفعة غير ضرورية لنفسه ومعلوم انه
متناقض واما القسم الثالث وهو ان يعذبه الله تعالى لاجل ان يحصل بواسطة نفع لغيره فهذا
محض الظلم لان الظالم لا يفعل شيا الا انه الحق الضرر لغيره لاجل ان يلحق النفع بنفسه والله
متعال عن الظلم واما القسم الرابع وهو انه تعالى يلحق العذاب بذلك العبد لا لشي من هذه الاقسام
الثلاثة فهذا ليس محض الظلم ولا يبقى معه اعتبار لتحسين العقل وتقبيحه واعلم ان السيد اذا امر
عبده في الشاهد بفعل فما اطاعه فانه يحسن من السيد ايذاء ذلك العبد وايلامه وذلك لان
السيد يقول انما امرتك بالفعل الفلاني لاجل ان استفيد من ذلك الفعل نفعا لنفسي فلما اتيت
بذلك الفعل فقد بقيت محروما عن ذلك النفع فاعاقبك لاجل انك سعيت في تفويت النفع علي وهذا
في حق الله محال لانه يمتنع ان ينتفع باعمال العباد فلم يبق الا ان يقال انه تعالى انما امرهم وانما
نهاهم لمنافع عايدة اليهم وقد بينا انه متى كان الامر كذلك فانه يقبح من الله تعالى ان يعاقبهم على
ترك الواجب وعلى فعل الحرام فظهر الفرق بين البابين الحجة الرابعة لو كان حكم العقل معتبرا
لقبح من الله تعذيب الكفار والعصاة وهذا باطل فذاك باطل بيان الشرطية ان المنفعة الحاصلة
من ذلك التعذيب اما ان ترجع الى الله او الى العبد المعذب او الى غيره والاقسام الثلاثة باطلة اما
الاول فلان الله العالم متعال عن النفع والضرر والثاني ايضا باطل لان العذاب الخالص الدايم لا يكون
نفعا والثالث ايضا باطل لان تعذيب الانسان لاجل ان يصل بسببه نفع الى الغير ظلم ولانه ليس
تعذيب هذا لاجل ايصال النفع الى الاخر اولى من الضد فثبت ان هذا التعذيب قبيح في العقول بخلاف
الشاهد فان السيد انما يحسن منه تاديب عبده وتعذيبه من بعض الوجوه لان السيد يتاذى
باساءة العبد اليه ويبقى حب الانتقام في قلبه فاذا انتقم من ذلك العبد فانه يتخلص بسبب ذلك
الانتقام من الغم الذي كان حاصلا في قلبه وايضا فاذا ادب العبد وهذبه عاد العبد الى المواظبة
على الافعال النافعة لذلك السيد اما الاله تعالى فانه منزه عن الضرر الحاصل بسبب حب الانتقام ومتعال
عن ان ينتفع بحسن دين العبد او يتضرر بسوء افعاله فظهر الفرق الحجة الخامسة قال اهل العلم نفرض
امراة لها ثلاثة اولاد احدهم مات في كبره وكان مومنا تقيا والثاني مات في كبره وكان كافرا فاسقا
والثالث مات في صغره فسالوا ابا علي الجبائي رئيس المعتزلة عن حالهم فقال اما الزاهد ففي اعلى الجنة
واما الكافر ففي دركات النار واما الصغير فمن اهل السلامة فقال السايل ان اراد ذلك الصبي ان
ياتي الى درجات الجنة في الموضع الذي هو موضع اخيه المومن الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا لانه
يقال ان اخاك انما وصل الى تلك الدرجات بسبب زهده وعمله ولم يحصل لك ذلك فكيف يصل
اليه فقال السايل فلو قال ذلك الصبي يا الهي ليس الذنب مني لانك امتني قبل البلوغ بل كان من
الواجب عليك ان تمهلني حتى اذا بلغت اتيت بالطاعات والعبادات الكثيرة مثل ما اتى به الاخ الزاهد
فقال الجبائي ان الله تعالى يقول له كنت اعلم انك لو بلغت لكفرت ولصرت مستحقا للنار فراعيت مصلحتك
وامتك قبل البلوغ حتى لا تكون من اهل النار فقال السايل فلو ان الاخ الكافر يقول يا الهي كما علمت من
حال ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ لكفر ويستحق العقاب فكذلك علمت من حالي ان الامر كذلك فلم راعيت
مصلحته وما راعيت مصلحتي فلما ذكر السايل هذا السوال انقطع الجبائي وعجز عن الجواب ثم ان ابا
الحسن البصري بعد خمسة ادوار اورد هذه المناظرة في كتاب المقدر فقال نحن لا نرضى في هذه
المسلة بهذه الاجوبة ولاصحابنا في الجواب عن ذلك طريقان اما من لم يوجب الاصلح في الدنيا فانه
يقول ان الله تعالى يقول للمومن والكافر اني كلفتكما والمقصود من ذلك التكليف تعريضكما للمنافع العظيمة
فهذا الزاهد احسن الاختيار ففاز بالنجاة وهذا الكافر اساء الاختيار فوقع في العذاب فاذا قال
الطفل فهلا كلفتني فيقول الله هذا التكليف تفضل وليس يجب اذا تفضلت على احد ان اتفضل على كل
احد لان للمتفضل ان يتفضل وله ان لا يتفضل فالتزامك ايها الصبي ان اتفضل عليك لاجل الترغيب
لا لزم وليس للكافر ان يقول هلا اخترمتني لانا لم نقل انه يجب عليه اخترام الطفل لاجل انه علم انه يكفر

فلزم منه اخترام كل من يكفر لانه ليس يلزمه التفضيل ولا يجب اذا لم يتفضل على الطفل بالتكليف انه لا
يتفضل على غيره لما ذكرنا انه ترك التفضيل في حق واحد لا يوجب تركه في حق غيره فظهر الفرق وظهر
ان مع هذا الجواب لا يلزم تلك الحجة واما من قال بوجوب الاصلح فانه يقول انما كلف الله تعالى
المومن لانه علم انه يومن ويصل الى الثواب وليس في بلوغه وتكليفه مفسدة لاحد من المكلفين واما
الطفل فانه لو كلفه وبلغ لكان في ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين فظهر الفرق فهذا تمام ما اورده
ابو الحسن البصري في كتاب الفرق وقال مولانا الداعي الى الله هذان الجوابان ضعيفان جدا اما الاول
فلان الداعي لفعل التفضيل لما كان بالنسبة الى الشخصين على التساوي فلو ترجح احدهما على الاخر
لحصل الرجحان من غير المرجح وهو محال على ما بينا في باب الدواعي والصوارف ان حصول الفعل بدون
الداعي محال وهذا بخلاف الحال في الشاهد لانه اذا تفضل على فقير فانه لا يلزمه ان يتفضل على الفقير
الاخر لاجل ان الفضل في المرة الثانية يكون اشد واكثر خوف الفقر عنه عند او لاجل انه انما اعطى
الفقير الاول لا لفقره فقط بل لفقره مع قرابته او مع صداقته وهذا المجموع غير حاصل في الفقير الثاني
اما في حق الله فالداعي ليس الا التفضيل وقد استوى الشخصان فيه ولا تفاوت اصلا فحينئذ يمتنع
تخصيص احدهما بذلك التفضل دون الثاني فنقول هذا صريح قول ابي الحسن في الفعل بدون
الداعي المرجح محال وايضا فاذا جاز حصول الترجيح لا لمرجح البتة فحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث شي
ولا بتعينه على اشتماله على مصلحة اوجبت ذلك التخصيص وحينئذ يبطل القول بتعليل افعال الله واحكامه
بالمصالح ونحن لا نطلب في هذا المقام الا هذا المعنى واما الجواب الثاني فهو ايضا في غاية الضعف
لان البلوغ والتكليف لا يوجبان المفسدة لذاتيهما بل الغاية القصوى فيهما ان الله تعالى علم انهما لو حصلا
لاختار انسان اخر عند حصولهما فعلا قبيحا فان كان هذا القدر يصلح مانعا لله تعالى عن الفعل
فعلمه بان هذا الشخص لو بلغ وكلف لاختار الكفر وجب ان يصير مانعا له عن خلقه وان لم يصر هذا
مانعا وكذلك ما ذكرتموه ايضا يجب ان لا يصير مانعا وحينئذ يبقى الالزام من غير جواب الحجة
السادسة لو كانت افعال الله واقعة على وفق المصالح لكان من الواجب ابقاء الانبياء والاولياء والصالحين
وامانة الاباليس والشياطين لكن الامر بالعكس منه فعلمنا ان افعال الله غير واقعة على وفق المصالح اما بيان
الشرطية فهو ان من اراد شيا اراد لا محالة تحصيل ما يتممه ويكمله وابطال ما ينقضه ويعدمه ومعلوم
ان الانبياء عليهم السلام والاولياء والصالحين اذا كانوا في الحياة فانهم يرغبون الناس في الطاعات ويخوفونهم
عن الوقوع في المحرمات فحينئذ يكون حصول الطاعات اكمل والبعد عن المحرمات اكثر وانما قلنا انه ليس
الامر كذلك لانه تعالى ما ابقى احدا من الانبياء والاولياء بل اماتهم وافناهم ثم انه تعالى ابقى ابليس الى
اخر وقت التكاليف وسلطه على الخلق بالاغواء والاضلال والوسوسة وذلك يدل على انه لا يراعي مصالح
العباد في تدبير هذا العالم قالت المعتزلة لنا هاهنا جوابان الاول جواب ابي علي الجبائي
وهو انه يقال انه تعالى انما ابقى ابليس لانه تعالى علم ان هولاء الذين يكفرون ويفسقون كانوا يفعلون
ذلك سواء ابقى ابليس او لم يبق وعلى هذا التفسير فانه لم يحصل من ابقاء ابليس مفسدة زائدة فلهذا حسن
من الله تعالى ابقاءه الثاني جواب ابي هاشم وانه سلم انه يحصل بسبب وسوسة ابليس مزيد رغبة الكفار
والفساق في الاقدام على الكفر والفسق الا ان تلك الوسوسة وان اثرت في الترغيب الا انها لا تلجي العاقل الى
الفعل فلاجل هذه الوسوسة يحصل الاتيان بالطاعة بالطاعة اكثر ثوابا فلهذا
السبب حسن من الله تعالى تسليط الشياطين على بني ادم واعلم ان هذين الجوابين في غاية الضعف اما
الاول فلانا نعلم بالضرورة ان من جلس معنا وواظب على وصف بعض الاشياء بالحسن واللذة والراحة فلقوله
تاثير شديد في حصول الرغبة في ذلك الشي واما الثاني فضعيف ايضا لان الفائدة في حصول هولاء الشياطين
صعوبة الامر وتاثير تلك الصعوبة في مزيد الثواب على قدر الطاعة وفي حصول العقاب الشديد على قدر المعصية
وتلك الزيادات من الثواب ليست في محل الحاجة والاحتراز عن العقاب الشديد في محل الحاجة العظيمة واذا
كان كذلك كان تركه اولى هذا هو الحكم الذي حكم به صريح العقل مع انه غير معتبر في حق الله تعالى وذلك يدل
على ان العقل معزول في حق افعال الله وفي احكامه الحجة السابعة ان نقول الاحوال الحاصلة على
المعصية اكثر من الاحوال الحاصلة على الطاعة وذلك قبيح في العقل بيان الاول ان الحواس الخمس الظاهرة والحواس

الحس الباطنة ايضا كذلك الا ان الانسان كلما تخيل صورة حسية مال الطبع اليها وكلما تذكر حالة سيئة
صار ايضا كذلك فثبت ايضا ان هذه الحواس الظاهرة والباطنة تدعوا الانسان الى طلب اللذات
الجسمانية وايضا الشهوة والغضب تحمل الانسان على ذلك وايضا القوى الطبيعية السبعة تحمل الانسان
على ذلك فهذه تسعة عشر نوعا من انواع القوى الجسمانية مركوزة في هذا البدن وكل واحد منها يدعو
النفس الى طلب اللذات الجسمانية كما قال تبارك وتعالى عليها تسعة عشر ثم ان كل واحد منها ليس يعمل عملا
واحدا بل ياتي بانواع لا نهاية لها من الوسوسة والدعوة فان القوة الباصرة كلما ابصرت شيئا من الجسمانيات
دعت النفس الى الطلب وكذا القول في ساير القوى وايضا النفس في اول الخلقة الى ان كانت اول البلوغ انما
تفعل وتتحرك بمقتضى هذه القوى ولا شك ان كثرة الافعال توجب حصول الملكات الراسخة واما
القوة العاقلة الناهية عن طلب الجسمانيات الامرة بطلب الباقيات الصالحات فهي انما تحدث بعد زمن
البلوغ فهي في الحقيقة انما تقوى بعد استيلاء اولئك التسعة عشر على مملكة البدن وايضا فاكثر اهل
العلم راغبون في طلب الجسمانيات معرضون عن طلب الروحانيات والطبع يقوى ميله بسبب كثرة الاعوان
ويضعف ميله بسبب قلة الاعوان فقد ظهر بما ذكرنا ان الاسباب الداعية الى المعصية والى اللذة والى
الفسق والفجور كثيرة قوية والاسباب الداعية الى الطاعة والاعراض عن الدنيا والاقبال على الروحانيات
قليلة ثم مع هذه الحالة انه تعالى نهى عن الميل الى الدنيا وامر بطلب الاخرة والاسباب الموضوعة اسباب
توجب اضداد هذه الاحوال فلو كان حكم العقل في افعال الله وفي احكامه معتبرا لكان هذا التكليف قبيحا
وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان صحة العقل في افعال الله وفي احكامه معزول وهذا الدليل قريب من
الدليل الذي قبله الا ان ذاك في شياطين الجن وهذا في شياطين الاخلاق المذمومة الحجة الثامنة
ان نقول الفعل الذي يفعله الله تعالى لغرض من الاغراض اما ان يكون حصول ذلك الغرض اولى من لا
حصوله او لا تحصل هذه الاولوية فان كان الاول لزم ان يكون الله تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو
محال وان كان الثاني فالاستواء ينافي الرجحان فالقول بان الفعل والترك بالنسبة اليه على الاستواء يمنع من
كونه فعلا له فان قالوا ان ذلك الفعل وان كان لوجوده ولعدمه متساويان بالنسبة اليه الا انه انفع
للعباد فلاجل انه انفع بالنسبة الى العبد يدخله الله تعالى في الوجود فنقول كونه انفع للعباد مع كونه
ليس انفع لهم اما ان يكون بالنسبة الى الله على التساوي او يكون احد الجانبين ارجح فان كان على التساوي
امتنع الفعل وان كان احد الجانبين ارجح عاد حديث كونه ناقصا لذاته مستكملا بغيره الحجة التاسعة
انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وان كان حادثا
كان احداثه لغرض اخر ولزم التسلسل وانه محال الحجة العاشرة افعال العباد اما اضطرارية واما
اتفاقية وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل بيان المقام الاول ان القدرة الصالحة
للحركة ان كانت غير صالحة للسكون فعند حصول القدرة على الحركة كانت الحركة اضطرارية وان كانت صالحة
للضدين ورجحان احد الجانبين على الاخر اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فعند حصول
ذلك المرجح يجب حصول ذلك الطرف لانه عند حصول ما يرجح ذلك الطرف لم يكن مرجح الطرف الثاني
موجودا واذا لم يوجد مرجحه امتنع حصول الطرف الثاني والا لحصل من غير مرجح ونحن في هذا القسم
نعتقد ان حصول الرجحان بدون المرجح محال واذا امتنع حصول الطرف الثاني وجب حصول الطرف
الاول ضرورة ان الخروج عن طرفي النقيض محال وثبت انه على هذا التقدير يكون الفعل ايضا اضطراريا
ثم انا نعتقد التقسيم في كيفية حصول ذلك المرجح وهو ان مؤثره اما ان يكون هو الله او العبد او حدث لا
عن مؤثر فان كان المؤثر فيه هو الله فعند حصوله يجب الفعل وعند لا حصوله يمتنع الفعل فيكون الفعل اضطراريا
واما ان كان فاعله هو العبد عاد التقسيم الاول فيفتقر العبد في فعل ذلك المرجح الى اخر ويلزم منه التسلسل وهو
محال واما ان قلنا انه حدث هذا المرجح لا لمؤثر ولا لمحدث او قلنا بان القدرة صالحة للضدين ثم يصدر عن
القادر احد الطرفين دون الثاني كان صدور الفعل على كل واحد من هذين التقديرين اتفاقيا لانه لما كانت
نسبة القدرة الى الطرفين على السوية ثم وقع احد الطرفين لا لمخصص ولا لمرجح كان هذا اتفاقيا فثبت بهذا
البرهان القاهر ان صدور الفعل عن العبد اما ان يكون اضطراريا واما ان يكون اتفاقيا واذا ثبت هذا
فنقول وجب ان لا يبقى لتحسين العقل وتقبيحه لان الخصم يساعد على انه على كل واحد من هذين التقديرين

بيننا في القول بثبوت التحسين والتقبيح بحسب العقل الحجة الحادية عشر انا نقيم الدلائل القاهرة في
باب الجبر والعدل على ان الخالق لجميع المخلوقات هو الله تعالى وعلى هذا التقدير يجب القطع
بانه لا يقبح شيء من الله وهذا برهان قاهر الحجة الثانية عشر المعقول من الوجوب كون الفعل
بحال يستحق تاركه الذم على بعض الوجوه وحصول هذه الملازمة في حق الله محال لان المعقول من
الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل يلزم منه تالم قلب انسان ونفرة طبعه من اختلاف
مصالحه وكل ذلك في حق الله محال فكان كونه مستحقا للذم محالا فيلزم ان يكون تحقق معنى الوجوب
في حقه محالا فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يستحق الذم بمعنى اخر فنقول الجواب
عنه من وجهين الاول ان الشروع في بيان ان الله تعالى هل يعقل ان يستحق الذم فرع على
المفهوم من المدح والذم والمعقول عندنا من الذم امر يوجب حصول الغم في القلب ومن المدح امر
يوجب حصول السرور في القلب فاما معنى وراء ذلك فهو غير متصور عندنا واذا كان التصور
مفقودا كان التصديق ممتنعا فعلى القوم ان يثبتوا ان للمدح والذم اثرا وراء ما ذكرناه حتى ينظر
انه هل يمكن اثباته في حق الله تعالى واعلم ان اثبات امر اخر وراء ما ذكرناه كالمايوس عنه
فانا لا نرغب في المدح الا لانه يورث الفرح والسرور واللذة والذم لا ينفر طبعنا عنه الا لانه يورث
الغم والحزن والالم في القلب ولو رفعنا هذه الاثار عن الخاطر لم يجد للمدح والذم اثرا اصلا والتفكر
والتامل التام يكشف عن حقيقة ما ذكرناه كشفا لا يرتاب العاقل فيه واذا كان حاصل المدح
والذم يرجع الى هذه المعاني وثبت ان هذه المعاني يمتنع حصولها في حق الله تعالى ظهر حينئذ ان
ماهية الحسن والقبح يمتنع تحققها في حق الله واما الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال انا نقيم الدلالة
على امتناع حصول ماهية الذم في حق الله فنقول الالهية منافية لكل ما يوجب النقص والذم
فلما كان كونه الها امرا واجبا لذاته ثم ثبت ان الالهية منافية لذاتها ونفيها لكل ما يوجب النقصان
ثبت ان تحقق معنى الذم في حق الله محال بعينه ولذا نقول كل حكم ثبت انه واجب الثبوت لذات الشيء وجب
امتنع كونه معللا بسبب منفصل فوجب القطع بان كونه تعالى غير مستحق للذم ليس لاجل انه فعل الفعل
الفلاني او ترك الفعل الفلاني واذا كان الامر كذلك فسواء فعل اي فعل كان او ترك اي فعل قدر فانه
يمتنع كونه مستحقا للذم واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقبح من الله شيء وامتنع ان يجب على الله شيء
وهذا الكلام قاطع في هذا الباب لا غبار عليه البتة الحجة الثالثة عشر في ابطال القول بتحسين
العقل وتقبيحه ان نقول استحقاق الذم حكم ثابت وكون الفعل ظلما يعتبر فيه قيد عدمي وهو كونه
غير مسبوق بجناية وكونه غير ملحوق بعوض جابر فلو كان كونه ظلما يوجب استحقاق الذم كان القيد العدمي
جزءا من علة الحكم الوجودي وهو محال الحجة الرابعة عشر الصدق عبارة عن الخبر المطابق للمخبر
عنه والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه ومن المعلوم ان الصدق والكذب نوعان داخلان تحت
جنس الخبر وان الخبر نوع داخل تحت جنس الكلام والكلام عبارة عن اللفظ المؤلف من الحروف المتعاقبة
المتوالية والموجود منها ابدا ليس الا الحرف الواحد وعند انقضائه يحصل الحرف الثاني وعلى هذا الترتيب
حتى يحصل الحرف الاخير من الكلمة وحينئذ تتم الكلمة فعلى هذا الكلمة لا وجود لها البتة في شيء من الاحوال
والازمنة وانما الموجود منها هو الحرف الواحد ليس كلاما ولا جزءا اذا ثبت هذا فنقول الحرف الواحد والحرف الواحد
ليس خبرا ولا بصدق ولا بكذب فيمتنع ان يوجب كونه حسنا او قبيحا واما مجموع الكلمة فلا وجود له البتة
وما لا وجود له يمتنع ان يكون علة لكونه حسنا او كونه قبيحا فثبت بهذا البرهان ان الكلام يمتنع ان يكون
حسنا او قبيحا لكونه صدقا ولكونه كذبا فان قالوا هذا وارد عليكم لانكم سلمتم كونه حسنا او قبيحا
بمعنى كونه سببا لحصول المصلحة او لحصول المفسدة فما ذكرتموه وارد عليكم في هذا المقام فنقول الفرق
انكم تقولون ان كونه صدقا يوجب صفة الحسن وكونه كذبا يوجب صفة القبح فنقول الصدق هو المجموع
وهذا المجموع لا وجود له البتة وما لا وجود له البتة امتنع كونه موجبا لصفة ثابتة حقيقية بخلاف
قولنا فانا نقول لما سمعنا تلك الحروف المتوالية التي اصطلحوا على جعلها معرفات لبعض المعاني لاجل هذا
الطريق فهمنا منها بعض المعاني فحينئذ نبني على ذلك الاعتقاد امرا من الامور فان كان ذلك الكلام
كذبا فحينئذ ينكشف لنا ان سعينا باطل وعملنا كان ضايعا ولا معنى لكونه قبيحا الا هذا فظهر الفرق

الحجة الخامسة عشر لو قال انسان لغيره ساقتلك غدا وانهب اموالك واسبي اولادك على
سبيل الظلم والعدوان فنقول اما ان يكون الحسن ترك هذه الاشيا او فعلها فان كان
الحسن تركها فنقول ترك هذه الاشيا يوجب ضرورة ترك ذلك الخبر كذبا فاذا كان ذلك القول
حسنا وثبت ان ذلك الترك يستلزم هذا الكذب وثبت ان ما يستلزم الحسن يجب ان يكون حسنا
فحينئذ وجب ان يكون ذلك الكذب حسنا وذلك يقدح في قولهم ان الكذب انما كان قبيحا لكونه
كذبا واما ان كان الحسن فعل ما اخبر عنه ووعد به لزم ان يكون القتل والنهب والسبي على سبيل
العدوان حسنا وذلك لا يقوله عاقل الحجة السادسة عشر اذا قصد ظالم قتل نبي من انبياء
الله فهرب ذلك النبي واختفى في دار رجل فجاء ذلك الظالم وسال ذلك الرجل عن مكان ذلك النبي وعلم
ذلك الرجل انه لو صدق فيه ذلك الظالم على قتله فهاهنا يجب عليه الكذب وترك الصدق وذلك يدل
على ان كونه كذبا لا يوجب القبح فان قيل على هذا الكلام سوالان الاول انه لا يجوز ان يكذب
بل الواجب عليه ان يقدم على التعريضات كما قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب السوال الثاني
هب انه يجب عليه الكذب الا انا نقول ان العلة قد يتخلف عنها معلولها لقيام مانع فهاهنا حصل
هذا المانع فلا جرم تخلف الاثر عن العلة وذلك يقدح في قولنا ان كونه كذبا يوجب القبح والجواب
عن السوال الاول انه يتم من الكلام فيما اذا كان الظالم عالما بوجوه المعاريض وكان المسول عنه عالما
بانه لو اقدم على شي من التعريضات لعلم كون ذلك الظالم كون ذلك الشي فلم يبق الا احد الامرين اما
السعي في اهلاك دم ذلك النبي المعصوم او التزام الكذب ولما كان الاول باطلا تعين الثاني والجواب
عن السوال الثاني ان نقول لو جوزنا تخلف القبح عن الكذب لبعض الموانع فحينئذ لا كذب الا ويحتمل انه
حصل فيه مانع منع من كونه قبيحا وعلى هذا التقدير وجب ان لا يبقى الوثوق بشي من كلام الله تعالى ولا
من كلام رسوله فانه تصير كل هذه النصوص مظنونة لا معلومة فهذه جملة الدلايل في بيان ان حكم العقل
بالتحسين والتقبيح في احكام الله وفي افعال الرحيم باطل غير ملتفت اليه واعلم ان جماعة عظيمة من
اصحاب ابي الحسن الاشعري احتجوا على فساد القول بتحسين العقل وتقبيحه بان قالوا لو قبح القتل لذاته
لوجب ان يقبح كل قتل وكان يجب ان يقبح القتل على سبيل القصاص ولو حسنت المنفعة لذاتها لحسنت كل
لذة ومنفعة فكان يجب حسن الزنا واللواطة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان القول بان الحسن حسن
لذاته وان القبيح قبيح لذاته قول باطل قالت المعتزلة هذا الكلام غير وارد علينا لانا لا نقول ان الحسن
انما كان حسنا لذاته وان القبيح انما كان قبيحا لذاته وانما نقول الحسن يحسن لوجوه عايدة اليه وان
القبيح يقبح لوجوه عايدة اليه وعند هذا قالت الاشعرية ان التعليل بالوجوه تعليل بامر غير مفهوم
ولا معقول فنحن نذكر تفسير هذه الوجوه بحيث يصير المراد منه مفهوما فنقول لا شك ان
الانسان قد يلتذ بتناول الخل الا ان المقتضي لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط بل الموجب
لها مجموع امور مثل ان يكون قد تقدم اكل الطعام الدسم وان تكون المعدة قوية فعند تقدم ذلك الاكل
يكون تناول الخل لذيذا مثل هذه المعدة فعلى هذا لا نقول ان الموجب لتلك اللذة ذات الخل بل المجموع
لها مجموع هذه الاحوال والشرايط ايضا الا ان الانسان يرغب في تناول الدوا المخصوص وليس
المقتضي لحصول تلك الرغبة هو ذات ذلك الدوا وانما المقتضي له مجموع امور منها حصول اخلاط
مخصوصة في البدن ومنها ان يوجد ساير الادوية ومنها ظهور اثار المرض في البدن فيصير
مجموع هذه الاحوال موجبا لحصول الرغبة في شرب ذلك الدوا اذا عرفت هذا المعنى عرفت انه
ليس تحت ذلك القسم شي يوجب شيا لذاته ولعينه وانما يحصل الايجاب والاقتضا عند مجموع
احوال ووجوه وشرايط اذا عرفت هذا فالمعتزلة قالوا نحن لا نقول المقتضي للقبح في القتل كونه قتلا
فقط ولا ~~المقتضي للقبح في القتل كونه قتلا~~ فقط وانما المقتضي مجموع امور وهو كونه الما واقعا
لا لاجل جناية سابقة ولا لاجل عوض لاحق وكذا القول في ساير الاشيا الحسنة والقبيحة فظهر
بهذا ان الذين عولوا على هذه الحجة في ابطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم ولم يحيطوا بمقالتهم

الفصل الثالث والعشرون في حكاية كلمات المعتزلة في تحسين العقل وتقبيحه

اعلم ان القوم لهم في هذا الباب نوعان من الكلام الاول ادعا الضرورة في ثبوت الحسن

والقبح في الشاهد ثم بعد تقرير هذا الكلام لهم مقامان انه لما ثبت ذلك في الشاهد وجب
ثبوته في الغايب الثاني اثبات ان الحسن يحسن لوجوه عايدة اليه وان القبيح يقبح لوجوه
عايدة اليه بالحجة والدليل اما المقام الاول وهو الذي عليه الاكثرون فتقريره انهم قالوا
كل من كان سليم العقل فاذا احسن اليه رجل حكم عقله الصريح بانه يجب عليه شكره ومدحه
وان من اسا اليه وضربه فانه يحسن منه لومه وذمه الا ترى ان من كان تحت يد ظالم
وذلك الظالم يسعى لقتله فذهب انسان الى ذلك الظالم وسعى في تخليصه من يده فاذا
حصل ذلك الخلاص فان صريح عقل ذلك المظلوم يحكم عليه بشكر ذلك الرجل الذي سعى في
تخليصه ولو ان انسانا رماه وجرح انسان باجرة فان صريح عقله يحكم بالفرق بين ذلك
الرامي وبين تلك الاجرة فثبت ان حسن المدح والذم مقرر في العقول مركوز في القلوب
وليس لقايل ان يقول ان هذه الاحكام ثبتت بالشرع وذلك لان حسن هذه الاحوال
وقبحها مقرر في عقل من لم يومن بالله ولا باليوم الاخر ولو كان هذا الحكم مستفادا من
الشرايع لكان الدهري والبرهمي وجب ان لا يحصل في عقولهم هذه الاحكام وحيث علمنا
بالضرورة حصول هذه الاحكام في عقول جميع الخلق علمنا ان هذا الحكم غير ماخوذ من الشريعة
وايضا اذا راينا العقلا يذمون على بعض الافعال ويمدحون على بعضها فاذا سالناهم وقلنا
لهم لم مدحتم هذا وذممتم ذاك فقالوا لان هذا احسن الينا وذاك اسا الينا وهذا يدل على
انهم كما علموا ببديهة العقل ان المقتضي لحسن ذلك المدح هو الاحسان وان المقتضي لقبح ذلك
الذم هو الاساة فثبت بهذه التنبيهات ان هذه الاحكام مقررة في بداية العقول الوجه
الثاني في بيان ان العلم بثبوت الحسن والقبح علم بديهي انا اذا فرضنا انسانا دهريا ينكر
الاله والنبوة وفرضنا انه كان هو في صحرا خالية عن الناس فاتفق ان عبر على انسان اعمى وراه
في نوع من انواع البلا مشرفا على الهلاك فانه قد يرق عليه ويحمله عقله على الاحسان اليه فهاهنا
رغبته في الاحسان اليه ليست لطلب الجزا فان ذلك الرجل فقير وليس لاجل الطمع في الدنيا لان
ذلك الرجل اعمى لا يعرفه ولم يحضر هناك انسان اخر حتى يقال انه يروي تلك الواقعة عند ساير
الناس وليس ايضا لاجل الطمع الى تحصيل الثواب لان ذلك الانسان دهري منكر الاله والنبوة
والمعاد فلما حصلت تلك الرغبة العظيمة في الاحسان الى ذلك الضعيف وانتفت ساير الوجوه علمنا
ان الداعي له الى ذلك الاحسان مجرد ما تقرر في عقله من ان الاحسان حسن وذلك يدل على ان شهادات
العقول متطابقة على حسن الاحسان وقبح الاساة الوجه الثالث في تقرير هذا المعنى انه
اذا قيل لانسان ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك دينارا وعلم بالضرورة ان
المنافع الحاصلة من هذا الصدق ومن هذا الكذب متساوية في الدنيا والاخرة وانه ليس احدهما
له زيادة في المطالب والمنافع فالانسان في هذه الحالة لا بد وان يختار الصدق وان يحترز عن الكذب
ولولا ان العلم بكون الصدق حسنا من حيث انه صدق والعلم بكون الكذب قبيحا من حيث انه كذب علم
ضروري لازم للعقول والاوهام والا لما كان الامر كذلك فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان العلم بحسن هذه
الاشيا وقبحها علم ضروري المقام الثاني ان نقول لما ثبت هذا المعنى وجب ان يبقى هذا الحسن والقبح
في حق الله فالوا والذي يدل عليه وجهان الاول ان الصدق انما حسن لكونه صدقا وان الكذب
انما قبح لكونه كذبا وان الظلم انما قبح لكونه ظلما والدليل عليه ان من عرف كون الصدق صدقا لم يعرف كونه
حسنا والا لم يعرف ساير الاعتبارات فكذا القول في قبح الكذب وقبح الظلم ولما كان الظلم بالحسن والقبح
دايرا مع العلم بهذه الوجوه والاعتبارات وجب ان يكون المقتضي للحسن والقبح هو هذه الوجوه والاعتبارات
واذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون الصدق حسنا من الله تعالى وان يكون الكذب قبيحا منه لما ثبت انه
لما حصل المؤثر والموجب وجب ان يحصل الاثر الثاني ان صريح العقل كما يحكم بقبح الظلم والكذب
من الواحد منا فكذلك يحكم بقبحهما من الله تعالى بل نقول ان قبحهما من الله اكد في العقول لان الواحد منا
قد يظلم ويكذب اما لجهله او لحاجته والجهل والحاجة عذر في ذلك الفعل من بعض الوجوه اما الله
تعالى فانه منزه عن الجهل والعجز والحاجة وكان حكم العقل بقبح الكذب والظلم منه اكد واقوى في حكمه

تقبيحها من العبد فثبت ان هذا الحكم كما ثبت في الشاهد فكذلك ثابت في الغايب فهذا جملة الكلام في تقرير كلام القايلين ان هذه الاحكام معلومة بالضرورة اما تقرير كلام القايلين بانا نثبت هذه الاحكام بالدليل فهو من وجوه الاول قالوا ان لنا الافعال منقسمة الى حسنة وقبيحة فلولا انه من الامور ما لاجله صار البعض حسنا والبعض قبيحا والا لكان حصول هذا التفاوت ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه يلزم منه نفي الصانع وليس لقايل ان يقول هذا التفاوت انما حصل لان الشرع خص البعض بالحسن والباقي بالقبح لانا نقول الذي خصه الشرع بالحسن والذي خصه بالقبح اما ان يقال انهما استويا في جميع الجهات والاعتبارات العايدة اليهما او الى احدهما او ليس الامر كذلك والاول باطل والا لكان تخصيص الشرع بعضها بالحسن وبعضها بالقبح ترجيحا لاحد طرفي الجايز على الاخر لا لمرجح وانه محال والثاني يفيد القول بان كل واحد منهما قد اختص بوجه لاجله استحق ان يخصه الشرع بالحسن او بالقبح ولا معنى لقولنا ان الحسن انما يحسن لوجوه عايدة اليه وان القبيح انما يقبح لوجوه عايدة اليه الا هذا المعنى الحجة الثانية قالوا لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لوجب انه لا يقبح من الله شيء ولو كان الامر كذلك فحينئذ لا يبقى الاعتماد على وعد الله ولا على وعيده فلعله يعد بعض العباد بالثواب ولا يفعل ولعله يتوعد بعضهم بالعقاب ولا يفعل ولعله يدخل الانبيا والملايكة في اطباق النيران ابد الابدين ولعله يدخل الفراعنة والابالسة في اعالي درجات الجنة ابد الابدين ولعله يظهر المعجزات على يد الكذاب ولعله يبعث الانبيا والرسل ويويدهم بالمعجزات القاهرة ويامرهم بدعوة الخلق الى شتم الله وشتم الملايكة ويامرهم ويامرهم بدعوة الخلق الى الفواحش والزنا والسرقة ويامرهم بزجر الخلق عن تعظيم الله وطاعته ولعله يبعث الانبيا عليهم السلام والرسل الى الجمادات ويامرهم بان يامروا الجمادات ببعض الاعمال وينهوها عن بعضها ولعله يامر الانبيا بان ياخذوا الناس ويقيدوا ايديهم وارجلهم ثم يامرهم برميهم من شواهق الجبال ويقول لهم في تلك الساعة لم لا تطفرون في هذه الساعة الى فوق العرش فان الله يقدر عليه ابد الاباد فان التزمتم جواب كل ذلك فقد خرجتم عن العقل وان اعترفتم بقبحها اعترفتم بتحسين العقل وتقبيحه الحجة الثالثة قالوا لو لم يكن معنى الحسن والقبح متقررا في العقل لكان عند ورود الشرع بالتحسين والتقبيح قد خاطبنا بما لا نفهمه ونعقله وذلك باطل فوجب ان يكون معنى الحسن والقبح متقررا قبل الشرع الحجة الرابعة انه لا نزاع في ثبوت الحسن في بعض الافعال وثبوت القبح في بعضها فثبوته اما ان يكون موقوفا على الشرع او لا يكون والاول باطل لان ثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجزة على الصدق وهذه الدلالة موقوفة على انه لا يجوز من الله اظهار المعجزة على يد الكاذب فلو كان قولنا ان ذلك غير جايز من الله بل يتوقف على الشرع لزم الدور وانه باطل ولما بطل هذا ثبت ان الحسن والقبح لا يتوقف ثبوتهما على الشرع فهما ثابتان قبل الشرع وذلك يدل على ان الحسن والقبح ثابتان قبل الشرع فهذا تمام الكلام في حكاية اقوال المعتزلة

الفصل الرابع والعشرون في الجواب عن هذه الوجوه التي عولوا عليها اما الوجه الاول وهو ادعاء الضرورة في ان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم فالجواب عنه من وجهين الاول انه لا شك ان كل تصديق فانه يجب ان يكون مسبوقا بتصور ماهية من الموضوع والمحمول فقولكم الاحسان حسن ان كان المراد منه انه محبوب الطبع ومرغوب النفس لكونه سببا لحصول المنافع فهذا حق صحيح ولا نزاع في ان العلم بحسنه على هذا التفسير علم ضروري وايضا ان كان المراد من قولكم الظلم قبيح انه مكروه الطبع ومبغوض القلب لكونه سببا لحصول الآلام والغم والاحزان فلا نزاع في ان العلم بكونه قبيحا بهذا التفسير علم ضروري الا انه على هذا التفسير لا يمكن اثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى لانه لما صار الحسن والقبح مفسرين بالمنفعة والمضرة والمصلحة والمفسدة وكان ذلك في حق الله محال كان اثبات الحسن والقبح بهذا التفسير ممتنع الثبوت في حق الله وان اردتم بكون الاحسان حسنا وبكون الظلم قبيحا امرا اخر سوى رعاية المنفعة والمضرة فهذا غير متصور فضلا من ان يكون مصدقا به وعن ان يكون التصديق به بديهيا فهذا هو المقام الحق الذي يجب على العاقل المحقق ان يتامل فيه لينكشف له حقيقة هذه المسئلة وتمام الكشف والبيان فيه انه نقول انا نعلم بالضرورة ان لنا اشيا نطلبه ونميل

اليه ونرغب في تحصيله وان لنا اشيا اخر تنفر عنه طباعنا وتكرهه عقولنا ونرغب في دفعه وعدمه ثم نقول لا يجوز ان يكون كل شيء انما كان مكروها لاجل الكراهية من شيء اخر والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما باطلان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته ولعينه لا لشيء اخر ومن الاعتراف بوجود شيء يكون مكروها لذاته ولعينه لا لشيء اخر ثم نقول انا تاملنا وبحثنا وجدنا ان المطلوب بالذات ليس الا الالم والغم ودفع اللذة والسرور وهذه المقدمات معلومة بالضرورة ثم كل ما علم او ظن كونه وسيلة الى حصول الامور المطلوبة بالذات يكون ايضا مطلوبا لا لذاته لكن لكونه مفضيا الى ما هو مطلوب بالذات وكذلك القول في جانب الامور المكروهة بالذات ويتفرع على هذه المقدمة مقدمة اخرى وهو ان الشيء المكروه بالذات قد يكون سببا لحصول شيء مطلوب بالذات ثم العقل هاهنا يعتبر درجات الخير والمقابلة فان وجد ذلك المكروه حقيرا بالنسبة الى ذلك المطلوب فهاهنا يتحمل ذلك المكروه القليل في وجدان ذلك المطلوب العظيم وكذا القول في الجانب الاخر ولا شك ان افضا الظلم الى حصول الالم والغم قريب قوي كامل فلاجرم كانت النفرة من الظلم اعظم من النفرة عن الكذب وعن العبث واما النفرة عن الكذب فالسبب فيه ان من سمع خبرا كذبا فقد يعتقد في ذلك الخبر امرا من الامور وربما يبني على ذلك اعتقاد اشياء كثيرة فاذا ظهر له ان ذلك الخبر كان كذبا فحينئذ تضيع كل الاعمال التي بناها عليه وتبقى المشاق التي تحملها في تلك الاعمال خالية عن المنافع الجابرة ويحصل الغم في القلب لهذا السبب فلاجل كون حصول الكذب مفضيا الى حصول الالم والغم الخاليين من الجابر كان الطبع ينفر عنه ولما كان افضا الظلم الى الالم والغم اقوى واقرب من افضا الكذب اليها لا جرم كان قبح الظلم في الطبايع والعقول اقوى من قبح الكذب واما قبح العبث فالسبب فيه ان الانسان خلق محتاجا فوجب عليه صرف العمر الى تحصيل ما يدفع انواع الحاجات عنه فاذا اشتغل بالعبث فقد فوت على نفسه صرف العمر الى تحصيل الاشيا النافعة فكان العبث مفضيا الى الضرر من هذا الوجه فلاجرم حكم العقل عليه بالقبح ولما كان افضا العبث الى حصول الالم والغم ابعد واضعف من افضا الظلم اليها لا جرم كان قبح العبث اقل في العقول من قبح الظلم والكذب فان قالوا اليس ان الظالم ينتفع بظلمه والكاذب قد ينتفع بكذبه مع ان عقله يحكم بقبح الظلم وقبح الكذب قلنا ان الظالم يعلم انه لو افتى بحسن الظلم لكان قد حكم بان لغيره ان يظلمه وحينئذ لا يبقى آمنا على روحه وماله واولاده فلما علم ان الحكم بحسن الظلم يوجب فتح باب الآلام والغموم عليه فلاجرم حكم بقبح الظلم وكذا القول في جانب الكذب واما الحكم بحسن الاحسان وانقاذ الضعيف عن البلا فهذا انما كان حسنا لانه سبب لفتح باب المنافع والخيرات ولما كانت اللذة والسرور مطلوبين بالذات وكان الاحسان مفضيا اليهما والمفضي الى المحبوب محبوب لا جرم كان الاحسان مما يميل الطبع والعقل اليه ومما يقوي هذا ان قتل الملك الكبير قبيح في حق اوليائه حسن في حق اعدائه وذلك لان قتله سبب لزوال النعم عن اوليائه فلاجرم هو قبيح عندهم وهو سبب لزوال الآفات والمخافات عن اعدائه فلاجرم حكموا عليه بالحسن واما الصورة التي فرضوها وهو ما اذا عبر رجل ينكر الله وينكر النبوة وينكر المعاد في مفازة خالية على اعمى مشرف على الهلاك فان طبعه يحمله على الاحسان اليه والسبب فيه امران الاول ان الحكم بالاحسان سبب لفتح باب الخيرات لحصول اللذات فصار الاحسان مطلوبا نظرا الى هذا الاعتبار الثاني ان طبيعة الانسان مجبولة على المحاكاة بمعنى انه كل ما يراه في الغير فانه يفرض مثله في حق نفسه فاذا راى انسانا واقعا في انواع عظيمة من البلا فانه يقول في خياله لو وقعت هذه الواقعة لي كيف يكون الحال فحينئذ يتألم قلبه فهذا هو المراد من الرقة الجنسية ثم بتقدير وقوعه في ذلك البلاء فانه يستحسن اقدام الغير على تخليصه منه فبهذا الطريق يحكم خياله بانه لما وقع ذلك الانسان في البلاء وجب عليه ان يسعى في تخليصه منه هذا اذا كان الانسان خلق رقيق الطبع لطيف المزاج وقد يكون الانسان غليظ القلب قاسي النفس لا يميل طبعه البتة الى الرحمة ولقد رايت واحدا من اكابر الملوك وكان في غاية القسوة فما كانت لذته الا في مشاهدة القتل والنهب وكلما كانت مشاهدته لانواع التعذيبات اكثر كان فرحه وانبساطه وضحكه اكمل فثبت بهذه البيانات الظاهرة ان الذي يتخيله جمهور العقلاء من الحسن والقبح فهو صحيح الا ان حاصله يرجع الى الرغبة في جلب المنافع ودفع المضار ولما كان

مطلوبا لاجل شيء اخر ولا ان يكون كل شيء انما كان

كان هذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى كان اثبات الحسن والقبح في افعال الله وفي احكامه محالا باطلا
فهذا هو الكلام الكاشف عن حقيقة هذه المسئلة الوجه الثاني في الجواب انا نقيم الدلايل القاطعة
على ان ادعاء البديهة في هذا الموضع كذب وباطل ويدل على صحة قولنا وجوه من الحجج الحجة الاولى
وهو ان العلوم البديهية لا يجوز اختلاف العقلاء فيها وجميع الاشعرية ينكرون الحسن والقبح في هذه
الافعال وذلك يدل على ان العلم بحسن هذه الاشيا وبقبحها ليس من العلوم البديهية اجاب
ابو الحسين البصري فقال انكار الضروريات غير جايز على الجمع العظيم اما الجمع القليل فانه لا يمتنع اطباقهم
على الكذب وعلى انكار الضروريات لبعض الاغراض اذا عرفت هذا فنقول اما عوام الاشعرية
واهل السنة فانهم يحكمون بقبح هذه الاشيا وبحسنها ولا ينكرون ذلك البتة ولو سالتهم عن هذه الافعال
قبل ان تنبههم على مذهب الناس فيها صرحوا بان الاحسان حسن وبان الظلم قبيح اما الرؤسا من
الاشعرية والذين يدعون نصرة المذهب فهم جمع قليل ولا يبعد منهم الاطباق والاتفاق على الكذب
واعلم ان هذا الكلام تلويح عجيب وذلك لانا لا نسلم ان جمهور الخلق يحكمون بحسن هذه الاشيا
وبقبحها بمعنى كونها مفيدة للخيرات والمنافع او مفيدة للشرور والمضار ونحن لا ننازع في الحسن
والقبح بهذا التفسير انما ننازع في الحسن والقبح بتفسير آخر ومعلوم ان عوام الخلق لا يفهمون من الحسن
والقبح الا جلب المنافع ودفع المضار بل نقول ان عوام المعتزلة لا يفهمون ايضا من الحسن والقبح الا المنفعة
والمضرة فاما الحسن والقبح بمعنى آخر سوى المنفعة والمضرة فذلك مما اطبق اهل السنة على انكاره
واما العوام من اهل السنة فانه لا خبر عندهم من ذلك المعنى البتة واما العوام من المعتزلة فهم ايضا
لا يتصورون شيا آخر سوى المنفعة والمضرة مما لا يفهمها الا الرؤسا من المعتزلة والذين يدعون نصرة المذهب
منهم وقد سلم ابو الحسين انطباق مثل هذا العدد على الدعوى الكاذبة غير ممتنع فثبت ان السوال
الذي اورده ابو الحسين في غاية الضعف الحجة الثانية في بيان ان ادعاء الضرورة في هذا المعنى
باطل انه لا شك ان التحسين والتقبيح بمعنى الرغبة في جلب المنافع ودفع المضار حاصل ولا شك ان امتياز
الحسن والقبح بالمعنى الآخر عن المعنى الاول ليس معلوما بالبديهة بل لا يظهر ذلك الا للخواص من الناس
بالوجوه الدقيقة الغامضة لو ثبت واذا كان الامر كذلك فقد ظهر ان دعوى البديهة فيه محض الكذب
والتزوير الحجة الثالثة انا اذا قلنا الظلم قبيح فلا بد وان يجوز في عقلنا تفسير الظلم وتفسير
القبيح لان التصديق بدون التصور محال فنقول اما الظلم فقال ابو الحسين البصري في كتاب الغرر
في باب القول في الالام قال شيوخنا ان الالم يحسن اذا اختصت بشروط منها ان تكون مستحقة
ومنها ان يكون فيها نفع يوفي على الالم ومنها ان يكون فيه دفع ضرر اعظم منه ومنها ان يظن به
النفع او دفع الضرر ومنها ان يكون مفعولا على وجه الدفع ومنها ان يكون مفعولا على مجرى العادة
ويجري مجرى فعل الغير فاذا اختص الالم بشرط من هذه الشرايط حسن ولم يكن ظلما واذا تجرد عنها
كان ظلما ولهذا حددنا الظلم بانه ضرر غير مستحق ولا فيه نفع يوفي عليه ولا دفع مضرة هي اعظم منه ولا
يظن به ذلك ولا يكون مفعولا على وجه الدفع ولا يجري مجرى فعل الغير واقول هذا الحد الذي
ذكرناه للظلم مشتمل على قيود ستة القيد الاول ان لا يكون مستحقا فان كان مستحقا لا يقبح كالقتل قصاصا
وغيره القيد الثاني ان لا يحصل فيه نفع في مقابلته فاذا حصل ذلك لم يكن ظلما كما اذا اذن الله في
ذبح البهايم لما فيه من الاعواض القيد الثالث قولنا ولا دفع مضرة اعظم منه فان الضرر اذا كان
بحيث يكون دافعا لضرر اعظم صار تحمله حسنا القيد الرابع ان لا يظن به ذلك فانه متى
حصل هذا الظن حصل النفع القيد الخامس ان لا يكون مفعولا على وجه الدفع فان كان مفعولا
على وجه الدفع حسن كما اذا قصد زيد قتل عمرو فدفعه عمرو عن نفسه وصار زيد مقتولا عند ذلك
الدفع فقال ابو هاشم ان العقلا يستحسنون ذلك عند علمهم بانه مفعول على وجه الدفع القيد
السادس قولنا ولا يجري مجرى فعل الغير فهذا احتراز عما اذا طرح انسان طفلا في الثلج فان الالم
الحاصل فيه من فعل الله اما مبتدا واما متولد من برودة الثلج وهو حسن لانه يجري مجرى فعل الطارح
لانه يقبح من الله ان لا يفعل ذلك عند شيوخنا في غير زمان وجود النبي لانه نقض عادة وانما قلنا
انه يحسن لذلك لا لاجل العوض لان العوض الواجب في ذلك لازم على الطارح وهو عوض مكافي فغير

موف لانه لو كان موفيا لكان طرح الطارح غير ظلم لانه قد ادى الى نفع فهذا تفسير الظلم على ما ذكره ابو
الحسين اذا عرفت هذا فنقول اطبق المتكلمون على ان العلم بالاصل متى كان نظريا امتنع ان يكون
العلم بالفرع ضروريا ولا شك ان العلم بماهية الظلم اصل للعلم بكونه قبيحا والعلم بماهية الظلم لا يحصل
الا بهذا المعنى الذي لا يتصوره الا اهل التحقيق بالنظر الدقيق فلما كان العلم بهذا الاصل نظريا فالعلم
بكون الظلم قبيحا امتنع ان يكون بديهيا لما بينا ان العلم بالاصل اذا كان نظريا امتنع ان يكون العلم
بالفرع بديهيا فثبت بهذه البيانات ان ادعاء العلم البديهي في هذا المقام باطل فان قالوا انا
نعني بقولنا الظلم قبيح بالضرورة وهو ان كل من علم ماهية الظلم على هذا الوجه علم بالضرورة كونه قبيحا
ولا نعني به ان هذا العلم حاصل لجمهور العقلاء فنقول لما سلمت ان هذا العلم غير حاصل لجمهور
العقلاء ولا يمكن ادعاء هذا عليهم لم يبق معك الا انك تدعي ان كل من تصور ماهية الظلم على هذا
الوجه فانه يحكم عليه بالقبح ونحن نقول ان هذا ممنوع وهل النزاع بيننا وبينك الا فيه وانت قد
قلت ان دعوى الرجل الواحد لا يفيد شيا الوجه الثالث في الجواب سلمنا حصول الحسن والقبح
في افعال العباد فلم قلتم انه يمكن حصولها في افعال الله قوله انا متى علمناه ظلما علمناه قبيحا وان
جهلنا ساير الاعتبارات فوجب ان يكون العلة لهذا القبح الظلم قلنا لم قلتم انه لما حصل العلم بالقبح
عند العلم بكونه ظلما وجب ان يكون علة وذلك القبح هو كونه ظلما وما الدليل عليه ثم الذي يدل على فساده
انا متى علمنا كون هذا ابا لذاك علمنا كون ذاك ابنا لهذا مع انه يمتنع كون احدى الاضافتين علة
للاخرى لان الاضافتين معا والعلة متقدمة على المعلول والمع ليس نفس القبل فهذا تمام الكلام على
قول من ادعى فيه الضرورة اما الذين عولوا على الاستدلال فنقول اما الحجة الاولى فساقطة
لانا نقول القادر على الضدين اما ان يقال انه يمكن ان يصدر عنه احد الطرفين دون الثاني لا لمرجح او لا
يمكن ذلك فان امكن ذلك فلم لا يمكن ايضا ان يخص احدى الصورتين بالحسن والاخرى بالقبح لا لمرجح
وان توقف على المرجح فحينئذ يتوقف صدور الفعل عن العبد على قيام الداعي وتلك الداعية تكون فعلا
لله تعالى قطعا للتسلسل وعلى هذا التقدير ففعل العبد موجب لمجموع القدرة والداعي وهما فعلان
لله تعالى وموجب فعل الله يكون فعلا لله فافعال العباد باسرها افعال الله تعالى واذا كان الامر كذلك
فيكون الخير والشر فعلا لله تعالى وذلك يبطل القول بان فعل بعض الاشيا من الله قبيح وايضا فقد ذكرنا
ان الله تعالى خصص احداث العالم بوقت معين من غير مرجح اختص به ذلك الوقت وكذا القول في تخصيص
كل واحد من الحوادث بوقت معين وفي تخصيص كل واحد من الذوات بصفة معينة واذا عقل ذلك فلم
لا يعقل مثله في تخصيص بعض الاحكام بالحسن وبعضها بالقبح من غير مخصص الحجة الثانية فالجواب
عنها ان قول القول بصحة النبوات وصحة الوعد والوعيد اما ان يكون مبنيا على القول بصحة الحسن
والقبح في العقل واما ان لا يكون مبنيا عليه فان كان الاول فحينئذ يكون القول بصحة الحسن والقبح في العقل
لاجل العلم بصحة الوعد والوعيد والنبوات فلو اثبتنا العلم بصحة الحسن والقبح بالبنا على اثبات الوعد
والوعيد لم يكن القول بصحة الوعد والوعيد وبصحة النبوات محتاجا الى العلم بصحة الحسن والقبح
فحينئذ لا يلزم من القدح في الوعد والوعيد وفي النبوات فثبت بهذا البرهان ان الذي ذكروه لا يصح
الاستدلال به على هذا المطلوب فان قالوا نحن لا نجعله دليلا لاثبات هذا المطلوب الا
انه يصح ذكره على سبيل الالزام من حيث انه لما كان القول بصحة النبوات فرعا على القول بالحسن والقبح
كان القدح في هذا الاصل يوجب القدح في ذلك الفرع فنقول اذا اعترفتم بالالزام واعترفتم انه
ليس برهانا فنقول هذا الالزام وارد عليكم ايضا من وجهين الاول ان الفعل اما ان يتوقف
على الداعي او لا يتوقف فان توقف عليه لزم ان يتوقف صدور الفعل عن العبد على حصول الداعي ويلزم
منه القول بالجبر وان يكون فعل العبد فعلا لله وعلى هذا التقدير فيلزمكم ما الزمتموه علينا وان لم   فيكون الخير والشر من الله وعلى هذا التقدير
يتوقف الفعل على الداعي فحينئذ يصح ان يخلق الله المعجزة على الصدق وحينئذ يلزم القدح في نبوة
جميع الانبيا والرسل فهذا الالزام قوي الوجه الثاني ان نقول خالق افعال العباد اما ان يكون
هو الله او العبد فان كان هو الله فحينئذ يكون الخير والشر كله من الله وحينئذ يلزمهم ما الزموه
علينا وان كان هو العبد فحينئذ تكون قدرة العبد صالحة للايجاد واذا ثبت هذا فحينئذ يحتمل في

مباحث الحدوث والقدم واسرار الدهر والازل

جميع المعجزات ان يكون خالقها غير الله وعلى هذا التقدير فلا يكون المعجز دليلا على ان الله خصه بالتصديق
وعام هذا الكلام انما يتم ببيان دلايل المعتزلة في ان غير الله لا يقدر على خلق الجسم والحياة ضعيفة وسياتي
بيان ذلك في باب الجبر والقدر فثبت ان الالزام الذي اوردوه علينا فهو بعينه لازم عليهم اما
الحجة الثالثة فضعيفة لان صدقنا باثبات الحسن والقبح عند ورود الشرايع موقوف على تصور
معنى الحسن والقبح وهذا التصور معلوم بالعقل قبل مجي الشرع فثبت ان هذا الكلام ضعيف واما
الحجة الرابعة فهي عين الحجة الثالثة الا انا اوردناها على صورة اخرى والجواب عنها هو الجواب عن
الحجة الثالثة فهذا تمام الكلام في تحسين العقل وتقبيحه **الكتاب الرابع**
من الهيات المطالب العالية في مباحث الحدوث والقدم واسرار الدهر والازل وفيه
مقالات **المقالة الاولى** في المقدمات التي لابد من تقديمها وهي ستة **المقدمة الاولى**
في تقسيم العالم اعلم ان الموجود اما ان يكون متحيزا واما ان لا يكون حالا في المتحيز واما ان
لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز اما المتحيز فاما ان يكون قابلا للقسمة وهو الجسم واما ان لا يكون
قابلا وهو الجزء الذي لا يتجزى عند من يقول باثباته واما الحال في المتحيز فهو الاعراض القايمة
بالاجسام والجواهر وقد عرفت ان الاعراض عند الحكما تسعة احدها **الكيف** فنقول
انه نوعان احدهما الاعراض التي يصح حلولها في غير الاحيا والثاني الاعراض التي لا يصح حصولها
الا في الاحيا اما القسم الاول فنوعان احدهما الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس
احساسا اوليا والثاني الاكوان اما القسم الاول فعلى خمسة اقسام فالاول الاعراض
المدركة بالقوة الباصرة وهي الالوان والاضواء والثاني المدركة بالقوة السامعة وهي الحروف
والاصوات والثالث المدركة بالقوة الذايقة وهي الطعوم التسعة والرابع المدركة بالقوة
الشامة وهي الروايح والخامس المدركة بالقوى اللامسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وما يتولد من اجتماعهما واما القسم الثاني وهو الاكوان فالكون عبارة عن حصول
الجوهر في الحيز وتفسير الحيز سياتي في باب الفضا والجهة ثم ان الكون جنس تحته انواع اربعة
فالاول الحركة وهي الحصول الاول في الحيز الثاني والثاني السكون وهو عبارة عن الحصول
الثاني في الحيز الاول والثالث الاجتماع وهو عبارة عن حصول متحيزين في حيزين لا يتخللهما
فضا ولا خلا والرابع الافتراق وهو عبارة عن حصول متحيزين في حيزين يتخللهما فضا وخلا
واما القسم الثاني من جنس العرض فهو العرض الذي يمتنع قيامه الا بالحي وهو اقسام فاحدها
الحياة وثانيها الصفات التي تكون مشروطة بالحياة وهي قسمان احدهما الصفات المعتبرة
في الادراك والثاني الصفات المعتبرة في الفعل اما الصفات التي تفيد الادراك فهي قسمان الاول
الاعتقادات وهي اما تصورات او تصديقات والتصديقات اما ان تكون جازمة او غير جازمة
اما الجازمة فاما مطابقة او غير مطابقة و المطابقة اما ان تكون علوما ضرورية او نظرية او تقليدية
اما الضروريات فاما ان تكون مستفادة من احدى الحواس الخمس واما ان تكون اولية بمعنى ان
مجرد تصور موضوعها ومحمولها يوجب التصديق باسناد محمولها الى موضوعها او سلبه عنه
واما النظريات فمعلومة واما التقليديات فهو ان يعتقد الانسان اعتقادا جازما في الشي من
غير دليل ولا شبهة واما الاعتقاد الجازم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل المركب واما الاعتقاد
الذي لا يكون جازما فان كان التردد في الطرفين على السوية فهو الشك وان كان احدهما
اقوى من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والقسم الثاني من هذا الباب الادراكات
الحاصلة بالحواس الخمس وهي معلومة والقسم الثالث من هذا الباب النظر والتفكر وفيه خلاف
في انه هل هو من جنس الاعتقادات او هو قسم مغاير لها والقسم الرابع الالم واللذة وفيه خلاف
وهو ان الالم هل هو نفس ادراك المنافي او حالة زايدة واما الصفات التي تفيد المكنة من
الفعل فهي انواع الاول القدرة والثاني الارادة والكراهة والثالث الشهوة والنفرة وفيه
خلاف في ان الشهوة والنفرة هل هما نفس الارادة والكراهة او جنسان مغايران للارادة والكراهة
فهذا هو الاشارة المختصرة الى انواع الاعراض واما القسم الثالث من اقسام الموجودات

وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد ثبت بالدلايل اليقينية ان الله سبحانه كذلك
وهل حصل في الممكنات موجود هذا شانه ام لا فالحكما اثبتوه والمتكلمون انكروه وليس مع المتكلمين
دليل يدل على فساد هذا القسم ودليلهم على حدوث العالم انما يتناول المتحيزات والاعراض القايمة
بها ولا يتناول هذا القسم الثالث فعلى هذا دعواهم ان كل ما سوى الله محدث انما يتم اما بابطال
هذا القسم الثالث او بذكر دليل يدل على حدوث هذا القسم الثالث بتقدير ثبوته ولما لم يذكروا
شيا في هذين المقامين بقي كلامهم غير تام في المقصود **المقدمة الثانية في تفسير الحدوث**
فنقول لا شك انه لا يمكن تفسير المحدث الا بانه الذي سبقه غيره ثم اما ان يكون ذلك
السابق عدما او وجودا فان كان عدما فحينئذ يقال ان المحدث هو الذي يكون وجوده مسبوقا
بالعدم وان كان ذلك السابق وجودا فحينئذ يقال ان المحدث هو الذي سبقه وجود شي اخر
والتفسير الاول اولى لان المحدث من حيث انه محدث يجب ان يكون وجوده مسبوقا بعدمه ولا
يجب من حيث هو محدث ان يكون وجوده مسبوقا بوجود غيره لانه ما لم يثبت بالدليل ان المحدث
يمتنع ان يحدث الا بمحدث وموجد فانه لا يثبت ان المحدث لابد وان يكون مسبوقا بوجود غيره اما
سوا ان المحدث يحدث لنفسه او لغيره او لا لنفسه ولا لغيره فانه يجب ان يكون مسبوقا بالعدم فثبت
ان تفسير المحدث بانه الذي يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اولى من تفسيره بانه الذي يجب ان يكون
مسبوقا بغيره اذا عرفت هذا فنقول قد عرفت في كتاب احكام الموجودات ان السبق والتقدم
على اقسام خمسة احدها التقدم بالعلية وثانيها بالذات وثالثها بالشرف ورابعها بالمكان
وخامسها بالزمان اذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بكون العدم سابقا على الوجود التقدم بالعلية
فهذا محال لان العدم لا يكون علة للوجود وان كان المراد به التقدم بالذات فهذا مسلم لان العالم
عندنا ممكن والممكن له من ذاته الا عدم الاستحقاق وله من غيره ثبوت الاستحقاق وما له من ذاته
سابق على ما له من غيره سبقا بالذات واما التقدم بالشرف والمكان فظاهر الامتناع بقي التقدم
بالزمان فنقول التقدم بالزمان لا يحصل الا مع حصول الزمان فاذا كان تقدم عدم العالم على
وجوده تقدما لا اول له وثبت ان هذا التقدم ليس الا بالزمان وثبت ان التقدم بالزمان لا
يحصل الا مع حصول الزمان فهذا يقتضي قدم الزمان ثم ثبت في الطبيعيات ان الزمان من لواحق
الحركة التي هي من لواحق الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الجسم فثبت ان تفسير حدوث الاجسام بما
ذكرتموه يوجب القول بقدم الاجسام فكان ما ذكرتموه من التفسير باطلا هذا اذا فسرتم
المحدث بانه الذي يكون مسبوقا بالعدم اما اذا فسرتموه بانه الذي يكون مسبوقا بوجود غيره فنقول
ان اردتم به السبق بالعلية او بالذات او بالشرف فالكل مسلم لان عندنا العالم ممكن لذاته واجب لوجوب
علته فتكون تلك العلة سابقة على العالم بالعلية وبالذات وبالشرف واما بالمكان فباطل بالاتفاق
وبتقدير ثبوته فانه لا ينافي القول بقدم العالم لانه لا يمتنع في اول العقل وجود موجود فوق هذا العالم
بالمكان ويكون دايم الوجود مع دوام هذا العالم بقي السبق بالزمان فيعود ما ذكرناه من انه لما كان
سابقا على العالم بالزمان وكان سبقه على العالم سبقا لا اول له فحينئذ يلزم الاعتراف بان الزمان لا اول
لوجوده وحينئذ يلزم المحال المذكور واجيب عن هذا السوال فقيل انا نعلم بالضرورة ان
عدم الشي قد يتقدم على وجوده بنوع سادس يغاير هذه الاقسام الخمسة وعلى هذا التقدير فالسوال
زايل والذي يدل على حصول هذا القسم السادس وجوه **الحجة الاولى** ان الزمان امر لا يوجد
الا بتعاقب اجزايه وتلاحق اقسامه فاذا فرضنا جزءا فالجزء الذي يحدث بعده اما ان يكون واجب
الوجود لذاته واما ان لا يكون والاول باطل لان واجب الوجود لذاته هو الذي لا تكون ماهيته قابلة
للعدم وهذا الجزء الذي حدث الان بعد ان كان معدوما كان قابلا للعدم فيمتنع كونه واجب
الوجود لذاته واذا بطل هذا وجب ان يكون ممكن الوجود لذاته وكل ما كان كذلك فانه لا يلزم من
فرض عدمه من حيث هو هو محال فلنفرض ان الجزء الاول من الزمان فني ولم يحدث عقيبه جزء
اخر من الزمان فهناك حصل العدم بعد الوجود وليست تلك البعدية بالزمان لانا فرضنا عدم
الزمان مطلقا فها هنا قد حصلت القبلية والبعدية من غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك فليعقل

ايضا حصول القبلية والبعدية بين وجود الحادث وبين عدمه لا بالزمان ايضا وذلك هو المطلوب الحجة الثانية لاشك ان الزمان عبارة عن اجزاء متلاحقة واجزاء متعاقبة فنقول كل واحد من تلك الاجزاء قد حدث بعد عدمه وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فكل واحد من اجزاء الزمان ممكن لذاته وكل ما كان كل واحد من اجزائه ممكنا لذاته فان مجموعه ايضا ممكن لذاته ينتج ان مجموع الزمان ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر فلمجموع الزمان موثر وذلك الموثر اما موجب او مختار والاول باطل والا لدام المعلول بدوام ذات العلة فكان يلزم ان يكون الزمان موجودا مستقر الذات مبرا عن التبدل والتلاحق وكل ما كان كذلك فهو ليس بزمان ينتج انه لو كان الموثر في وجود الزمان موجبا بالذات لزم ان لا يكون الزمان زمانا وذلك محال فثبت ان الموثر في الزمان فاعل مختار والفاعل المختار لابد وان يتقدم على فعله ينتج ان فاعل الزمان متقدم على وجود الزمان وذلك التقدم ليس بالزمان والا لزم ان يكون الزمان موجودا حال عدمه وذلك محال فهذا نوع من التقدم مغاير للتقدم بالزمان ومغاير لسائر الاقسام المذكورة وهو المطلوب الحجة الثالثة الزمان اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا كان عدمه سابقا على وجوده وذلك السبق ليس بالزمان فقد حصل سبق العدم على الوجود من غير حصول الزمان وان كان قديما كان استمراره ليس بالزمان والا لزم افتقار الزمان الى زمان اخر واذا عقل استمرار الشي لا بسبب الزمان فلم لا يعقل ايضا حدوثه لا بسبب الزمان الحجة الرابعة وهي انه لاشك في ان الامس متقدم على اليوم فتقدم الامس على اليوم ليس بالعلية ويدل عليه وجهان الاول ان اجزاء الزمان متشابهة فلو كان جزء منها علة للثاني لزم كون الثاني علة للاول ولزم كون كل واحد منهما علة لنفسه لما ثبت ان الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان يكون حكمها في اللوازم متساويا والثاني العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فلو كان الجزء الاول من الزمان علة للجزء الثاني لزم منه حصولهما معا حينئذ لا يكون الزمان زمانا هذا خلف وبهذا الدليل ايضا ثبت انه لا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالذات او بالشرف او بالمكان بقي ان يكون بالزمان فنقول هذا ايضا محال لان التقدم بالزمان عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان ما كان المتاخر حاصلا فيه ثم حصل زمان اخر يحصل فيه ذلك المتاخر فلو كان بعض اجزاء الزمان متقدما على البعض بالزمان لزم ان يكون كل جزء من اجزاء الزمان حاصلا في زمان اخر بحيث يكون احدهما ظرفا للاخر ووعاء له ثم الكلام في اجزاء ذلك الوعاء كالكلام في الاول فيلزم ان يكون كل زمان حاصلا في زمان اخر الى غير النهاية وتكون كلها موجودة دفعة وذلك ايضا باطل لوجهين الاول انه يلزم ان لا تكون تلك الساعة الحاضرة ساعة واحدة بل ساعات غير متناهية وذلك مدفوع في بديهة العقل الثاني ان مجموع الاوقات الغير المتناهية متقدم على مجموع الايام الحاضرة وتقدم ذلك المجموع على هذا المجموع بالزمان والظرف مغاير للمظروف فذلك الذي هو ظرف المجموع ووعاؤه لابد وان يكون خارجا عن ذلك المجموع لوجوب كون الظرف والوعاء مغايرا للمظروف ويجب ان لا يكون خارجا لوجوب ان يكون الفرد من افراد الشي داخلا في مجموعه فهذا يقتضي ان يكون الشي الواحد بالنسبة الى المجموع الواحد داخلا فيه وخارجا عنه وذلك محال فثبت بهذا البرهان ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض قسم سادس مغاير للاقسام الخمسة واذا عقل ذلك فليعقل مثله في تقدم عدم الحادث على وجوده الحجة الخامسة في تقرير هذا المطلوب ان نقول صريح العقل حاكم بان كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون احدهما سابقا على الاخر او معه او بعده فاما ان يكون خارجا عن الاقسام الثلاثة فهذا غير معقول بل هو مدفوع في بديهة العقل اذا ثبت هذا فنقول البارى والعالم لابد وان يكونا مع احد هذه الاقسام الثلاثة ثم اذا ثبت هذا فنقول ان كانت القبلية والمعية والبعدية مما لا يحصل الا بسبب الزمان وقد دللنا على ان ذات الله يمتنع خلوها عن هذه الاحوال الثلاثة فحينئذ تكون ذات الله تعالى مفتقرا في بعض لوازمه الى وجود غيره كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون واجب

الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال فثبت ان حصول القبلية والمعية والبعدية لا يفتقر البتة الى الزمان وذلك هو المطلوب الحجة السادسة ان التقدم والمعية والبعدية ان كان لا يعقل حصولها الا بسبب الزمان فلا شك ان ذلك الشي الذي حصل في ذلك الزمان يكون حاصلا مع ذلك الزمان وكونه حاصلا مع الزمان ليس لاجل زمان اخر فقد عقلنا حصول المعية لا بسبب الزمان واذا عقل ذلك فلم لا يعقل حصول القبلية والبعدية لا لاجل الزمان فهذا جملة المباحث في هذا الباب والله اعلم

المقدمة الثالثة في شرح مذاهب الناس في هذه المسئلة اعلم ان هذا العالم الجسماني المحسوس لاشك انه جسم موصوف بصفات مخصوصة فذلك الجسم هو المادة وتلك الصفات هي الصورة فنقول العالم اما ان يكون محدثا بمادته وصورته واما ان يكون قديما بمادته وصورته واما ان يكون قديما بمادته ومحدثا بصورته واما ان يكون محدثا بمادته وقديما بصورته واما ان يتوقف في هذه الاقسام فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب اما القسم الاول وهو ان يقال العالم محدث بمادته وصورته فهذا قول اكثر ارباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس واما القسم الثاني وهو ان يقال العالم قديم بمادته وصورته فهذا قول ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتاخرين ومنهم ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتفاصيل هذا المذهب ان الاجسام اما فلكية او عنصرية اما الاجسام الفلكية فهي ازلية ابدية في ذواتها وفي جميع صفاتها وهي متحركة حركة واحدة دائمة متصلة من الازل الى الابد من غير سكون اصلا واما الاجرام العنصرية فموادها باقية ازلا وابدا واما صورها فهي قابلة للكون والفساد فكل صورة مسبوقة بصورة اخرى لا الى اول ثم قالوا ان هذه الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية فهي ممكنة الوجود لذواتها واجبة لاجل وجوب عللها فيلزم من دوام عللها دوامها واما القسم الثالث وهو ان يقال هذا العالم قديم المادة محدث الصورة فهذا البحث مبني على ان المادة الاولى ما هي فقال الجمهور الاعظم من اهل العالم ان المادة الاولى هي الجسم فالجسم ذات قابلة للصفات المختلفة ثم اختلفوا فمنهم من قال الاجسام متماثلة في تمام الماهية والحقيقة وانما يخالف بعضها بعضا بسبب الصفات القائمة بها ومنهم من قال جسم النار مخالف بالماهية لجسم الارض فحرارة النار عين ذاته المخصوصة وبرودة الارض عين ذاتها المخصوصة اما الاولون وهم القائلون بان الاجسام متساوية في تمام ماهياتها فقد اختلفوا في هذه الصفات التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فمنهم من قال ان هذه الصفات عبارة عن وقوع تلك الاجسام على اشكال مخصوصة فالشكل الارضي هو الذي يحيط به ستة مربعات وهو المكعب فانه اذا كان واقعا على هذا الشكل امتنع كونه غائصا في غيره وذلك هو الكثافة والارضية والشكل الناري هو الذي يحيط به اربع مثلثات متساوية ومتى كان كذلك نفذ في غيره بسهولة واذا نفذ في غيره لزم ان يفرق اتصال ذلك الغير وهذا هو الاحراق والتفريق فكل جسم كان شكله هو المكعب لزم كونه كثيفا وهو الارض وكل جسم كان شكله هو الشكل المذكور لزم كونه نفاذا في غيره مفرقا لاجزاء ذلك الغير فيكون محرقا مفرقا وهو النار وكل جسم احاط به ثمان مثلثات كان سريع الانقلاب من ضلع الى ضلع وهو الهوا وكل جسم احاط به عشرون مثلثا فهو الماء وعلى هذا المذهب فهذه الصفات اعني النارية والهوائية والمائية والارضية عبارة عن حصول هذه الاشكال المخصوصة ومن الناس من انكر ذلك وزعم ان هذه الكيفيات الاربعة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اعراض ذاتية على هذه الاشكال مغايرة لها وهذا هو القول الاظهر اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول الذين قالوا المادة الاولى هي الجسم وزعموا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية فهولاء لهم قولان الاول ان الاجسام كانت موجودة في الازل وكانت خالية عن جميع الصفات ثم انه حدثت الصفات فيها وعلى هذا التقدير فههنا ايضا احتمالان احدهما ان يقال ان الكل كان واحدا متصلا ثم انه انفصل البعض عن البعض فيما لا يزال وهذا هو الذي يشعر به قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وثانيهما ان يقال ان تلك الاجزاء كانت متباينة متفاصلة وعلى هذا التقدير فهنا ايضا احتمالان احدهما ان يقال ان تلك الاجزاء كانت متباينة وكانت واقفة ساكنة من الازل الى الابد ثم انها تحركت وامتزجت وحدث من امتزاجها هذا العالم واول التوراة مشعر بهذا لانه قال انما حدث العالم لان ريح ادهبت

يكونا مع

في الظلمات وتلك الاجزاء الواقعة لا شك انها كانت في الظلمات لان الظلمة عدم النور فاما حركتها فهي كانت ذات عبارة عن قول ربح او تعب عليها وثانيهما ان يقال ان تلك الاجزاء كانت متحركة من الازل الى الابد وهذا مذهب ديمقراطيس فانه زعم ان هذه الاجسام المحسوسة مركبة من اجزاء لا تتجزى وكل واحد منها قابل للتجزية الوهمية وغير قابل للتجزية الوجودية وكل واحد منها على شكل الكرة لان الطبيعة البسيطة لا تفيد الا شكلا متشابه الجوانب وهو الكرة والخلاء ايضا متشابه الاجزاء فلم يكن بان يبقى كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين اولى من ان يحصل في حيز آخر فلهذا السبب وجب في كل واحد من تلك الاجزاء ان ينتقل من حيز الى حيز ولهذا السبب وجب فيها ان تكون متحركة لذواتها من الازل الى الابد ثم اتفق في اثناء تلك الحركات ان تصادمت تلك الاجزاء على وجه خاص وتدافعت واعتمد البعض على البعض فاستدارت على نفسها فذلك المستدير هو الفلك واما الاجسام التي كانت موجودة في جوف الفلك فكل ما كان متصلا بمقعر الفلك حصلت السخونة القوية فيه وهو النار والذي كان في غاية البعد من الفلك وهو الذي حصل في المركز حصلت البرودة العظيمة فيه والكثافة العظيمة وذلك هو الارض ثم الذي حصل في جوف كرة النار هو الهواء لانه بين النار وبين الهواء مشابهة ومناسبة والذي حصل فوق الارض هو الماء فحصل بهذا الطريق هذه الامهات الاربع ثم انها اختلطت وامتزجت بسبب الحركات الفلكية فتولدت المواليد الثلاثة فهذا هو سبب تكون هذا العالم الجسماني على مذهبه القول الثاني للقائلين بان الاجسام متماثلة في تمام ماهياتها ان قالوا ان الاجسام كانت موصوفة في الازل ببعض هذه الكيفيات ولا شك انها تكون قابلة للكون والفساد على هذا المذهب لان الذوات لما كانت متساوية فكل ما يصح على واحد منها وجب ان يصح على الآخر فالنار يمكن ان تنقلب ارضا وبالعكس وكذا القول في ساير العناصر ثم اختلف القائلون بهذا القول فقال بعضهم الاصل هو التراب فاذا تلطف حصل الماء فاذا ازدادت لطافة حصل الهواء فاذا وصلت اللطافة الى الغاية حصلت النار وقالت طائفة ثانية بل الاصل هو النار فاذا تكاثف قليلا حدث الهواء فاذا تزايدت الكثافة حصل الماء فاذا بلغت الكثافة الى الغاية حدثت الارض وقالت طائفة ثالثة الاصل هو البخار فاذا تلطف البخار حصل الهواء فاذا تكاملت اللطافة حصلت النار واما اذا تكاثف البخار حصل الماء واذا تكاملت الكثافة حصلت الارض وقالت طائفة رابعة الاصل هو الماء فلما تحرك الماء حصل فيه زبد وارتفع منه دخان فتكونت الارض من ذلك الزبد وتكونت السموات من ذلك الدخان وذهب الى هذا القول جمع من اصحاب الاخبار والآثار وقالت طائفة خامسة الاصل هو الهواء فاذا تحرك وسخن حدثت النار واذا تكاثف حدث الماء واذا تكاملت الكثافة حصلت الارض واعلم ان هذه الاقوال متدافعة وكل واحد منها قوي في نفسه محتمل فهذا تمام الكلام في التفريع على قولنا الاجسام باسرها متماثلة اما على القول بان الاجسام مختلفة في ماهياتها فانه يقال جسمية النار جسمية مخصوصة توجب الحرارة لذاتها وجسمية الماء جسمية مخصوصة توجب البرودة لذاتها وعلى هذا التقدير فالكون والفساد على هذه العناصر ممتنع وهؤلاء يلزمهم ان يقولوا ان هذه العناصر الاربعة كانت موجودة في الازل ثم انها لما اختلطت حصل هذا العالم بسبب اختلاطها وامتزاجها ثم ان القائلين بهذا القول لهم ايضا قولان منهم من قال ان الكيفيات الاصلية هي هذه الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اما ساير الكيفيات فهي كيفيات حدثت بسبب الامتزاج فالخبزية واللحمية والعسلية والخلية كيفيات انما حدثت بسبب الامتزاج فهذه الاجسام لما كانت غير ممتزجة في الازل كانت خالية عن هذه الكيفيات ومن الناس من قال هذه الكيفيات ايضا اصلية ذاتية فالخبزية صفة ذاتية للخبز وكذلك اللحمية الا ان تلك الاجزاء صغيرة جدا وتختلط بعضها بالبعض ولا تظهر هذه الصفات منها لاجل ان اختلاطها بغيرها يوجب كون هذه الصفات والطبايع فاذا اتفق سبب اوجب انضمام تلك الاجزاء المتجانسة بعضها الى بعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة فيظن ان تلك الصفة حدثت وليس الامر كذلك بل هو على الوجه الذي ذكرناه وهؤلاء هم القائلون بالخليط الذي لا نهاية له وهم اصحاب انكساغورس فهذا كله تفصيل مذاهب

القائلين بان المادة الاولى هي الجسم والله اعلم القول الثاني قول من قال ان المادة الاولى ليست هي الجسم بل المادة الاولى شيء آخر حدثت الجسمية فيه فذلك الشيء هو المادة الاولى والقائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه الاول ان ذات الجسم مركب من الهيولى والصورة ومعنى هذا الكلام ان الجسمية والجهة ليست ذاتا قائمة بنفسها وانما هي حالة في محل وذلك المحل اذا اعتبرناه من حيث كان موجودا ليس له جهة ولا تحيز وكان مجردا عن الحيز والجهة فاذا حلت الجسمية فيه حصل الجسم المتحيز والقائلون بهذا القول فريقان منهم من قال ان ذلك المحل موجود قائم بنفسه ليس له تحيز ولا جهة ولا حصول في الحيز وهذا هو قول ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وهو مذهب افلاطون وارسطاطاليس ثم ان هذه الهيولى عند افلاطون كانت خالية عن الجهة والجسمية وهي قديمة ازلية واما الجسمية والتحيز فصفة حادثة ولها اول ومنهم من قال ان تلك الهيولى ذوات معدومة وهذا هو قول القائلين بان المعدوم شيء وبالله التوفيق القول الثاني للقائلين بالهيولى قول من يقول ان الاجسام انما تولدت من الكيفيات التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وفي الامة قوم يقولون بهذا القول وكذلك في القدماء اقوام يقولون بهذا القول فهؤلاء قالوا هذه الكيفيات موجودة في الازل ثم انه حدثت الجسمية فيها فيما لا يزال فحدثت الاجسام البسيطة من مفرداتها والمركبة من امتزاجاتها والقول الثالث للقائلين بالهيولى ان هيولى العالم هو النور والظلمة وهما قديمان ثم امتزجا فحدث هذا العالم من امتزاجهما ثم ان كان مذهب هؤلاء ان النور والظلمة من قبيل الاجسام كان هذا شعبة من شعب القول وهو قول من يقول الهيولى الاولى هو الجسم وان كان مذهبهم ان النور والظلمة ليسا من الاجسام كان هذا قولا خارجا عن هذا القول القول الرابع للقائلين بالهيولى ان هيولى هذا العالم هو الوحدات وهذا القول منسوب الى فيثاغورث وطائفة وتقريره ان شيئا من هذه الماهيات الموجودة في هذا العالم لا تنفك عن الوحدة فان كل ما كان موجودا فله تعين وبسبب ذلك التعين وحدة وايضا المعدودات لها وحدة ما ايضا لان العشرة عشرة واحدة والعشرون عشرون واحد وكذا القول في ساير الاشياء الواحدة والمعدودات فثبت ان كل موجود فانه يمتنع دخوله في الوجود الا اذا حصلت له الوحدة واما الوحدة فانها غنية عن جميع الماهيات فانه لا ماهية يشير العقل اليها الا والوحدة حاصلة متقررة معها فثبت بهذا ان ما سوى الوحدة فانه مفتقر الى الوحدة وثبت ان الوحدة غنية عما سواها والغني متقدم بالرتبة والوجود على المحتاج فثبت ان المادة الاولى لجميع الموجودات هي الوحدات اذا عرفت هذا فنقول الوحدة ان كانت مجردة عن الاشارة فهي الوحدة وان صارت مشارا اليها فهي النقطة فاذا تركبت نقطتان حصل الخط واذا تركب خطان حصل السطح واذا تركب السطحان حصل الجسم ثم ان الجسم اذا احاط به اربع قواعد مثلثات فهو الهواء وان احاط به عشرون قاعدة مثلثات فهو الماء وان احاط به ست قواعد مربعات فهو المكعب وهو الارض وان احاط به اثنا عشر قواعد مخمسات فهو الفلك ثم ان العناصر اذا اختلطت بعضها بالبعض حصلت المواليد فثبت بما ذكرنا ان المادة الاولى لحدوث العالم الجسماني هي الوحدات فهذا تمام الكلام في تفاصيل مذاهب من يقول العالم الجسماني قديم المادة محدث بحسب الصورة واما القسم الرابع من التقسيم المذكور في اول هذا الكلام وهو ان يكون العالم قديم الصفات محدث الذوات فهذا القول معلوم الفساد بالضرورة واما القسم الخامس وهو التوقف وعدم القطع فهذا منقول عن جالينوس فانه روي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما عرفت ان العالم محدث او قديم واني ما عرفت ان النفس هو المزاج او شيء آخر غير المزاج ومن الناس من جعل هذا طعنا فيه وقال انه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف هذه الاشياء وانا اقول ان هذا من ادل الدلايل على ان الرجل كان منصفا طالبا للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد بلغ في العسر والصعوبة الى حيث تضمحل اكثر العقول فيه والله اعلم

فهو النار وان احاط به ثمان قواعد مثلثات ٣

المقدمة الرابعة اعلم ان الكتب الالهية ليس فيها تصريح باثبات ان العالم محدث بمادته وصورته معا وتقريره ان الالفاظ الموجودة في القرآن المشعرة بهذا المعنى الفاظ معدودة فاولها كونه تعالى ربا للعالمين فان اول القرآن هو قوله الحمد لله رب العالمين ولا يلزم من كونه تعالى ربا لها ان يكون محدثا لذواتها واعيانها لان رب الشيء هو الذي يربي ذلك الشيء ويكون له عناية باصلاح مهماته

فمن قال انه تعالى هو الذي نظم هذا العالم من تلك الاجزاء و رتبها على احسن الوجوه والطف
الاشكال فقد اعترف بكونه تعالى قادرا رب العالمين وثانيها لفظ الخالق فقال الحمد لله الذي
خلق السموات والارض واعلم ان الخالق في اللغة هو التقدير والدليل عليه قوله تعالى ان
مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ولاشك ان المراد بقوله كن فيكون التكوين
والايجاد والاحداث فظاهر الاية يقتضي انه تعالى خلقه ثم بعد الخلق يكونه والخالق الذي يتقدم
على التكوين ليس الا علمه تعالى بانه يجب تكوينه على الصفة الفلانية وعلى الصورة الفلانية حتى يكون
اقرب الى الصواب والصلاح فثبت ان الخالق عبارة عن التقدير اذا ثبت هذا فنقول انه تقدر
ان تكون الاجزاء موجودة في الازل ثم انه تعالى ركبها على التاليف الاصوب ونظمها على التركيب
الاصلح فحينئذ يكون هذا العالم واقعا بتقديره وتركيبه فيكون خالقا فثبت ان لفظ الخالق لا يفيد كونه
تعالى محدثا لذواتها وموجدا لاعيانها واللفظ الثالث لفظ الفاطر قال تعالى الحمد لله فاطر السموات
والارض والفطر في اصل اللغة هو الشق قال تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور اي هل ترى فيه
انشقاقا يقال انفطر ناب البعير اي انشق ذلك الموضع عن ذلك الناب اذا عرفت هذا فنقول
بتقدير ان يكون كانت الاجزاء ازلية وكانت عارية عن الصفات كانت لا محالة ظلمانية لانه لا معنى للظلمة
الا عدم النور عما من شانه ان يقبل الضوء واخرج طائفة من تلك الاجزاء وركب منها هذا العالم كان

فاذا خلق الله الضوء

هذا المعنى كافيا في اطلاق لفظ الفاطر عليه قال ابن عباس ما كنت اعرف ان الفاطر ما هو حتى اختصم
اعرابيان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي احدثتها اذا عرفت هذا فنقول انه كان فاطر ذلك
البئر لا لانه احدث تلك الاجزاء بل لانه احدث ذلك الشكل والهيئة في تلك الاجزاء وهذا يدل على ان لفظ
الفاطر لا يدل على كونه تعالى محدثا للذوات واللفظ الرابع قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وهذا ايضا
لا يدل على هذا المطلوب لان العالم محتاج الى الباري في حصول الصفات المخصوصة والنعوت المخصوصة
وهذا القدر يكفي في حصول الحاجة وايضا فالذوات عند القوم ممكنة لذواتها واجبة بسبب عللها وهذا
يكفي في حصول معنى الحاجة اللفظ الخامس قوله تعالى هو الاول قالوا الاول هو الفرد السابق وهذا
يدل على انه لم يوجد في الازل مع الله غيره وهذا ايضا لا يفيد هذا المقصود لانه ليس من لوازم كونه اولا ان
يكون اولا لكل شيء لان اللفظ المهمل في جانب الثبوت يكفي في حصوله حصول مسماه في فرد واحد وايضا
فبتقدير انه يجب ان يكون اولا لكل ما سواه لكن القوم يقولون العالم ممكن لذاته واجب بوجود علته
والعلة سابقة على المعلول بالعلية وبالذات فيكون اولا لكل ما سواه بهذا التفسير اللفظ السادس
قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد بقوله كن فيكون نفاذ القدرة والارادة
فدل هذا على انه تعالى كون الاشياء بقدرته وهذا ايضا لا يدل على هذا المطلوب لان هذه الاية تدل
على ان كل ما اراد الله تكوينه فانه يكونه بهذا الطريق وعلى هذا الوجه فلم قلتم انه تعالى اراد تكوين الذوات
وتكوين الاجسام وهل النزاع الا فيه فثبت بهذه البيانات انه ليس في القران ما يدل على حدوث الذوات
واما التوراة فقال في اوله اول ما خلق الله السماء والارض وكانت الارض خربة خاوية وكانت الظلمة
على الغمر وريح الله تهب وترف على وجه الماء فقال الله ليكن نور فكان نور اما هذا لفظ التوراة فقوله خلق
الله السماء والارض لا يدل على ايجاد تلك الذوات والاجزاء على ما بيناه وقوله وكانت الظلمة على الغمر يدل
على ان الغمر كان في الظلمة وهذا يبين قول من يقول ان تلك الاجزاء كانت مظلمة لان الظلمة عدم النور
عما من شانه ان يستنير فكون الظلمة سابقة لا محالة على النور وقوله وريح الله تهب وترف على وجه
الماء يبين قول من يقول انه تعالى حرك تلك الاجزاء بعد ان كانت ساكنة واظهر فيها النور بعد ان كانت
في الازل مظلمة فثبت بهذه البيانات انه ليس في القران ولا في التوراة لفظ يدل بصريحه على ان هذه
الذوات حادثة بعد عدمها كائنة بعد ان كانت نفيا محضا وسلبا صرفا ولاشك ان هذين الكتابين
اعظم الكتب الالهية فلما خلا هذان الكتابان عن التصريح بهذا المطلوب اوهم ذلك ان هذه
المسئلة بلغت في الصعوبة الى حيث صارت في محل العفو فان قال قائل النبوة فرع على الالهية
فمن قال بقدم العالم لزمه القدح في الالهية فكيف يستقيم معه اثبات النبوة فنقول انه لمن قال
الذوات قديمة ان يقول انا لا استدل بوجود تلك الذوات على وجود الاله القادر الحكيم بل نقول ان

تلك الذوات اختلفت في الصفات فبعضها لطيفة علوية وبعضها كثيفة سفلية فاختلافها في هذه الصفات
لابد وان يكون لاجل القادر المختار واذا ثبت وجود الاله بهذا الطريق فحينئذ يمكن تفريع القول بالنبوة
عليه فثبت بما ذكرنا ان اكابر الانبياء صلوات الله عليهم سكتوا عن الخوض في هذه المسئلة وذلك يدل على
انها بلغت في الصعوبة الى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول اليها والله اعلم **المقدمة الخامسة**
القائلون بانه يمتنع كون العالم قديما ويجب كونه محدثا اضطربوا في ان امكان وجود العالم هل له اول
ام لا فمنهم من قال انه لا اول لهذا الامكان ومنهم من قال له اول اما الذاهبون الى القول الاول
فقالوا لو كذب قولنا لا اول لامكان العالم لصدق نقيضه وهو انه لابد لذلك الامكان من اول واذا كان
الامر كذلك لزم ان يقال انه قبل ذلك الاول كان ذلك الامكان مفقودا واذا كان الامكان مفقودا كان
الحاصل اما الوجوب بالذات او الامتناع بالذات فان كان الاول كان القول بالعدم لازما وان كان
الثاني لزم ان يقال العالم كان ممتنع الوجود لذاته وهذا باطل والذي يدل عليه وجوه الحجة الاولى
ان كل ما كان ممتنع الوجود لذاته ولعينه امتنع ان يقبل الوجود البتة لان مقتضى الماهية لا يتبدل ولا
يتغير فان كانت الماهية مقتضية لعدم قبول الوجود وجب ان يكون ابدا كذلك فثبت ان العالم لو صدق
عليه في بعض الاوقات انه ممتنع الوجود لذاته لصدق عليه هذا الحكم في كل الاوقات ولما كان التالي
كاذبا كان المقدم ايضا كذلك فان قيل هذا الكلام انما يتم اذا قلنا الماهيات متقررة
حالتي الوجود والعدم حتى يقال ان تلك الماهية لما اقتضت امرا وجب بقاء ذلك الاقتضاء ابدا وهذا بناء
على ان المعدوم شيء ونحن لا نقول به ولا يلزمنا هذا الكلام فنقول الجواب عنه من وجوه الاول
ان جميع العقلاء يقولون الجمع بين الضدين ممتنع لعينه ولذاته لاجرم وجب بقاء هذا الامتناع ابدا وان
كون الواحد ضعفا للاثنين ممتنع لذاته فوجب بقاء هذا الامتناع ابدا ثم ان احدا من العقلاء لم
يقل ان الممتنعات اشياء في العدم بل هي عدمات محضة وسلوب صرفة وليس لها ماهيات ولا اعيان
فاذا عقل هذا فلم لا يعقل ايضا هاهنا ان نقول لو صدق على العالم في وقت من الاوقات انه
ممتنع لعينه ولذاته لوجب ان يبقى هذا الامتناع ابدا وان كنا لا نقول بان المعدوم شيء والوجه الثاني
ان وصف العدم بالامتناع والامكان انما يوجب القول بان المعدوم شيء لو ثبت ان الامتناع والامكان
وصفان وجوديان اما اذا كانا وصفين عدميين لم يلزم من اسنادهما الى الماهية قبل وجودها
كون تلك الماهية ذاتا وعينا بدليل ان اسناد المحمولات العدمية الى الموضوعات العدمية غير ممتنع البتة
اصلا الوجه الثالث هب ان السوال يتوجه هاهنا الا انا نذكر ذلك الكلام في صورة لا يتوجه
عليها ذلك السوال فنقول لاشك ان قدرة الله لها صلاحية التاثير في ايجاد العالم فهذه الصلاحية
اما ان يكون لها اول واما ان لا يكون لها اول وليس لكم ايراد هذا السوال هاهنا لان قدرة الله صفة
موجودة ولا معنى لقدرته الا تلك الصلاحية والا تلك الصحة فثبت ان هذا السوال مندفع الحجة
الثانية لو كان العالم ممتنعا لذاته في الوقت الاول ثم انقلب ممكنا لذاته في الوقت الثاني فذلك الامكان
اما ان يحدث مع جواز ان لا يحدث او يحدث مع وجوب ان يحدث فان كان الاول كان امكان حدوث
هذا الامكان سابقا على حدوث هذا الامكان وامكان الامكان يقتضي حصول الامكان فقد كان
الشيء ممكنا قبل كونه ممكنا وذلك محال وان كان الثاني وهو انه حدث مع وجوب ان يحدث فنقول
ان هذا غير معقول وبتقدير كونه معقولا فانه يقتضي نفي الصانع اما انه غير معقول فلان الاوقات
متشابهة متساوية فان بتقدير ان يحدث قبل ذلك الوقت بتقدير يوم واحد لا يصير ازليا واذا كانت
الاوقات متشابهة متساوية كان القول بانه كان ممتنع الحدوث قبل ذلك الوقت بتقدير يوم واحد
وواجب الحدوث في ذلك الوقت بعينه قول خارج من العقل واما انه يقتضي صحته فانه يلزم نفي الصانع
وذلك لانه لو جاز ان يقال انه حدث ذلك الامكان في ذلك الوقت بعينه حدوثا على سبيل الوجوب
الوجوب الذاتي فلم لا يجوز ان يقال ايضا ان وجود العالم حدث في ذلك الوقت بعينه حدوثا على
سبيل الوجوب الذاتي وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المحدثات على افتقارها الى الصانع وذلك
يوجب نفي الصانع فثبت بهذا ان هذا القول باطل الحجة الثالثة انا توافقنا على انه تعالى
كان قادرا على ايجاد هذا العالم قبل الوقت الذي اوجده فيه بمقدار الف سنة لان بتقدير ان

يتقدم حدوثه على هذا الوقت الذي حدث فيه بمقدار الف سنة لا يصير ازليا واذا ثبت هذا فلا وقت يفرض كونه اولا لوقت حصول الامكان الا وكان الامكان حاصلا قبله بمقدار آخر متناه واذا كان لا وقت يشار اليه الا وقد كان الامكان حاصلا قبله لزم القطع بانه ليس لهذا الامكان مبدأ البتة فوجب القطع بانه لا اول لهذا الامكان وهو المطلوب **الحجة الرابعة** لو صدق في وقت من الاوقات انه يمتنع على قدرة الله التاثير في الاحداث والتكوين ثم صدق بعد ذلك على تلك القدرة انه يصح منها التاثير والتكوين فاما ان يحصل هذا التبدل لامر او لا لامر والقسمان باطلان اما حصوله لا لامر اصلا فغير معقول واما حصوله لامر سواء كان ذلك وجود امر بعد عدم او كان عدم ما بعد وجود فحصول ذلك التبدل في ذلك الوقت بعينه اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا عاد التقسيم وهو ان اختصاص ذلك التبدل بذلك الوقت المعين من غير سبب كلام لا يقبله العقل وان كان ممكنا فحينئذ يمكن حصول ذلك التبدل قبل ذلك الوقت وبتقدير حصول ذلك التبدل قبل ذلك الوقت لزم حصول ذلك الامكان قبل ذلك الوقت واذا كان كذلك فذلك الشيء كان ممكن الوجود قبل ذلك الوقت وكنا قد فرضناه ممتنعا هذا خلف فثبت ان القول باثبات اول لهذا الامكان ولهذه الصحة كلام لا يقبله العقل **الحجة الخامسة** ان الذي يكون ممتنعا لذاته وجب ان يكون ممتنعا ابدا والذي يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون ممكنا ابدا ولو جاز التغير على هذه المعاني فحينئذ لا يبقى للعقل امان في الحكم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات فلعل الجمع بين الضدين وان كان ممتنعا فسيجيء وقت يصير فيه واجبا لعينه ولعل كون الاربعة زوجا وان كان واجبا لذاته فسيجيء وقت يصير فيه ممتنعا لعينه وبالجملة فالعقل انما يمكنه تركيب المقدمات بناء على ان ما يكون ممتنعا لعينه وجب ان يكون كذلك ابدا وما كان واجبا لعينه وجب ان يكون كذلك ابدا فاذا جوزنا الطعن والتكذيب في هذه المقدمة فحينئذ لا يبقى عند العقل مقدمة يمكنه الجزم بها وذلك دخول في السفسطة واما القائلون باثبات الاول لهذا الامكان فقد احتجوا عليه وقالوا انه اذا كان لا اول لامكان وجود العالم في نفسه ولا اول ايضا لامكان تاثير قدرة الله تعالى فيه فعلى هذا التقدير لا امتناع في تاثير قدرة الله في وجود العالم من الازل الى الابد واذا كان الامر كذلك لزم القطع بانه لا امتناع في كون العالم موجودا في الازل ولا امتناع في كونه تعالى موجدا للعالم في الازل واذا كان الامر كذلك كان القول بان العالم يمتنع ان يكون قديما مع ذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وايضا فالفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال واعلم ان هذا الكلام مشكل جدا وقد اجبنا عنه في كتاب الاربعين فقلنا انا اذا اخذنا الشيء المعين بشرط كونه مسبوقا بالعدم فانه مع هذا الشرط لا اول لصحة وجوده ثم لا يلزم من قولنا لا اول لصحة وجوده مع هذا الشرط صدق قولنا انه يصح ان يكون ازليا لانه مع شرط كونه مسبوقا بالعدم يمتنع ان يكون ازليا فثبت انه لا يلزم من قولنا انه لا اول لصحة وجوده قولنا انه يصح ان يكون ازليا واعلم ان هذه المعارضة قوية واقعة جدا لان المسئلة في نفسها مشكلة فانا قلنا انه لا اول لامكان وجودها كان معناه ان امكان وجودها حاصل في الازل فاذا قلنا انه يمتنع كونه ازليا كان معناه ان امكان وجوده غير حاصل في الازل فهذا يقتضي الجمع بين النقيضين وثبت ان هذه المسئلة صعبة على الكل في الصورة المذكورة لكن كيفما احتج فيها صدق القولين مع كونهما متناقضين ولا شك انه في غاية الصعوبة والله اعلم **المقدمة السادسة** اعلم انا نذكر دلايل اصحاب القدم اولا ثم نتبعها بذكر دلايل اصحاب الحدوث واعلم ان العالم الجسماني مركب وكل مركب فلا بد له من علل اربع وهي الفاعل والقابل والصورة والغاية فالوجوه التي يتمسك القائلون بالقدم بها انواع فبعضها مستخرج من اعتبار حال العلة الفاعلية وبعضها من اعتبار حال العلة القابلية وبعضها من اعتبار حال العلة الغائية واعلم ان اكثر الوجوه مستخرج من اعتبار حال العلة الفاعلية ثم هذا النوع من الوجوه بعضها مستخرج من اعتبار حال كونه فاعلا وبعضها من اعتبار حال كونه قادرا وبعضها من اعتبار حال كونه مريدا وبعضها من اعتبار حال كونه حكيما وبعضها من اعتبار حال كونه عالما فهذا هو الاشارة الى ضبط معاقد هذه الوجوه ونحن نذكر كل قسم منها في مقالة ان شاء الله تعالى

موجود

المقالة الثانية في تقرير الوجوه المستخرجة من اعتبار حال الفاعلية والمؤثرية وفيها فصلان

الفصل الاول في حكاية الحجة القوية التي لهم في هذا الباب قالوا كل ما لابد منه في كونه تعالى موجدا للاشياء ومكونا لها حاصل في الازل ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون موجدا للاشياء ومكونا لها في الازل اما المقام الاول فالذي يدل على صحته انه لو لم يكن كل ما لابد منه في الموجدية والمؤثرية حاصلا في الازل لصدق ان ذلك المجموع ما كان حاصلا في الازل ثم صار حاصلا فحصول ذلك المجموع بعد ما انه كان حاصلا اما ان يفتقر الى مؤثر او لا يفتقر والثاني قول باستغناء الحادث عن المؤثر وذلك باطل بالاتفاق فبقي انه لابد لحدوث ذلك المجموع من مؤثر والكلام في كيفية تاثير المؤثر في حدوث ذلك المجموع عائد بتمامه فيلزم اما التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال واما الانتهاء الى الاعتراف بان كل ما لابد منه في الموجدية والمؤثرية حاصل في الازل واما المقام الثاني وهو انه لما ثبت ان كل ما لابد منه في المؤثرية كان حاصلا في الازل فانه يجب صدور الاثر عنه فنقول الدليل عليه وهو ان عند حصول كل تلك الامور اما ان يكون الاثر واجب الصدور عنه مطلقا او لا يكون كذلك والاول هو المطلوب والثاني باطل لانه ان لم يكن الاثر واجب الصدور مع تقدير حصول تلك الامور كان ممكن الحصول وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض حصوله محال فليفرض مع حصول كل تلك الامور حصول ذلك الاثر تارة ولا حصوله اخرى فاختصاص احد الوقتين بحصول ذلك الاثر دون الوقت الثاني مع ان حصول ذلك المجموع بالنسبة الى الوقتين على السوية اما ان يتوقف على انضمام قيد زايد اليه او لا يتوقف فان توقف فحينئذ يكون هذا القيد الزايد احد الامور التي لابد منها في كونه تعالى مصدرا للافعال لكنا قد فرضنا ان جملة الامور الحاصلة قبل هذا القيد كانت كافية في المصدرية هذا خلف وايضا فعند انضمام هذا القيد اليها اما ان يكون الاثر ممكنا او واجبا ويعود التقسيم الاول فيه واما ان قلنا ان امتياز احد الوقتين بحصول الاثر فيه دون الوقت الثاني لا يتوقف على انضمام قيد زايد اليه فحينئذ يلزم رجحان احد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا ان كل ما لابد منه في كونه تعالى مؤثرا او موجدا في الازل وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب حصول الاثر في الازل وذلك ينتج المطلوب فهذا هو العمدة الكبرى للقوم في هذه المسئلة والله اعلم فان قيل الكلام على هذه الحجة من وجهين تارة بحسب ذكر الجواب وتارة بحسب ايراد المعارضات اما المقام الاول وهو ذكر الجواب فنقول لم لا يجوز ان يقال كل ما لابد منه في كونه مؤثرا او موجدا ما كان حاصلا في الازل لان من جملة تلك الامور كونه تعالى مريدا لاحداث العالم وانه تعالى مريد احداث العالم في وقت معين لا في الازل فلهذا السبب اختص حدوث العالم بذلك الوقت فان قلتم لم اقتضت ارادة الله احداث العالم في ذلك الوقت المعين دون ما قبله او ما بعده فنقول الجواب عنه من وجوه الاول ان نقول لم لا يجوز ان يقال ان ارادة الله تعالى اوجبت لحقيقتها المخصوصة تخصيص احداث العالم بذلك الوقت المعين وتلك الارادة ليس لها صلاحية اقتضاء احداث العالم في وقت اخر وعلى هذا التقدير يسقط قول القائل لم تعلقت الارادة باحداث العالم في ذلك الوقت المعين ولم تتعلق باحداثه في ساير الاوقات لان تلك الارادة لما كانت لحقيقتها المخصوصة توجب تعلقها باحداث العالم في ذلك الوقت المعين وامتنع تعلقها باحداث العالم في غير ذلك الوقت وكان ذلك الوجوب المخصوص والامتناع المخصوص من لوازم ماهية تلك الارادة امتنع قول القائل لم وقعت تلك الارادة على ذلك الوجه المعين دون ساير الوجوه الوجه الثاني في الجواب ان يقال لم لا يجوز ان يقال انما تعلقت ارادة الله باحداث العالم في ذلك الوقت المعين لان احداث العالم في ذلك الوقت اصلح للمكلفين من احداثه في ساير الاوقات فلاجل هذا المعنى اختص احداث العالم بذلك الوقت المعين اقصى ما في الباب ان يقال انا لا نعرف لذلك الوقت المعين خاصية معينة الا انا نقول عدم علمنا بذلك لا يقدح في حصوله في ذلك الوقت الوجه الثالث في الجواب ان يقال انه تعالى عالم بجميع الجزئيات وهذا يقتضي بانه تعالى كان عالما في الازل بان العالم يحدث في الوقت الفلاني بعينه ومعلوم الله واجب الوقوع ممتنع التغير والارادة لا تعلق لها بالمحالات فلاجرم تعلقت ارادة الله بايقاع العالم في ذلك الوقت المعين ولم تتعلق بايقاعه في ساير الاوقات الوجه الرابع في الجواب لم لا يجوز ان يقال انما لم تتعلق الارادة باحداث العالم في الازل لان الحدوث عبارة عن الوجود الذي سبقه العدم والازل عبارة عن نفي الاولية والجمع بينهما محال والمحال غير مقدور ولا مراد واذا ثبت هذا ظهر ان حصول الازل مانع من الحدوث فكان الحدوث في الازل محالا فلهذا السبب لم تتعلق ارادة الله باحداث العالم في الازل الوجه الخامس في الجواب لم لا يجوز ان يقال العالم قبل ان حدث كان ممتنع

الوجود لعينه ولذاته لزم انقلاب ممكن الوجود لعينه ولذاته فلهذا السبب لم تتعلق ارادة الله باحداثه
قبل الوقت الذي احدثه فيه الوجه السادس في الجواب لم لا يجوز ان يقال ان قول القايل لم تعلقت
ارادة الله باحداث العالم في هذا الوقت سوال باطل لان تلك الارادة لو تعلقت باحداث العالم في وقت
اخر لا في هذا الوقت لكان ذلك السوال المذكور عايدا ولما كان ذلك السوال عايدا على كل التقديرات
كان باطلا الوجه السابع في الجواب لم لا يجوز ان يقال ان قول القايل لم تعلقت ارادة الله
باحداث العالم في ذلك الوقت ولم يتعلق باحداثه في الوقت المتقدم على ذلك المتقدم انما يصح لو حصل
قبل ذلك الوقت وقت اخر وهكذا قبل كل وقت اخر لا الى اول وهذا الكلام انما يصح لو ثبت القول بقدم
الزمان وهذا هو عين محل النزاع فان من اعتقد ان الزمان محدث اعتقد انه لم يحصل قبل حصول
ذلك الاول وقت اخر البتة وعلى هذا التقدير امتنع ان يقال لم لم يحدث العالم قبل ان حدث لان هذا
الكلام انما يصح لو حصل قبل ذلك الوقت وقت اخر فاذا لم يكن الامر كذلك امتنع ان يقال لم لم تتعلق
ارادة الله تعالى باحداث العالم قبل ذلك الوقت الوجه الثامن في الجواب ان الارادة لها صلاحية
التعلق باحداث العالم في هذا الوقت المعين وصلاحية التعلق باحداث العالم في ساير الاوقات بدلا
عن تعلقها بذلك الوقت المعين ثم ان رجحان احد الجانبين على الاخر يمتنع ان يتوقف على انضمام مرجح
اليه اذ لو كان الامر كذلك لكانت تلك الارادة عند حصول المرجح واجبة التعلق بذلك المتعلق الخاص
وعند فقده انه يكون ممتنع التعلق بذلك المتعلق الخاص وحينئذ لا يبقى بين الموجب بالذات وبين فرق
الفاعل المختار ولما كان هذا الفرق معلوما بالضرورة ثبت ان القادر المختار يمكنه ترجيح احد
طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح اصلا والذي يقوي ما ذكرناه صور كثيرة فاحدها ان الهارب من السبع
اذا وصل الى طريقين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح وثانيها ان
العطشان اذا خير بين شرب قدحين والجايع اذا خير بين اكل رغيفين فانه يختار احدهما دون الثاني
لا لمرجح وثالثها ان الانسان يبتدي بكسر جانب معين من جوانب الرغيف الواحد دون ساير الجوانب لا
لمرجح واذا عرفت هذه الصور الثلاثة امكنك معرفة الحال في صور اخرى تشابهها الوجه التاسع
في الجواب ان يقال انه تعالى خلق العالم اظهارا لقدرته وليستدل به على الهيته قالوا وهذا هو الجواب
المذكور في القران وهو قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن لتعلموا ان الله على كل
شي قدير وان الله قد احاط بكل شي علما فبين انه تعالى انما خلق هذه الاشيا ليستدل بها على كمال الهيته
وكمال قدرته واما تعيين الوقت فغير لازم لانه لما كان الداعي له الى خلق هذه الاشيا هو الاحسان
والفضل فالمحسن والمتفضل مختار في تعيين الوقت فلم يكن هذا التعيين محتاجا الى سبب زايد فهذه الوجوه
التسعة هي الاجوبة المذكورة عن الحجة المذكورة واما المقام الثاني وهو ما يتعلق بالمعارضات
فنقول معارض الحجة المذكورة ان يقال ان تخصيص احداث العالم بوقت معين مع كون ذلك الوقت
مساويا لساير الاوقات يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فنقول وهذا ايضا لازم
من وجوه على الفلاسفة وبيانه من وجوه الاول ان جرم الفلك جرم بسيط عند القوم فيكون جميع
النقط المفروضة فيه متشابهة فاختصاص نقطتين من تلك النقط الغير المتناهية بالقطبية دون
ساير النقط يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح الثاني ان جميع المدارات المفترضة
في الفلك متساوية لان الفلك جسم بسيط فكما يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب فكذلك يكون
قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب وكذا القول في ساير المدارات التي لا نهاية لها فوقوع الحركة على مدار
واحد معين مع كونه مساويا لساير المدارات التي لا نهاية لها يوجب رجحان احد طرفي الممكن على
الاخر لا لمرجح الثالث ان الكوكب كونه في موضع معين من اجزاء الفلك وجميع الاجزاء المفترضة في
الفلك متشابهة لما بينا انه بسيط فحصول النقرة التي هي المكان لذلك الكوكب في ذلك الجانب المعين
من ذلك الفلك دون ساير الجوانب يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح الرابع
ان الفلك الممثل اذا انفصل عن ثخنه فلك خارج المركز فانه يبقى منه متممان احدهما من
داخل والاخر من خارج والمتمم يكون مختلف الثخن لا محالة وذلك المتمم في نفسه جسم بسيط
والبسيط له طبيعة واحدة ثم ان الطبيعة اقتضت في احد جانبي ذلك المتمم ثخنا عظيما

وفي الجانب الاخر منه رقة عظيمة وذلك يقتضي رجحان احد طرفي الممكن لا لمرجح الخامس ان
الفلك جسم متشابه الاجزاء في الطبيعة ثم ان تلك الطبيعة اقتضت حصول سطح محدب في الخارج
وحصول سطح مقعر في الداخل والسطح المحدب يخالف السطح المقعر في امور احدها في كون
احدهما محدبا وكون الثاني مقعرا وثانيها في كون المحدب خارجا والمقعر داخلا وثالثها في
كون المحدب اعظم وكون المقعر اصغر فها هنا الطبيعة واحدة مع انه حصل هذا النوع من الاختلاف
السادس الفلك جسم ثخين فيفرض في عمقه اجزاء وفي كل واحد من سطحيه اجزاء اخرى وجملة
تلك الاجزاء متشابهة في تمام الماهية بنا على ان الفلك جسم بسيط واذا كان الامر كذلك
كان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالوقوع في العمق والبعض في الوقوع في السطح رجحانا للممكن
لا لمرجح لا يقال الفلك جسم واحد متصل وليس فيه اجزاء بالفعل فسقط ما ذكرتموه لانا
نقول قد بينا بالدلايل القاطعة في مسئلة الجوهر الفرد ان كل ما يقبل القسمة فانه لا بد
وان يكون مركبا من اجزاء كل واحد منها يكون ممتازا عن صاحبه امتيازا بالفعل واذا كان كذلك
فقد سقط هذا العذر السابع ان بديهة العقل حاكمة بانه حصل خارج العالم احياز لا
نهاية لها فانا نعلم بالضرورة ان الجانب الذي يحاذي القطب الشمالي مغاير للجانب الذي يحاذي
القطب الجنوبي وهذا الامتياز في تلك الجوانب امر يشهد به صريح العقل لا يقال الحاكم بهذا
المعنى هو فطرة القوة الوهمية لا فطرة القوة العقلية لانا نقول هذا الكلام يوجب القول
بالسفسطة لانا اذا وجدنا من صريح الفطرة حكما جزما لا شبهة فيه البتة وجب علينا ان نحكم بصحته
اذ لو قلنا انه حصل عندنا قوة وهمية لا يجوز قبول حكمها وقوة عقلية يجب قبول حكمها فعلمنا بان هذا
الحكم الجزم حكم الوهم لا حكم العقل لا يكون معلوما بالبديهة بل بالنظر فحينئذ لا يصير حكم العقل
مقبولا الا بعد هذا التمييز الذي لا يعرف الا بالنظر وعلى هذا التقدير فانه يتوقف صحة البديهيات
على صحة النظريات لكن من المعلوم بالبديهة ان صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات وحينئذ
يتوقف كل واحد منهما على الاخر وذلك دور وهو باطل فعلمنا ان قول القايل ان هذا الجزم مقتضى
الوهم الكاذب لا مقتضى العقل الصادق يوجب السفسطة وذلك باطل فثبت ان كل ما جزمت
الفطرة الاصلية به كان حقا وصدقا لكن الفطرة الاصلية جزمت بان الجانب الذي يلي القطب الشمالي
متميز عن الجانب الذي يلي القطب الجنوبي فهذا يوجب القطع بصحة احياز لا نهاية لها خارج العالم
واذا ثبت هذا فنقول وقوع كرة العالم في بعض جوانب ذلك الخلا دون البعض يكون رجحانا لا
لمرجح الثامن النطفة اما ان تكون جسما بسيطا او لا تكون فان كان الاول فنقول القوة المصورة
عند القوم قوة عديمة الشعور والادراك فتاثيرها في حصول الصورة القلبية في بعض اجزاء تلك النطفة
وحصول الصورة الدماغية في الجزء الاخر منها يكون رجحانا لاحد الممكنين لا لمرجح وان كان الثاني
وهو ان لا يكون النطفة جسما بسيطا فنقول اذا لم يكن بسيطا كان مركبا والمركب مركب عن البسايط
وكل واحد من تلك البسايط اذا تكون منه عضو وجب ان يكون ذلك العضو كرة لان تاثير القوة الخالية
عن الشعور والادراك في المادة البسيطة لا يكون الا تاثيرا واحدا وحيث لم يكن الامر كذلك بل حصلت
اشكال مختلفة ومخالفة لشكل الكرة فحينئذ يلزم منه رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح التاسع
لو لزم من حصول المؤثر التام حصول الاثر معه بحيث يمتنع انفكاك ذلك المؤثر عن ذلك الاثر لزم
كون ذلك المؤثر ممكن الوجود لذاته وهو محال فذلك محال بيان الشرطية انا نشاهد ان هذه
الصورة والاعراض قد تبطل بعد وجودها واذا كان كذلك فحينئذ يلزم من عدمها عدم لوازمها من
المؤثرات ويلزم من عدم اللازم عدم الملزوم ينتج انه يلزم من عدم هذه الصور والاعراض عدم مؤثراتها
ثم ذلك المؤثر اما ان يكون واجبا لذاته او كان ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته فحينئذ يلزم من عدم
هذه الصور والاعراض عدم الموجود الذي هو واجب الوجود لكن كل ما كان قابلا للعدم لم يكن واجب
الوجود لذاته ينتج ان الواجب لذاته ليس واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان المؤثر في هذه الصور
والاعراض الزايلة اشيا ليست واجبة الوجود لذواتها بل كانت ممكنة فنقول يلزم من عدم
هذه الاثار والصفات عدم ما كان مؤثرا فيها ثم عدمه لا بد وان يكون ايضا للعدم مؤثره ولا بد ان يكون

عدم كل معلول اسفل العدم علته التي هي فوقه حتى تنتهي الى العلة الاولى وحينئذ يلزم من عدم
هذه الآثار عدمه لذاته وذلك باطل فثبت انه لا يلزم من حصول المؤثر التام وجوب حصول الاثر
معه واجاب الشيخ الرئيس عن كلام يشبه هذا السؤال لانه قال في كتاب الاشارات انه يلزم
من فرض ارتفاع المعلول ارتفاع العلة لا على معنى ان ارتفاع المعلول علة لارتفاع العلة على معنى ان
ارتفاعها يدل على ان العلة ارتفعت اولا حتى لزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول وعلى هذا التقدير
اندفع السؤال واعلم ان ابا الحسين البصري ذكر ايضا هذا الجواب في كتاب التصفح وارتضاه
واقول انه بقي زمانا طويلا وكنت اظن ان هذا الجواب حق ثم لاح لي انه ضعيف وان السؤال مطلب
باق وتقريره ان نقول هب ان ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة بل يكشف عن ان العلة ارتفعت
اولا حتى لزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول الا انا نقول انا نشاهد ان هذه الصور والاعراض
قد تعدم بعد وجودها فوجب ان يدل ارتفاعها وزوالها على ان عللها ارتفعت وزالت حتى لزم
من ارتفاع عللها ارتفاعها واذا كان الامر كذلك فارتفاع هذه الصور والاعراض يدل على ان
ارتفاع عللها وارتفاع عللها يدل على ارتفاع علل عللها ولا يزال يدل عدم كل علة نازلة على عدم
العلة الفوقانية فوجب ان يتأدى آخر الامر الى ان يدل ارتفاع هذه الصور والاعراض اما
على ارتفاع ذات العلة الاولى او على ارتفاع قيد من القيود المعتبرة في كونه علة لما بعده وعلى
التقديرين فانه يلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته قابلا للفناء والعدم
وذلك محال واذا بطل هذا ثبت انه لا يلزم من وجود العلة التامة المستجمعة لجميع الجهات
المعتبرة في العلية كون المعلول موجودا معه وذلك يبطل اصل الحجة المذكورة العاشر ان نقول ان
لزم من دوام العلة دوام المعلول لزم من دوام ذلك المعلول دوام معلول ذلك المعلول ثم
الكلام في المعلول الثالث كما في المعلول الثاني والاول وعلى هذا التقدير يلزم من دوام وجود العلة
الاولى دوام وجود جملة الموجودات حتى لا يحصل في العالم شيء من التغيرات البتة ومعلوم ان ذلك
باطل قالت الفلاسفة الجواب عن هذا السؤال ان العلة الفياض موجود ازلا وابدا الا ان شرط
فيضان كل حادث عند انقضاء الحادث الذي كان موجودا قبله فلهذا السبب قلنا انه يجب ان
يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى اول والعلة الموجبة للكل المؤثرة في حصول الكل هو
ذلك القديم قالوا والذي يقرر ان الامر كذلك ان الحركات اما طبيعية او قسرية واما ارادية
والمعنى الذي ذكرناه حاصل في الكل من هذه الاقسام الثلاثة اما الحركات الطبيعية في مثل نزول
الحجر من فوق الى اسفل وتقريره ان الموجب لذلك النزول هو الثقل الحال في جوهر الحجر وذلك
الثقل باق في جميع الاوقات غير متبدل الا ان تأثيره في ايجاب جزء من اجزاء تلك الحركة مشروط
بانقضاء الجزء المتقدم وذلك لانه لولا ان ذلك الجسم انتهى بحركته المتقدمة الى ذلك الحد المعين من
المسافة والا لامتنع كون الثقل القائم به موجبا انتقاله من ذلك الحد المعين الى حد آخر فالموجب
لكل جزء من اجزاء تلك الحركة هو ذلك الثقل اما شرط كون ذلك الثقل مؤثرا في ذلك الجزء المعين
من الحركة هو وصوله بالجزء المتقدم من الحركة الى ذلك الجزء المعين من المسافة واما في الحركات
القسرية فالامر ايضا كذلك وذلك لان الانسان اذا رمى الحجر الى فوق فقد اودع فيه قوة
توجب صعود ذلك الحجر الى فوق قسرا فالموجب لجميع تلك الحركة القسرية هو تلك القوة وانها
باقية مع جميع اجزاء تلك الحركة الا ان تأثير تلك القوة في الجزء المعين من تلك الحركة مشروط بانتهائه
بالجزء المتقدم من الحركة الى ذلك الجزء المعين واما في الحركات الاختيارية فالامر ايضا كذلك
لان الانسان اذا اراد ان يذهب الى البلد الفلاني ليجد غريما فيطالبه بالدين فهذه الداعية هي
الموجبة لانتقاله من هذا البلد الى ذلك البلد وهذه الداعية باقية مع جميع الاجزاء الحاصلة في تلك
الحركة الا ان الخطوة المتقدمة شرط لكون الداعية مؤثرة في حصول الخطوة الثانية فانه لولا
ان ذلك الحيوان انتهى بسبب الخطوة الاولى الى ذلك الحد المعين من المسافة والا امتنع كون
الداعية موجبة لانتقاله من ذلك الحد المعين الى حد آخر فثبت بهذا ان المؤثر في جميع هذه
الحوادث موجود باق غير متغير من جميع جهات التغيرات الا ان تأثيره في حدوث كل حادث

متأخر مشروط بتقدم الحادث المتقدم وهذا يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى
اول وعند هذا قالوا ظهر انه لو انقطع حدوث الحوادث لحظة واحدة لامتنع حدوث الحوادث
بعد ذلك ابدا وظهر انه لا يمكن اسناد الحوادث المتعاقبة الى المؤثر القديم الا بهذا الطريق
قالوا وهذا الطريق معقول يتيسر على مذهبنا ولم يتيسر لاحد من ارباب المذاهب سوانا
فكان ذلك دليلا على شرف قولنا وقوة كلامنا قال المتكلمون المحققون لا شك انكم
بالغتم في التدقيق والتحقيق الا ان البحث الغامض باق كما كان وذلك لانا نقول لا شك ان العلة
المؤثرة القديمة ما كانت موجبة لهذا الحادث المعين حال ما كان الحادث المتقدم عليه موجودا
ثم صارت في الوقت الثاني موجبة لهذا الحادث فصيرورة تلك العلة المؤثرة موجبة لهذا
الحادث بعد انها ما كانت كذلك حكم حادث فهذا الحكم الحادث اما ان يفتقر الى مؤثر واما
ان لا يفتقر اليه فان كان الثاني فقد حدث امر من الامور لا لمؤثر واذا عقل هذا في البعض
فليعقل مثله في الكل وهذا يوجب استغناء الممكن المحدث عن المؤثر وهو محال واما القسم
الاول وهو ان يقال حدوث تلك المؤثرية والموجبية لا بد له من علة فذلك المؤثر اما ان يكون
عدميا او وجوديا فان كان الاول وهو ان يقال المؤثر في حدوث هذه المؤثرية عدم ذلك الحادث
السابق فهذا باطل لانه لو جاز اسناد المعلول الموجود الى العدم المحض في بعض الصور لم لا يجوز
مثله في سائر الصور واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود شيء من الممكنات على مؤثر
موجود واما القسم الثاني وهو ان يقال تلك المؤثرية الحادثة لا بد لها من مؤثر موجود
فنقول ذلك الموجود اما ان يقال انه هو الذي كان متقدما عليه او يجب ان يكون مقارنا
له فليجوز مثله في سائر الحوادث وحينئذ يلزم تجويز ان يقال المقتضي لوجود كل حادث حادث
آخر سابق عليه اقصى ما في الباب ان يقال هذا يوجب حدوث حوادث لا اول لها الا انا نقول
هذا غير ممتنع عند جميع الفلاسفة بل هذا عين مذهبهم وصريح معتقدهم واذا كان الامر
كذلك فحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود هذه الممكنات على وجود واجب الوجود واما ان
قلنا ان تلك المؤثرية المتجددة لا بد لها من مؤثر موجود يكون حاصلا معها وذلك المؤثر ان كان هو
الذي فرضناه اثرا له لزم الدور وان كان موجودا آخر لزم وقوع التسلسل ومسببات لا نهاية
لها تحصل دفعة واحدة وذلك محال فظهر بهذا التقسيم اليقيني ان حدوث الحوادث اليومية
لا بد فيها من التزام امور خمسة اولها وقوع الحادث لا عن سبب مؤثر وثانيها اسناد
الاثر الموجود الى مؤثر معدوم وثالثها اسناد الاثر الموجود في الحال الى مؤثر كان موجودا
قبل ذلك ورابعها التزام الدور وخامسها التزام التسلسل ومتى التزم الفيلسوف واحدا
من هذه المقدمات الخمس فسد عليه دليل اثبات الصانع فهذا سؤال قاهر في هذا المقام وهاهنا
آخر الكلام في ايراد السؤالات على الدلائل التي لخصناها للفلاسفة قالت الفلاسفة اما
الجوابات التسعة التي ذكرتموها فالكلام عليها من وجهين الاول ان نقول حاصل هذه الاجوبة
التسعة يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايجاد العالم ما كان حاصلا في الازل
وان الممكن لا يحتاج الى المرجح اما الجواب الاول فلانكم قلتم ان ارادة الله تعلقت بايجاد
العالم في ذلك الوقت المعين ثم ان ذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فالحاصل ان العالم انما
لم يوجد في الازل لان حضور ذلك الوقت شرط لحدوث العالم وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل
ففات التخليق لفوات شرطه واما الجواب الثاني فهو ان شرط دخول العالم في الوجود حضور
ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فلم يحصل العالم لفوات
شرطه واما الجواب الثالث فهو ان الوقت الذي علم الله ان العالم يوجد فيه شرط لحدوث
العالم فيه وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فالعالم لم يوجد لان شرطه ما كان حاضرا واما
الجواب الرابع فهو ان انقضاء الازل شرط لحدوث العالم وذلك الشرط ما كان حاصلا في الازل
ففات الايجاد لفوات الشرط واما الجواب الخامس فهو ان كون العالم ممكن الوجود شرط لصحة صدوره
عن المؤثر وهذا الامكان ما كان حاصلا في الازل ففات حدوث العالم لفوات شرطه واما الجواب

السادس فحاصله يرجع الى انه حصل في ذلك الوقت المعين مع جواز وقوعه في ساير الاوقات لا لمخصص ولا لمرجح فهاهنا التزم ان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر وقع لا لمرجح واما الجواب السابع فحاصله راجع الى تجويز التقديم مشروط بحصول الوقت فقبل ذلك ولم يحصل الوقت فامتنع حصول التقديم ففات الاحداث قبل ذلك لفوات شرطه واما الجواب الثامن فحاصله راجع الى انه يمكن رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهكذا القول في الجواب التاسع فثبت ان هذه الجوابات التسعة راجعة اما الى القول بان الممكن المتساوي الطرفين غني عن المرجح والموثر واما الى القول بان كل ما لا بد منه في الموثرية ما كان حاصلا في الازل الا انا نقول القول بان الممكن غني عن الموثر باطل من وجهين الاول انه مقدمة بديهية اولية فالقدح فيه قدح في البديهيات والثاني انا اذا حكمنا بان الممكن قد يترجح احد طرفيه على الاخر لا لمرجح اصلا فحينئذ لا يمكننا ان نستدل بحدوث المحدثات وامكان الممكنات على افتقارها الى مرجح موثر وحينئذ ينسد علينا باب اثبات الصانع واما القول بان ما لا بد منه في الموثرية ما كان حاصلا في الازل فقد ابطلناه حيث ذكرنا ان مجموع ما لا بد منه في الموثرية انه لم يكن حاصلا في الازل ثم صار حاصلا في لا يزال فحينئذ ان قلنا انه حدث لا عن موثر عاد المحال المذكور وان قلنا انه حدث لموثر عاد التقسيم في كيفية تاثير الموثر في تحصيل ذلك المجموع فثبت ان هذه الاجوبة ليست اجوبة عن تلك الحجة البتة اصلا واعلم ان قولنا كل ما لا بد منه في الموثرية يدخل فيه ذات الموثر والشرايط المعتبرة في موثرية الموثر ويدخل فيه زوال جميع الموانع وحضور الوقت الموافق وحضور المصالح المعتبرة والاجوبة التسعة مشتركة في ان احد هذه الامور المعتبرة فات وحينئذ لا يكون الموثر التام حاصلا في الازل فهذا بحث شريف عال المقام الثاني في بيان ضعف كل واحد من تلك الجوابات اما الجواب الاول وهو قوله ان تعلق ارادة الله باحداث العالم في ذلك الوقت المعين واجب والواجب غني عن العلة فنقول هذا الكلام باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان ارادة الله اذا اقتضت احداث العالم في ذلك الوقت المعين كان حضور ذلك الوقت المعين احد الامور التي عند حضوره تتم الموثرية والموجبية فنقول ذلك الوقت ان كان حاضرا في الازل وجب حصول الاثر في الازل وان لم يكن حاضرا كان احد الامور المعتبرة في كونه تعالى موجدا للعالم فاينا لكنا بينا بالبرهان القاطع ان كل الامور المعتبرة في موثرية الله تعالى في وجود العالم قد كان حاضرا في الازل الحجة الثانية في بيان فساد هذا الجواب ان نقول ارادة الله اما ان يقال انها صالحة لاقتضاء احداث العالم في ساير الاوقات او غير صالحة الا لاقتضاء احداث العالم في ذلك الوقت المعين فان كان الاول فحينئذ تكون نسبة تلك الارادة الى اقتضاء احداث العالم في ذلك الوقت كنسبتها الى اقتضاء احداث العالم في ساير الاوقات واذا كان الامر كذلك فحينئذ اقتضاء تلك الارادة احداث العالم في ذلك الوقت دون ساير الاوقات يكون امرا جائزا فان كان قد حصل الرجحان لا عن مرجح فقد جوزتم حصول رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وذلك باطل وان احوجتموه الى مرجح عاد البحث في ان ذلك المرجح هل هو صالح للطرفين او غير صالح الا للطرف الواحد واما ان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان تلك الارادة متعينة لاقتضاء احداث العالم في ذلك الوقت المعين وليس لها صلاحية لاقتضاء احداث العالم في ساير الاوقات فحينئذ لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا بل كان موجبا بالذات لهذا الاثر المعين فان ذاته مستلزمة لتلك الارادة وتلك الارادة مستلزمة لاحداث العالم في ذلك الوقت المعين ومستلزم المستلزم مستلزم فتكون ذات الله مستلزمة لاحداث العالم في ذلك الوقت المعين وليس له امكان احداثه في وقت اخر ولا معنى للموجب الا ذلك وهذا يقدح في قولكم ان اله العالم فاعل مختار الحجة الثالثة في بيان ضعف هذا الكلام ان نقول تلك الارادة لما اقتضت احداث العالم في ذلك الوقت المعين وذلك الوقت المعين هل هو حاضر في الازل او غير حاضر في الازل فان كان حاضرا في الازل لزم حصول الاثر لا محالة في الازل وان كان غير حاضر في الازل فذلك الوقت المعين امر حادث فلا بد وان يكون حدوثه باحداث الله فاما ان يقال انه

تعالى اراد احداث ذلك الوقت من غير ان يخصص احداثه بوقت معين او يقال انه اراد احداثه بشرط ان يختص احداثه بوقت معين فان كان الاول لزم ان يكون ذلك الوقت حاصلا في الازل وحينئذ يعود ما ذكرنا من انه يلزم قدم الاثر وان كان الثاني وهو انه تعالى اراد احداث ذلك الوقت في وقت معين آخر لزم افتقار ذلك الوقت الى وقت آخر ولزم التسلسل ثم ذلك التسلسل ان وقع دفعة واحدة فهو محال لما ثبت ان القول باثبات اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة محال وان كان بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا باخر لا الى اول كان هذا قولا بانه تعالى موجب لهذه الحوادث من الازل الى الابد وهو المطلوب الحجة الرابعة هي ان تلك الارادة لما لم تقتض احداث العالم فيما قبل ذلك وانما اقتضت احداث العالم في ذلك الوقت المعين فهذا يوجب ان يكون وقت الفعل متميزا عن وقت الترك بخاصية لاجلها اقتضت الارادة ايقاع الفعل فيه لا في غيره وذلك يقتضي قدم الاوقات والخصم لا يقول به والحجة الخامسة ان نقول ان ذلك الوقت اما ان يكون مساويا لساير الاوقات في تمام الماهية او لا يكون فان كان الاول كانت نسبة تلك الارادة الى ذلك الوقت كنسبتها الى ساير الاوقات ضرورة ان المتماثلان يجب استواؤها في جميع الاحكام وذلك يبطل القول بان تعلق الارادة باحداث العالم في ذلك الوقت واجب وان تعلقها باحداث العالم في غير ذلك الوقت ممتنع كلام باطل وان كان الثاني وهو ان كل جزء من اجزاء الزمان فانه مخالف بالماهية لجزء الاخر فحينئذ يلزم ان يكون مرور الوقت عبارة عن تعاقب تلك الحوادث المختلفة وتوالي تلك الحقايق المتلاصقة وهذا عين القول بان كل حادث مسبوق بحادث آخر لا الى اول الحجة السادسة انا سنبين بالوجوه الكثيرة ان قولنا انه تعالى اراد في الازل ان يحدث العالم في لا يزال في الوقت المعين يفيد انه كان في الازل قد عزم على الايجاد في لا يزال وسنبين ايضا ان الايجاد والتكوين لا يمكن الا بالقصد الى الايجاد وسنبين ان ماهية العزم مخالفة لماهية القصد وسنبين ان العزم على الفعل يمتنع ان ينقلب بعينه قصدا الى الفعل وانه لا بد من الاعتراف بانه يبطل ذلك العزم وانه يحدث القصد وعند هذا يظهر فساد قول من يقول ان ذلك العزم يكفي في احداث العالم في الوقت المعين فهذا جملة الدلايل المذكورة على ابطال الجواب الاول واما الجواب الثاني وهو قولهم انما اختص حدوث العالم بذلك الوقت المعين لاجل ان احداث العالم في ذلك الوقت اصلح وانفع للمكلفين فنقول هذا الجواب ايضا في غاية الضعف والذي يدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الوقت المشتمل على المصلحة الراجحة هل كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا فان كان حاصلا لزم حصول الفعل في الازل وان قلنا انه ما كان حاصلا في الازل مع ان ذلك الوقت احد الامور المعتبرة في الموثرية فحينئذ يكون هذا قولا بان كل ما لا بد منه في كونه تعالى موثرا في الفعل وموجدا له ما كان حاصلا في الازل لكنا بينا بالدليل ان ذلك باطل الحجة الثانية ان نقول هب ان ذلك الوقت اختص بهذه الزيادة من المصلحة الا انا نقول اختصاص ذلك الوقت بتلك الزيادة من المصلحة هل تقتضي وجوب تخصيص احداث العالم بذلك الوقت او لا تقتضي وجوب هذا التخصيص فان كان الاول فحينئذ يكون اله العالم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان كان الثاني فنقول فعلى هذا التقدير لا يمتنع مع اختصاص ذلك الوقت المعين بهذا النوع من المرجح ان لا يحدث العالم في ذلك الوقت لان كل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فليفرض مع حصول هذا المرجح تارة حصول هذا الاختصاص وتارة لا حصوله فامتياز الحصول عن اللاحصول ان توقف على انضمام مرجح اليه فحينئذ لا يكون مجرد اختصاص ذلك الوقت بذلك القدر من المصلحة كافيا في حصول الرجحان وان لم يتوقف على انضمام مرجح زايد اليه فحينئذ يلزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر لا لمرجح وهو محال الحجة الثالثة في ابطال هذا الكلام ان نقول اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الراجحة اما ان تكون لذات ذلك الوقت او لشيء من لوازمه او لا لذاته ولا لشيء من لوازمه والاول باطل من وجهين الاول انه لما كان ذلك الوقت المعين موجبا لذلك الاثر الخاص وساير الاوقات لم تكن كذلك لزم ان تكون هذه الاوقات ماهيات مختلفة وحقايق متباينة لان الاختلاف في اللوازم يدل على الاختلاف في الملزومات وحينئذ يلزم ان تكون الاوقات عبارة عن حوادث

متعاقبة وامور متلاصقة متلاحقة فيكون هذا قولا بان كل حادث مسبوق بحادث اول لا الى اول
الثاني انه لما كان للوقت المعين صلاحية اقتضاء الاثر المعين لذاته وهو المصلحة المعينة كان
هذا حكما بان الوقت المعين صالح لان يكون علة للاثر المعين واذا كان هذا جايزا فلم لا يجوز ان يكون
مقتضى الوقت المعين علة لحدوث الحوادث المعينة واذا كان هذا محتملا فلم لا يجوز ان يكون
المقتضي لحدوث العالم في الوقت المعين هو ذلك الوقت المعين وحينئذ يلزم نفي الصانع وهو
باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال المقتضي لحصول تلك الخاصية المعينة لازم من لوازم ذلك
الوقت فكل ما ذكرناه في ابطال القسم الاول فهو عايد هاهنا لانا هاهنا قد جعلنا ذلك الوقت علة
لتلك الخاصية وجعلنا تلك الخاصية علة لتلك المصلحة واما القسم الثالث وهو ان اختصاص ذلك
الوقت بتلك الخاصية لما لم يكن لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته فحينئذ يكون اختصاص ذلك الوقت
بتلك المصلحة من الجائزات وكل ما ذكرناه في اختصاص ذلك الوقت بحدوث العالم فيه فانه عايد
في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة فثبت بما ذكرنا ان هذا الجواب فاسد الحجة الرابعة
في ابطال هذا الجواب ان نقول هذا الكلام بناء على انه تعالى لا يفعل الافعال الا على وفق مصالح
العباد وقد سبق الكلام المستقصى في ابطال هذا الاصل الحجة الخامسة في ابطاله ان نقول
هب انه تعالى يراعي المصالح الا ان من المعلوم بالضرورة انه تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت الذي
خلقه فيه بجزء من الف جزء من لحظة واحدة او اخر خلقه عن ذلك الوقت بهذا القدر من الوقت
فانه لا يتفاوت شيء من مصالح المكلفين البتة لا سيما اذا قلنا ان الله تعالى لا يطلعهم على هذا القدر
من التفاوت ولا يوقفهم عليه ولو انه زاد في مقدار الفلك جوهرا فردا او نقص هذا المقدار عنه
فانه لا يتفاوت شيء من مصالح المكلفين البتة فثبت ان الذي قالوه فاسد الحجة السادسة
ان كل مصلحة يمكن عودها الى واحد من المكلفين فتلك المصلحة لا معنى لها الا ايصال نفع في الدنيا او في
الاخرة اليه ولا معنى للنفع الا اللذة او السرور او دفع الالم والغم وكل ذلك فان الله تعالى قادر
على ايصاله الى المكلف سواء خلق العالم في ذلك الوقت او خلقه في وقت آخر فثبت انه لا يختلف
احوال الخلق في المصالح والمفاسد بسبب حدوث العالم في الوقت المعين او عدم حدوثه في ذلك الوقت
فقد ظهر بهذه البيانات ضعف هذا الجواب واما الجواب الثالث وهو قولهم انه تعالى انما
خصص احداث العالم بذلك الوقت لانه تعالى علم في الازل ان العالم يحدث في ذلك الوقت وخلاف
معلوم الله ممتنع الوقوع فنقول هذا الجواب ضعيف ايضا ويدل عليه وجوه الوجه الاول
ان نقول ان على سياق كلامكم يكون حصول ذلك الوقت الذي علم الله تعالى ان العالم يحدث فيه
احد الامور التي لا بد منها في حدوث العالم فنقول ذلك الوقت هل كان حاضرا في الازل او ما
كان حاضرا في الازل فان كان الاول لزم حصول العالم في الازل وان كان الثاني فنقول ان حضور
ذلك الوقت احد الامور المعتبرة في حدوث العالم وانه ما كان حاضرا فهذا يقتضي ان جملة الامور
المعتبرة في كونه تعالى موجدا للعالم ما كانت حاضرة فثبت ان حاصل هذا الجواب يرجع الى هذا
الحرف لكنا بالدلايل القاهرة بينا ضعفه الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول
تعليل الارادة بالعلم باطل وذلك لان العلم يتبع المعلوم ولا يستتبعه فالعلم يتعلق بالشيء على ما هو
عليه فان كان حدوث العالم مختصا بذلك الوقت فحينئذ يتعلق علم الله باختصاص حدوث العالم
بذلك الوقت واذا ظهر ان العلم يتبع المعلوم فنقول علم الله انما يتعلق باختصاص حدوث
العالم بذلك الوقت لو كان الحدوث مختصا بذلك الوقت لكنكم زعمتم ان الحدوث انما اختص بذلك
الوقت لان ارادة الله تعالى اقتضت تخصيص احداث العالم بذلك الوقت فلو عللنا هذه الارادة
بذلك العلم لزم الدور وهو باطل الوجه الثالث في ابطال هذا الجواب ان نقول ان حصول
هذا العلم المخصوص اما ان تكون الارادة صالحة لتخصيص احداث العالم بساير الاوقات او لا تصلح
فان صلحت لم يكن هذا العلم سببا لذلك الاختصاص وان لم تصلح فحينئذ يكون الله العالم موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار وهذا باطل عندكم وبتقدير ثبوته يلزم قدم العالم واما الجواب الرابع وهو
قولهم انما امتنع حصول الايجاد في الازل لان الازل مانع من الايجاد فنقول هذا الجواب

ضعيف ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون احد الامور المعتبرة في صحة
الايجاد هو زوال الازل فيرجع حاصل الكلام الى ان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل
لكنا ابطلنا هذا الكلام بالبرهان اليقيني الثاني انا سنقيم الدلايل القاهرة على ان استناد الممكن
الى المؤثر ازلا وابدا غير ممتنع ونبين ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا من هذه العلة ولا شرطا لهذه
العلة وحينئذ سقط هذا الكلام الثالث انا نقول هذا الازل الذي جعلتموه مانعا من
الايجاد والتكوين اما ان يكون واجب الثبوت لذاته او ممكن الثبوت لذاته فان كان الاول كان ممتنع
الزوال فحينئذ يلزم انه لا يوجد الفعل ابدا وان كان الثاني فحينئذ يكون ممكنا فيفتقر الى المرجح وكل
مفتقر الى المرجح فانه ليس ازليا عند القايلين بهذا الجواب ينتج ان مسمى الازل وجب ان لا يكون ازليا
وعلى هذا التقدير فان الذي جعلوه مانعا من الفعل غير حاصل في الازل وذلك هو المطلوب
الرابع ان هذا الذي سميتموه بالازل هل هو وقت معين في نفسه موجود في ذاته ام لا فان كان
وقتا معينا في نفسه موجودا بذاته فهو وقت مشار اليه فهو ليس بازل بل كل ما يقع فيه فانه يكون واقعا
في وقت محدود له اول فلا يكون المانع من الفعل والتكوين حاصلا واما ان كان ذلك الوقت ليس
وقتا موجودا في نفسه متعينا في ذاته فهذا مما لا وجود له في الخارج البتة وانما وجوده في الاوهام
والاذهان ومثل هذه الخيالات والاوهام لا تكون مانعة من الشيء في نفس الامر واما الجواب الخامس
وهو قولهم لم لا يجوز ان يقال العالم كان ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب ممكن الوجود لعينه فنقول
هذا ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول ان امكان العالم احد الامور المعتبرة في كونه تعالى
موجدا للعالم فاذا كان هذا الامكان غير حاصل في الازل لم تكن كل الامور المعتبرة في كونه تعالى
موجدا للعالم حاصلا في الازل لكنا بينا ان هذا الكلام باطل الثاني ان كان ممتنعا لذاته يستحيل ان
ينقلب ممكنا لذاته ويدل عليه وجوه الاول ان كون الممكن ممكنا اما ان يكون من لوازم تلك
الماهية او من عوارضها فان كان الاول لزم ان يقال الممكن ممكن ابدا وعلى هذا التقدير فانه يمتنع
ان يقال الممتنع لذاته ينقلب ممكنا لذاته وان كان الثاني فحينئذ يكون الامكان من عوارض تلك الماهية
فكون تلك الماهية قابلة لذلك الامكان ان كان من اللوازم فقد حصل المطلوب وان كان من العوارض
كان الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل الثاني وهو ان هذه الماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن كل ما سواه فاما ان يحصل فيها نبوة عن قبول الوجود او لا يحصل فيها هذه النبوة فان كان
الاول وجب ان يكون ممتنع الوجود ابدا وان كان الثاني وجب ان يكون ممكن الوجود ابدا فاما القول
بانه يكون ممكن الوجود لذاته في بعض الاوقات وممتنعا لذاته في غير تلك الاوقات فهو على خلاف صريح
العقل الثالث انا لو جوزنا انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته فلم لا يعقل ان ينقلب الممكن لذاته
واجبا لذاته او ينقلب الممتنع لذاته واجبا لذاته وحينئذ لا يبعد ان يقال ان المحدث قبل وجوده كان
ممتنعا لذاته وعند دخوله في الوجود انقلب واجبا لذاته وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بحدوث المحدثات
وامكانها على وجود واجب الوجود لذاته واما الجواب السادس وهو قولهم ان ارادة الله
تعالى لو تعلقت باحداث العالم في وقت آخر لكان السوال المذكور عايدا وهو ان يقال ولم تعلقت ارادته
سبحانه باحداث العالم في ذلك الوقت دون هذا الوقت ولما كان هذا السوال عايدا على كل التقديرات
كان السوال ساقطا فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول ان نقول ان
تاثير قدرة الله في وجود العالم اما ان يكون مختصا بوقت معين او لا يكون مختصا بوقت معين والاول
باطل لان تخصيص ذلك الوقت المعين بذلك الايجاد من غير مخصص يوجب رجحان احد طرفي الممكن على
الاخر لا لمرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وهو ان يقال تاثير قدرة الله في وجود
العالم غير مختص بوقت بل هو دايم الحصول في كل الاوقات وذلك يقتضي وجود العالم موجودا ابدا ازلا
وعند هذا يظهر ان المحال غير لازم على كل الاقسام بل هو لازم على احد القسمين ولما كان هذا القسم
مستلزما للمحال وثبت ان مستلزم المحال محال ثبت ان هذا القسم محال ولزم منه ان يكون الحق هو القسم
الثاني وهو ان يكون تاثير قدرة الله تعالى في وجود العالم غير مختص بشيء من الاوقات البتة بل هو
ثابت ازلا وابدا فثبت ان هذا الجواب في غاية الضعف فان قالوا لو كان المراد بالتاثير الدايم

ايضا باطل لان ايجاد الفعل في الازل محال فنقول هذا عود الى الجواب المتقدم من كون الازل
مانعا عن التاثير وقد سبق الكلام عليه الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول
ان كان الكلام الذي ذكرتم صحيحا لزمكم ان تحكموا بان الحادث يحدث لا لموثر وان يترجح الممكن لا لمرجح
وذلك لانا اذا قلنا ليس حدوث هذا الحادث في هذا الوقت اولى من حدوثه في ساير الاوقات
ولو انا قدرنا ان هذا الحادث حدث في وقت اخر لا في هذا الوقت لكان السوال عائدا فثبت ان
هذا السوال عائد على جميع التقديرات وما كان كذلك كان سوالا باطلا فوجب ان يكون طلب هذا
المرجح باطلا وان نحكم بجواز ان يختص حدوث هذا الحادث المعين بهذا الوقت لا لمرجح وكان هذا
الكلام باطل فكذلك الكلام الذي ذكرتموه يجب ان يكون باطلا الوجه الثالث في دفع هذا
الجواب ان نقول لما سلمتم ان هذا الطلب عائد على كل التقديرات كان ذلك من ادل الدلايل على
صحة هذا الطلب وذلك لانا ادعينا ان اختصاص الحادث بالوقت المعين مع جواز حصوله قبل
ذلك الوقت وبعده لابد وان يكون لمرجح فلو قدرنا انه حصل اختصاص حادث بوقت معين لا لمرجح
كان ذلك نقضا على تلك القضية ومبطلا لها اما لما كانت هذه القضية مطردة سليمة عن النقض
كان ذلك من ادل الدلايل على صحتها فثبت ان عود هذا الطلب على كل التقديرات مما يوجب صحة هذه
القضية ولا يوجب فسادها واما الجواب السابع وهو قولهم ان قول القايل لم حدث العالم
في هذا الوقت ولم لا يحدث قبله انما يصح لو حصل قبل هذا الوقت وقت آخر وعندنا ان هذا الوقت
هو اول الاوقات فلم يحصل قبله وقت اخر فسقط هذا السوال فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف
ويدل عليه وجوه الاول انا نعلم بالضرورة ان عدم كل حادث سابق على وجوده فلولا
حصول القبلية قبل ما فرضتموه اول الحوادث والا لما شهدت الفطرة بان عدم كل شي قبل وجوده
الثاني ان الاله العالم اما ان يكون مقارنا لوجود العالم او يكون سابقا عليه والاول يوجب
اما قدم العالم او حدوث الاله وكلاهما محالان والثاني على قسمين لانه تعالى اما ان يكون
سابقا على العالم بما لو فرضنا الحوادث موجودة لكانت اما متناهية او غير متناهية والاول يوجب
حدوث الاله فبقي الثاني وهو ان الاله متقدم على العالم بما لو فرضنا الحوادث موجودة لكانت
تلك الحوادث غير متناهية وحينئذ نقول انه مرادنا من القبلية هذا المعنى والوجه الثالث
في ابطال هذا الجواب انا نفرض ان فلك الثوابت دار من اول حدوث العالم الى يومنا هذا الف
الف دورة فنقول هل كان يمكن ان يحدث فلك الثوابت بحيث كان يحصل من اول حدوثه الى
الآن الف الف دورة ام لا فان كان ذلك ممتنعا فقد عاد البحث المذكور من ان العالم كان ممتنع الوجود
لعينه ثم انقلب ممكن الوجود لعينه وهو محال وان كان ذلك ممكنا فهذا هو المراد من القبلية والبعدية
سوآء عبر عنها بهذا اللفظ ام لا واما الجواب الثامن وهو قولهم القادر يمكنه ترجيح
احد الطرفين على الاخر لا لمرجح فنقول هذا الجواب ضعيف وذلك لان القادر هو الذي يكون
متمكنا من الفعل ومن تركه بدلا عنه فنسبة هذه القادرية الى الطرفين على السوية فاما ان يكون
هذا القدر كافيا في ان يكون مصدرا للفعل بعينه واما ان لا يكون كافيا فيه فان كان كافيا فيه كان
ذلك رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وايضا فنحن نجد من انفسنا وجدانا
ضروريا ان هذا القدر لا يكفي في وقوع احد الطرفين بل ما لم يترجح احد الطرفين على الاخر بسبب
قصد وميل وترجيح لم يحصل الرجحان وايضا على هذا التقدير يكون وقوع الفعل محض الاتفاق
العاري عن كل الاسباب واما انه لم يكن مجرد القادرية كافيا في حصول هذا الرجحان فحينئذ يجب
انضمام امر آخر اليه وحينئذ سقط هذا الجواب بالكلية واعلم ان قول القايل القادر يرجح
احد مقدوريه على الاخر فهل لقولنا يرجح مفهوم زايد على كونه قادرا وليس له مفهوم زايد فان
كان الاول فحينئذ ظهر ان رجحان الفعل على الترك ما حصل لمجرد كونه قادرا وانما حصل عند انضمام
هذا المفهوم الزايد الى اصل القادرية واذا كان الامر كذلك فقولنا بعد هذا الكلام انه حصل ذلك
الرجحان لا لمرجح زايد كلام متناقض لما سبق لانا على هذا التقدير سلمنا ان المفهوم من قولنا يرجح
زائد على المفهوم من كونه قادرا فقولنا انه لا لمرجح زائد يكون جمعا بين النفي والاثبات وانه محال

فقولنا القادر يرجح يقتضي اثبات زايد على كونه قادرا وقولنا لا لمرجح يقتضي نفيه فكان جمعا بين
النقيضين وانه فاسد واما الاحتمال الثاني وهو ان يقال انه ليس لقولنا يرجح مفهوم
زايد على كونه قادرا فحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام الى ان القادر الذي نسبته الى الفعل والى
الترك على السوية والمريد الذي كانت نسبة ارادته الى الفعل والى الترك على السوية فانه حال
بقائه على هذا الاستوا دخل ذلك الفعل في الوجود من غير ان يخصصه ذلك القادر بالايقاع والترجيح
ومعلوم ان ذلك ممتنع في بداية العقول بل هذا تصريح بان هذا الفعل وقع لا بايقاع الفاعل
بل على سبيل الاتفاق من غير تاثير موثر وايجاد موجد ومعلوم انه باطل واما الامثلة التي
ذكروها فهي محض التلبيس لان المخير بين شرب قدحين من الما فانه ما لم يترجح الى احدهما بالقصد الى
اخذه فانه لا يترجح اخذ هذا القدح على اخذ القدح الثاني فرجحان ذلك القدح على غيره انما كان
لان ذلك الفاعل خصه بتوجيه القصد اليه وبمد اليد اليه فكيف يقال انه رجح احد المقدورين
على الاخر لا لمرجح بل المثال المطابق لقولهم ان يقال ان ذلك الانسان بقي مترددا بين اخذ هذين
القدحين ولم يخص واحدا منهما بتوجيه القصد اليه ولا بمد اليد اليه ثم ان احد ذينك
القدحين ارتفع بنفسه وانصب في حلقه ومعلوم ان امتناع ذلك معلوم في بديهة العقل
فثبت ان المثال الذي ذكروه محض التلبيس بقي لهم ههنا سوالان الاول ان يقال هب انه
مد اليد الى احد القدحين ووجه القصد اليه فلم حصل هذا القصد دون القصد الثاني وجوابه
ان يقال الارادات والقصود لا يجب اسناد كل واحد منها الى الاخر على سبيل التسلسل بل تنتهي تلك
الارادات والقصود الى ارادة ضرورية وقصد ضروري يحصل فيه من العالم الاعلى بحسب اسباب
معينة واستعدادات مخصوصة لا اطلاع للخلق على كيفياتها السوال الثاني انه يقال ان كان
الامر كما ذكرتم من ان القادر ما لم ينضم اليه المرجح فانه يمتنع ان يصدر عنه الاثر فحينئذ لا يبقى بين
القادر وبين الموجب فرق لكن الفرق معلوم بالبديهة فكان ما ذكرتموه باطلا والجواب انا ذكرنا
في باب الدواعي والصوارف ان الفرق بين الموجب وبين المختار من وجهين الاول ان الموجب لا شعور
له بما يصدر عنه والقادر المختار هو الذي يحصل له الشعور بالآثار الصادرة عنه والثاني ان
الواحد منا حال كونه مستاويا القدرة والارادة بالنسبة الى وجود الفعل وعدمه فانه يمتنع ان يصدر
عنه الفعل والعلم بذلك ضروري اما اذا حصلت الداعية القوية والارادة الجازمة وانضمت الى
اصل القدرة صار مجموع القدرة مع الداعية الجازمة موجبا للفعل الا ان تلك الداعية الجازمة ليست
واجبة الدوام والبقا بل هي بعرضة التبدل والزوال واما الطبيعة الموجبة فانها باقية غير متبدلة
فهذان الوجهان من الفرق معقول بين القادر وبين الموجب فاما ان اريد بالقادر انه حال كونه متساويا
النسبة الى الفعل والترك يكون مصدرا للفعل فهذا معلوم الفساد في بديهة العقل اذا ثبت هذا فنقول
المبدا الاول تعالى عالم بكل ما يصدر عنه فلاجرم كان قادرا لا موجبا واما القول بان ارادته
تبدلت من حالة الى حالة اخرى فهذا في حقه محال لانها لو تبدلت لافتقرت الى ارادة اخرى في تبديلها والكلام
فيها كما في الاول وانه محال فلاجرم قلنا ان ارادته دائمة وتلك الارادة مطلقة غير موقوفة على شرط حادث
ومتى كان الامر كذلك لزم كونه تعالى موثرا في الايجاد والابداع على سبيل الدوام واما الجواب التاسع
وهو قولهم انه تعالى انما خلق الخلق لاظهار القدرة فنقول هذا ايضا ضعيف لان هذه الداعية
اما ان يقال انها ما كانت حاصلة في الازل اما الثاني وهو ان تلك الداعية كانت حاصلة في الازل
او كانت حاصلة في الازل
فاما ان يقال ان تلك الداعية كانت مشروطة بتجدد شي بعد ذلك او ما كانت كذلك والاول باطل
لان السوال عايد في كيفية حدوث ذلك الشرط فبقي ان تلك الداعية ازلية وما كانت موقوفة على
حدوث شرط بعده فنقول اما ان يقال كان المانع حاصلا في الازل او ما كان والاول باطل والا لما
زال المانع الازلي فوجب امتناع الفعل مطلقا واما الثاني فهو يقتضي ان يقال الداعي الى التكوين
موجود في الازل وما كانت تلك الداعية مشروطة بشرط حادث وما كان المانع موجودا في الازل
وهذا يقتضي ان يكون الاثر موجودا في الازل فثبت ان هذا الجواب ضعيف ساقط وههنا آخر
الكلام على الاجوبة المذكورة ولنشرع الآن في الجواب عن المعارضات المذكورة واعلم

ان قبل الخوض في الجوابات المفصلة نذكر كلاما عقليا في دفعها فنقول ان النقوض المذكورة انما اوردتموها على قولنا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فانتم هل تعترفون بصحة هذه المقدمة او تنكرونها فان سلمتم صحتها فقد زالت تلك النقوض وتلك المعارضات لانها باسرها واردة على هذه المقدمة فلما كانت هذه المقدمة صحيحة كانت تلك النقوض والمعارضات كلها فاسدة باطلة مدفوعة واما ان منعتم صحة هذه المقدمة فحينئذ لا يمكنكم ان تستدلوا بامكان الممكنات وحدوث المحدثات على وجود موجود واجب الوجود وذلك في غاية الفساد والبطلان فهذا كلام كلي في دفع هذه النقوض والمعارضات على سبيل الاجمال ولنرجع الى التفصيل فنقول اما النقض الاول فهو قولكم النقط المفترضة في سطح الفلك متساوية في تمام الماهية فتعين نقطتين معينتين في جملة تلك النقط للقطبية دون ساير النقط يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فنقول الجواب عنه ان الحركة متى وقعت على الوجه المخصوص المعين وجب تعين هاتين النقطتين للقطبية لانه من المحال عقلا ان تقع الحركة على هذا الوجه الخاص الا وتتعين هاتان النقطتان للقطبية فان قالوا هب ان الامر كذلك الا انا نقول فلم وقعت حركة الفلك على هذا الوجه الخاص المعين دون ساير الوجوه المحتملة فنقول هذا هو النقض الثاني ولنا في الجواب عنه مقامات المقام الاول انا قد دللنا على ان حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه ممكن وحدوثه ايضا قبل ذلك كان ممكنا اذ لو كان حدوثه قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته لكان الشيء الواحد قد انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال وايضا فحدوثه بعد ان حدث بلا عند ايضا ممكن بعين هذا الدليل فثبت ان ابتدا حدوث العالم في ذلك الوقت وقبله وبعده ممكن وان ذلك الامكان ثابت في كل الاوقات على السوية واذا كان الامر كذلك كان اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين مع كونه مساويا لساير الاوقات رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه محال فهذا تمام تقرير الدليل المذكور واذا عرفت هذا فنقول النقض المذكور انما يتوجه على هذا الدليل اذا اقيم البرهان على ان جرم هذا الفلك المعين قابل للحركة على هذا الوجه المعين وقابل لساير الحركات المضادة لها وعلى هذا التقدير فانه يلزم ان يكون اختصاص جرم الفلك المعين بهذه الحركة المعينة رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فعليكم ان تقيموا الدلالة على ان ذات الفلك المعين قابلة لجميع انواع الحركات المختلفة حتى يتوجه النقض ومعلوم ان هذه المقدمة ليست بينة لا سيما لان الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق ومخالفة لها ولا يلزم من كون الشيء قابلا لصفة كونه قابلا لما يخالف تلك الصفة ويضادها لانه لم يثبت في العقل ان الماهيات المختلفة يجب استواؤها في اللوازم والاحكام فمن المحتمل ان يقال جرم هذا الفلك لا يقبل الا هذا النوع من الحركة وبهذا التقدير لم يكن اختصاص هذا الفلك المعين بهذه الحركة المعينة رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح بخلاف الدليل الذي ذكرناه لانا قلنا العالم لما حدث في ذلك الوقت فلو كان حدوثه قبل ذلك ممتنعا لزم ان يقال انه انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال اما هاهنا فجرم الفلك لم ينتقل من نوع الحركة الى نوع اخر بل الحاصل فيه ليس الا هذا النوع فلم يلزم ان يقال الاخر الممكن ليس الا هذا النوع اما ساير الانواع فهي ممتنعة ابدا فظهر الفرق بين البابين فان قالوا هذا الفرق الذي ذكرتم انما يتخلص لو ثبت ان الحركة الواقعة على هذا الوجه الخاص مخالفة بالماهية للحركة الواقعة على ساير الوجوه فما الدليل على ان الامر كذلك بل نقول الدليل على تساوي هذه الحركات في تمام الماهية وجهان الاول انه لا معنى للحركة الا الانتقال من جهة الى جهة والحركات باسرها متساوية في هذا المعنى فوجب كونها متساوية في تمام الماهية الثاني ان الاجسام متساوية في تمام الماهية وكل ما صح على شيء فانه يصح على مثله ثم ان الفلك الاعظم متحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت متحرك من المغرب الى المشرق واذا ثبت تماثل الاجسام باسرها وجب ان يصح على كل واحد من هذين الفلكين ما حصل للاخر من الحركة وحينئذ يعود الالزام هذا تمام هذا السؤال واعلم ان هذا الكلام ضعيف لما انهم ما دللوا على ان هذه الحركات مختلفة بالماهية لكن قلنا الدليل لا يلزمنا في هذا المقام وذلك لانا قلنا اختصاص حدوث العالم بوقت معين يقتضي رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فانتم ادعيتم ان مثل هذا الالزام لازم في صورة الحركة فعليكم ان تقيموا الدليل على ان قبول الفلك المعين لجميع انواع الحركات

على السوية فانه لا يتم الزامكم فثبت انكم انتم المطالبون بذكر هذا الدليل بل نقول لو كانت الحركات متساوية بالنسبة الى ذات الفلك المعين لكان اختصاصه بتلك الحركة المعينة دون ساير الحركات رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال واما الذي احتجوا به اولا على تماثل هذه الحركات في تمام الماهية فضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يقال الذي ذكرتموه من الحركة مفهوم جنسي ويدخل تحته انواع كثيرة ويكون كل نوع من انواع الحركة ممتازا عن الاخر بفصل مقوم لماهيته المخصوصة الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الحركة من المركز الى المحيط مخالفة بالماهية للحركة من المحيط الى المركز مع كون كل واحد منهما مشاركة للاخرى في كونها انتقالا من حيز الى حيز فكذا هاهنا واما الذي احتجوا به ثانيا من ان الاجسام متساوية في تمام الماهية فوجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر فنقول هذا بنا على ان الاجسام متساوية في تمام الماهية وهذه المقدمة ضعيفة وايضا فلو سلمنا ذلك الا ان مذهب الفلاسفة ان الجسمية صورة حالة في مادة ومذهبهم ان مادة كل فلك مخالفة لمادة الفلك الاخر واذا كان كذلك لم يلزم من كون احد الفلكين قابلا لنوع مخصوص من انواع الحركة كونه قابلا لساير الانواع من الحركة ولاجل هذا الحرف زعموا ان الخرق والالتيام ممتنعان على الافلاك وايضا فبتقدير ان يثبت تماثل الاجسام لزم القول بان كل ما يصح على هذه الاجسام السفلية فانه يصح ايضا على الاجرام الفلكية وحينئذ لا يختص الالزام المذكور بتعين النقطتين القطبية وتعين تلك الحركة المخصوصة بان يكون اولى بالوقوع بل يعود الالزام في اختصاص جرمية ذلك الفلك بذلك الشكل المخصوص وبذلك الحيز المخصوص وبتلك الصفات المخصوصة واما النقض الثالث وهو اختصاص موضع معين من اجزاء الفلك بحصول الكوكب فيه فهذا الالزام صعب مشكل والذي يمكن ان يقال فيه وجوه الاول ان الدليل الذي ذكره الحكماء على كون الفلك بسيطا مختص بالفلك الاعظم الذي هو الفلك المحدد للجهات اما ساير الافلاك فلم يحصل لهم دليل على كونها بسيطة وهذه الكواكب مركوزة في ساير الافلاك واما الفلك الاعظم فلم يثبت حصول شيء من الكواكب فيه فالفلك الذي اختلفت طبايع جوانبه بسبب حصول الكوكب في بعض جوانبه دون البعض لم يثبت بالدليل كونه بسيطا والفلك الذي ثبت بالدليل كونه بسيطا لم يحصل فيه شيء من الكواكب فزال السؤال الوجه الثاني في الفرق انه يقال ان القوم لا يقولون ان الفلك حصل فيه ذلك التجويف ثم حصل الكوكب فيه لان هذا يقتضي حصول الخرق والالتيام على الفلك بل يقولون حصول الكوكب مقارن لحصول الفلك فما كان الفلك حاصلا قبل حصول ذلك الكوكب حتى يقال ليس حصول هذا الكوكب هاهنا اولى من حصوله في موضع اخر ولما ثبت ان حصول الكوكب وحصول الفلك معا فبعد ذلك يمتنع انتقال الكوكب من ذلك الموضع لان تجويزه يوجب تجويز الخرق والالتيام على الفلك وانه محال فلهذا السبب بقي ذلك الكوكب في ذلك الموضع المعين من الفلك الوجه الثالث لا يبعد ان يقال تركيب جرمية الفلك انما صدر عن نفس او عقل ويكون ذلك الشيء قابلا للارادات المختلفة بحسب الشرايط المختلفة اما المبدا الاول فانه لا يقبل الصفات المتغيرة فظهر الفرق واما النقض الرابع وهو اختلاف جانبي المتمم الواحد بالغلظ والرقة فالاجوبة المذكورة في اختصاص الكوكب بالجانب المعين من الفلك عايدة فيه ثم هاهنا جواب اخر وهو ان هذا السؤال انما يتم لو كان كل واحد من جانبي المتمم مساويا للجانب الاخر في الشرايط المعتبرة في حصول الغلظ والرقة وهذا ممنوع وذلك لان الجانب الرقيق لو فرضناه غليظا لزم تداخل الاجسام والجانب الغليظ لو فرضناه رقيقا لزم حصول الخلاء وكل ذلك محال فثبت ان الشرايط المعتبرة في حصول الغلظ والرقة تختلف بحسب اختلاف الجانبين واما النقض الخامس وهو قولهم السطح المحدب مخالف للسطح المقعر في الصفات الكثيرة فنقول الطبيعة ان كانت واحدة الا ان ايجابها لمعلولها يختلف بحسب اختلاف الشرايط فظاهر الكرة لا يقبل الا السطح المحدب الواسع وباطنها لا يقبل الا السطح المقعر الصغير ولما اختلفت الشرايط لم يبعد اختلاف الاثر واما النقض السادس وهو قولهم الجزء الحاصل في ثخن الفلك مشارك للجزء الحاصل في سطحه في تمام الماهية فنقول الجواب عنه ان يقال هذا السؤال غير لازم على مذهب الحكماء وذلك لان عندهم جسم الفلك متصل واحد وهو غير مركب من الاجزاء اصلا بل هو في نفسه شيء واحد كما انه عند الحس

شيء ولهذا لانه قد يعرض للجسم المتصل اسباب خارجية فيحصل بسبب تلك الاسباب الخارجية اجزاء بالفعل كالوهم واختلاف المحاذيات الا ان على هذا التقدير فالجزء يفترض بعد حصول الكل لكن حصول صورة الكل لذلك الجسم الذي هو الكل يمنع من انفصال بعض تلك الاجزاء عن بعض لما ثبت ان الخرق على الافلاك محال فلهذا السبب امتنع ان يحصل الجزء المفترض في عمق الفلك في سطحه وبالعكس واعلم ان هذا الجواب حسن بناء على اصولهم اما على مذهب الذي يثبت الاجزاء التي لا تتجزى ويقول كل ما يقبل الانقسام فهو في نفسه مركب من الاجزاء فهذا الجواب لا يستقيم على قوله الا ان لصاحب هذا القول ان يجيب عنه بجواب آخر فيقول السماء مكونة من اجتماع هذه الاجزاء وكل واحد من تلك الاجزاء انما اختص بموضعه المعين ووضعه المعين بسبب ان وضعه السابق اعد لحصول الوضع اللاحق وهذا عين ما يقوله الفلاسفة المتاخرون في اختصاص كل واحد من اجزاء العناصر بوضعه الخاص وموضعه الخاص واما النقض السابع وهو القول باثبات احياز خالية خارج العالم فالكلام فيه مشهور والبحث فيه طويل فان اصحاب ارسطاطاليس ينكرون ذلك ويقولون انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء والكلام فيه سياتي في كتاب مفرد ان شاء الله تعالى واما النقض الثامن وهو تولد الاعضاء المختلفة من النطفة المتشابهة الاجزاء فنقول لم لا يجوز ان يقال ان لله تعالى ملكا يصور من تلك النطفة تلك الاعضاء المختلفة بحسب المصلحة والحكمة وذلك الملك فاعل مختار وعلى هذا التقدير يسقط السؤال واما اصحاب ارسطاطاليس فقد اتفقوا على اسناد تصوير الاعضاء الى القوة المصورة الحالة في جرم النطفة ولا شك ان القول به في غاية البعد على ما قررناه في كتاب القوى الطبيعية من علم النفس واما النقض التاسع وهو قولهم لو كان المعلول من لوازم العلة لكان ارتفاع المعلول يدل على ارتفاع العلة فجوابه انه يدل اما على ارتفاع العلة او على ارتفاع ما كان شرطا لتاثير العلة في ايجاب المعلول وذلك الشرط حادث آخر قبله واما النقض العاشر وهو النقض بالحوادث اليومية فجوابه ما تقدم من ان العلة الاولى ازلية عامة الفيض الا ان صدور كل حادث معين عن تلك العلة الازلية مشروط بزوال الحادث الذي كان سابقا عليه اما قولك ان ذلك القديم ما كان علة لهذا المعلول الحادث ثم صار علة له فهذه العلية صفة حادثة ولا بد لها من مؤثر فنقول الذي يمكن ان يذكر في دفع هذا السؤال ان علية الشيء لغيره لا يمكن ان تكون وصفا زائدا على ذات العلة وذات المعلول والا فذلك الزائد وصف محتاج الى الغير فيكون ممكنا لذاته فيفتقر الى علة فتكون علية العلة لتلك العلية زائدة عليها ولزم التسلسل فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في دفع هذا السؤال وقد مضى في باب اثبات واجب الوجود ابحاث عميقة في ان كون الشيء علة لغيره هل هو وصف زائد على ذات العلة واعلم ان هذا العذر الذي ذكره الفلاسفة في الفرق بين تكوين كل العالم الجسماني وبين تكوين الحوادث اليومية لو صح واستقام فانه لا يمكنهم مع ذلك ان يحتجوا بالحجة التي ذكروها على قدم الاجسام وقدم السموات والارضين فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تلك العلة القديمة يصدر عنها المعلولات المحدثة لاجل ان كل حادث مسبوق بحادث آخر وكان حصول الحادث المتقدم شرط الفيضان الحادث المتاخر عن تلك العلة القديمة فلم لا يجوز ايضا ان يقال الجملة الاجسام محدثة ولها اول ومبدا الا انه كان قد وجد في الازل عقل ونفس وكان ذلك الجوهر المجرد محلا للحوادث الجسمانية والتغيرات الادراكية وكان كل واحد منها مسبوقا بالآخر لا الى اول ثم لما انتهت تلك التصورات المتعاقبة والادراكات المتعاقبة في جانب لا يزال الى تصور خاص وتعقل خاص وكان حدوث ذلك التصور شرطا لفيضان وجود العالم الجسماني عن العلة القديمة في ذلك الوقت واذا كان هذا الاحتمال قائما فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالحجة المذكورة على كون العالم الجسماني قديما فهذا سؤال واقع ولا يكاد يمكن دفعه وهذا آخر الكلام في تقرير هذه الحجة ومن الله التوفيق

الفصل الثاني في تقرير وجوه اخرى من الدلائل متفرعة على صفة فاعلية المبدا الاول

اعلم ان المؤثر ان يقولوا الصانع وانهما من مقولة المضاف فالصانع معقول بالقياس الى المصنوع كما ان المصنوع معقول بالقياس الى الصانع والمتضايفان يوجدان معا فان كان المصنوع موجودا بالقوة كان الصانع صانعا بالقوة وان كان المصنوع موجودا بالفعل كان الصانع صانعا بالفعل اذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن العالم ازليا لما كان المصنوع موجودا بالفعل في الازل بل بالقوة ولو كان الامر كذلك لما كان الصانع صانعا بالفعل في الازل بل بالقوة ثم اذا وجد فيما لا يزال المصنوع بالفعل فقد صار الصانع فيما لا يزال صانعا بالفعل فثبت ان العالم لو كان محدثا لزم ان يقال الصانع كان صانعا بالقوة ثم صار صانعا بالفعل وكل ما كان بالقوة ثم صار بالفعل فانتقاله من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود لا يكون لذاته والا لكان بالفعل ابدا بل لا بد وان يكون ذلك الانتقال لاجل ان غيره نقله من القوة الى الفعل فلو كان العالم محدثا لاحتاج الصانع الى شيء ينقله من كونه صانعا بالقوة الى كونه صانعا بالفعل وكل من كان كذلك كان محتاجا في لوازم ذاته الى الغير وكل من كان كذلك كان ممكنا لذاته وهذا على واجب الوجود محال وايضا فان هذا الشيء لا يكون مبدا اولا بل هو مفتقر الى مبدا آخر فثبت ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون صانعا بالفعل ابدا واذا كان الامر كذلك كان المصنوع موجودا ابدا ضرورة ان المتضايفين لا بد وان يوجدا معا الحجة الثانية للقوم قالوا المفهوم من كون واجب الوجود لذاته مبدا لغيره امر مغاير لذات واجب الوجود ولذات العالم ومتى كان الامر كذلك لزم من دوام الاثر دوام المؤثر بيان المقام الاول من وجوه الاول انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود وان نعقل ذات العالم مع الشك في ان ذات واجب الوجود مؤثر في العالم ومع الشك في ان ذات العالم اثر لواجب الوجود والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم فمؤثرية واجب الوجود في العالم يجب ان يكون زائدا على ذات واجب الوجود وعلى ذات العالم الثاني ان كون احدى الذاتين مؤثرة في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما والموقوف على الشيء مغاير له فهذه المؤثرية والاثرية وصفان مغايران للذات والثالث انا نصف ذات واجب الوجود بانها مؤثرة في وجود العالم والمحكوم به لا بد وان يكون مغايرا للمحكوم عليه فالمؤثرية صفة زائدة على ذات واجب الوجود الرابع انا نقول ان ذات واجب الوجود ونقول ان قدرة واجب الوجود اثرت في وجود العالم بعد انه ما كان مؤثرا فيه فتجدد صفة المؤثرية مع بقاء الذات في الحالتين يدل على ان المؤثرية امر زائد على ذات المؤثر لا يقال لم لا يجوز ان يقال المراد من كون الذات مؤثرة في ذلك الاثر نفس حصول ذلك الاثر لانا نقول هذا باطل فانا نقول انما وجد هذا الاثر لاجل ان هذا المؤثر اثر في وجوده فعللنا وجود الاثر بكون المؤثر مؤثرا فيه فلو كان كون المؤثر مؤثرا فيه نفس ذلك الاثر كان هذا تعليلا لوجود ذلك الاثر بنفسه وبعينه لكن تعليل وجود الاثر بنفسه يمنع من تعليله بغيره فثبت ان القول بان المؤثرية نفس الاثر يمنع من كون ذلك الاثر اثرا لذلك المؤثر وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا وايضا كون الله تعالى موجدا للعالم وخالقا له صفة لذات الله وذات العالم ليست صفة لذات الله تعالى فثبت ان مؤثرية المؤثر في الاثر مفهوم زائد على المؤثر وعلى ذات الاثر اما المقام الثاني وهو انه لما ثبت هذا لزم من قدم المؤثر قدم الاثر والذي يدل عليه وهو ان هذه المؤثرية اما ان تكون حادثة او قديمة لا جائز ان تكون حادثة والا لافتقرت الى محدث فيكون احداث تلك المؤثرية مؤثرية اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان تلك المؤثرية قديمة لكن كون الشيء مؤثرا في غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين لان المؤثر مؤثر في الاثر كما ان الاثر اثر للمؤثر فلما ثبت ان المؤثرية قديمة لزم من قدمها قدم الاثر وهو المطلوب فان قيل السؤال عليه من وجهين الاول ان هذا يشكل بكون الله مبدا للحوادث اليومية الثاني انه اذا كان كون الصانع صانعا بالفعل يتوقف على كون المصنوع مصنوعا بالفعل فحينئذ يكون الصانع محتاجا الى وجود المصنوع والجواب عن الاول ما تقدم ذكره في الحجة الاولى حيث ذكرنا ان حدوث كل حادث مشروط بحدوث حادث قبله لا الى اول فيكون المبدا الموجب المؤثر هو المبدا الاول الازلي القديم الا ان التخصيص والحدوث انما حصل بسبب هذه الشرائط المتعاقبة والجواب عن السؤال الثاني ان ذات العلة موجبة لذات المعلول ثم اذا حصلت هاتان الذاتان حصلت بينهما اضافة العلية والمعلولية فذات العلة مؤثرة في ذات المعلول بالاتفاق

ثم اذا وجدت ذات المعلول فحينئذ تكون هاتان الذاتان موجبتين للاضافتين المخصوصتين اعني العلية والمعلولية هذا تمام تقرير هذا الوجه واعلم ان مدار هذه الحجة على ان مؤثرية المؤثر في الاثر صفة زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهذا مشكل لانه لو كان الامر كذلك لكانت تلك المؤثرية صفة مفتقرة الى ذات المؤثر والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج الى المؤثر فكانت مؤثرية المؤثر في حصول تلك المؤثرية زائدة ولزم التسلسل وهو محال وقد يعبر عن هذه الحجة بعبارة اخرى فيقال لو كان العالم حادثا لامتنع ان يدخل في الوجود الا بايجاد الفاعل فنقول ايجاد الفاعل اما ان يكون عبارة عن ذات الفاعل او عن ذات المفعول او عن امر ثالث فان كان الاول لزم من دوام ذات الفاعل دوام ذات المفعول وان كان الثاني كان معناه ان العالم انما وجد بنفسه لانا لما قلنا ان العالم وجد بايجاد الفاعل ثم قلنا ان ايجاد الفاعل للعالم هو نفس العالم كان معنى هذا الكلام ان العالم وجد بنفسه لكن كونه كذلك يمنع من اسناده الى الفاعل وذلك محال فبقي الثالث فنقول لا شك ان الموجدية صفة لذات الفاعل فهي ان كانت حادثة افتقرت الى ايجاد آخر وهو محال وان كانت قديمة لزم من قدمها قدم المفعول لان كونه للموجد موجدا حال بقاء المفعول على عدمه الاصلي محال الحجة الثالثة لو كان العالم حادثا لكان حدوثه في الوقت المعين اما ان يكون لاجل كونه قادرا او ليس كذلك بل لاجل ان الله تعالى اوجده في ذلك الوقت والاول باطل لانه تعالى كان قادرا قبل حصول هذا الوقت فكان يجب ان يحدث هذا الحادث قبل حدوث هذا الوقت بل كان يجب ان يدوم الاثر بدوام كونه قادرا وكما ان قادريته ازلية لزم ان يكون هذا الاثر ازليا وهو المطلوب واما القسم الثاني انه يقال العالم انما حدث في هذا الوقت لا لاجل ان الله تعالى خلقه في هذا الوقت المعين فنقول صدق هذا النفي والاثبات يوجب التغاير لا محالة فوجب ان يكون المفهوم من كونه تعالى خالقا للعالم في هذا الوقت المعين مغايرا للمفهوم من كونه تعالى قادرا والا لصار مورد النفي والاثبات امرا واحدا وذلك محال وايضا يجب ان يكون المفهوم من كونه تعالى خالقا للعالم مغايرا لنفس العالم وذلك لان سبب وجود العالم هو خالقية الله تعالى له والمؤثر مغاير للاثر فثبت ان المفهوم من الخالقية امر مغاير للقادرية وامر مغاير لذات المخلوق واذا ثبت هذا فنقول لما كان العالم انما حدث في هذا الوقت لا قبله ولا بعده وجب ان يقال ان كونه تعالى خالقا له انما حصل في هذا الوقت لا قبله ولا بعده لان قبل حدوث العالم كان العالم باقيا على عدمه الاصلي ومتى كان الاثر باقيا على عدمه الاصلي امتنع ان يصدق على المؤثر كونه مؤثرا فيه فثبت انه لو كان العالم حادثا لكان كونه تعالى خالقا للعالم صفة حادثة في ذات الله تعالى فنقول وهذا محال لوجهين الاول ان الحادث اما ان يكون مفتقرا الى المقتضي او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم افتقار تلك الخالقية الحادثة الى خالقية اخرى ولزم التسلسل وان كان الثاني وهو انه لا يفتقر الحادث الى الخالق فحينئذ يلزم ان يستغني حدوث العالم في ذلك الوقت عن الخالق وذلك يقتضي نفي الخالق فثبت ان القول بحدوث العالم يوجب نفي المؤثر ونفي الخالق وذلك محال فما ادى اليه كان محالا الثاني ان حدوث الصفة في ذات الله يقتضي كون ذاته محلا للحوادث وانه محال على ما بيناه بالبراهين القاطعة فكان هذا القول محالا الحجة الرابعة قالوا لو كان العالم حادثا لكان الفاعل الاول لم يزل غير فاعل وكل ما لم يكن فاعلا فانه لا يصير فاعلا على وجه الحكمة الا عند تغير شيء لا يكون ذلك التغير من قبله وهذا في حق الله تعالى محال فكان يجب ان يمتنع ان يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا ولما كان هذا باطلا علمنا انه كان فاعلا لم يزل فنفتقر هاهنا الى تقرير مقامين المقام الاول ان الفاعل الحكيم يمتنع ان يصير فاعلا بعد ان كان غير فاعل الا عند تغير شيء لا يكون ذلك التغير من قبله والدليل عليه انا اذا فرضنا رجلا كان جالسا عنده مدة طويلة باختياره ثم انه قام عنها باختياره فهذا التبدل انما حصل لانه حصل تبدل في حال من الاحوال لا باختياره مثل انه قرب وصول الليل فقام الرجل عن ذلك المكان لذلك السبب او تذكر مهما كان قد نسيه او وصل اليه خبر كان غافلا عنه فاذا عرفت البتة حادث

ينقل هذا الرجل عن الراي الاول الى ضده امتنع ان يتبدل حاله في الفعل والترك ونقول هذا اما ان يكون ممتنعا او ان لم يمتنع ولكنه يكون سفها فان الرجل اذا كان جالسا في داره مدة سبعين سنة ولم يتحرك ولم يشتغل بمهم ولا باصلاح حال ثم قفز بعد ذلك دفعة واحدة بجد عظيم واجتهاد شديد وشرع في الاعمال وفي نظم المهمات فاذا قيل له وما السبب الذي اقتضى الانتقال من العزم المتقدم الى هذا الاشتغال التام فاذا لم يذكر فيه سببا البتة كان ذلك اما ممتنعا في نفسه او كان محض السفه والعبث فثبت بهذا ان الفاعل المختار الحكيم لا ينتقل من الترك الى الفعل الا لسبب متغير ويجب ان يكون ذلك التغير لا من قبله اذ لو كان من قبله لعاد السؤال فيه وهو انه لم غيره في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده اما اذا كان ذلك التغير ليس من قبله صح ذلك مثل انه لما انتهى النهار الى اخره قام الرجل من مكانه وذهب الى الدار ولما قرب هجوم الشتاء اقدم الرجل على تحصيل مهمات الشتاء فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان غير فاعل لم يزل فانه لا يصير فاعلا الا لتغير حصل لا من قبله وهذا في حق الفاعل الاول محال لان جميع التغيرات انما حصل بتكوينه وايجاده فامتنع ان يكون تغيره من ترك الفعل الى تحصيل الفعل لاجل تغير وقع لا من جهته فلو كان غير فاعل في الازل وجب ان لا يصير فاعلا فيما لا يزال علمنا انه كان ايضا فاعلا في الازل ولا يقال الغرض من الايجاد ايصال النفع الى الخلق لان هذا الغرض كان مطلوبا قبل ذلك فلم لم يشرع في الفعل قبل ذلك ولا يقال ذلك الوقت انما اختص بالاحداث لانه اصلح المكلفين او لانه تعين بسبب الارادة لانا نقول ذلك الوقت الذي هو اصلح لاحداث العالم من سائر الاوقات اما ان يحدث باحداث الله تعالى او لا باحداثه فان حدث باحداث الله عاد السؤال في انه لم فعله ولم يفعل غيره وان كان لا باحداث الله فهذا قول بان قبل احداث الله العالم كانت الاوقات موجودة والتغيرات حاصلة فيصير احداث الله العالم في ذلك الوقت جاريا مجرى ما اذا قصد الواحد منا الى السفر حال اعتدال الحر والبرد فانه كان لا يتحمل الى تحصيل الربح موجودا قبل ذلك الا انه ينتظر حضور الوقت الموافق لهذا العمل فلما حضر الوقت الموافق اقدم ذلك الفاعل على ذلك العمل فهذا يقتضي ان تكون الاوقات والتغيرات حاصلة لا باحداث الفاعل الاول وذلك محال وتمام الكلام في ابطال هذه السؤالات قد تقدم فلا فائدة في الاعادة وههنا آخر الوجوه المستنبطة من كونه تعالى فاعلا وموجدا والله التوفيق **المقالة الثالثة في الدلائل المستنبطة من صفة القدرة** قالت الفلاسفة القادر هو الذي يكون عالما بصدور اثره عنه ومن الناس من قال المؤثر اما ان يؤثر مع انه يمتنع ان لا يؤثر او يؤثر مع انه لا يمتنع ان لا يؤثر والاول هو الموجب والثاني هو القادر فعلى هذا القادر هو الذي يكون متمكنا من الفعل بدلا من الترك ومن الترك بدلا من الفعل بحسب الدواعي المختلفة اذا ثبت هذا فنقول اتفق الكل على انه لو كان تاثير الله في وجود الآثار على سبيل القسم الاول لزم دوام الآثار بدوامه فنقول انه يمتنع ان يؤثر شيء في شيء على سبيل القسم الثاني وهو التاثير على سبيل الصحة فتعين ان يكون على سبيل القسم الاول وهو التاثير على سبيل الوجوب وحينئذ يحصل المقصود فنقول الذي يدل على انه يمتنع كونه مؤثرا على سبيل الصحة وجوه الحجة الاولى لو كان قادرا على الفعل بمعنى كونه متمكنا من الفعل والترك على سبيل الصحة لكان اما ان يكون قادرا على الفعل حال بقاء الفعل او حال حدوثه او حال عدمه والاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بثبوت القادرية على هذا التفسير باطلا اما صحة الحصر في الاقسام الثلاثة فبديهية وانما قلنا انه يمتنع كونه قادرا حال بقاء الفعل وذلك لانه يقتضي ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وانما قلنا انه يمتنع كونه قادرا على الفعل حال حصول الفعل وذلك لان المراد من هذه القادرية المكنة من الفعل بدلا من الترك ومن الترك بدلا عن الفعل وحصول هذه المكنة حال حدوث الفعل محال لانه حال حدوث الفعل يمتنع كونه معدوما والا لزم حصول الوجود والعدم دفعة واحدة وهو محال واذا كان عدم الفعل حال حدوث ذلك الفعل محالا امتنع حصول المكنة من ترك الفعل حال حدوث الفعل لان المكنة من الترك مشروطة بكون ذلك الترك ممكنا في نفسه ولما بينا ان حصول الترك محال حال حصوله كان المكنة من الترك محالا حال حصول الفعل وانما

ثم

قلنا انه يمتنع ان يكون قادرا على الفعل قبل حدوث الفعل وذلك لان حال عدم الفعل يكون
وجوده محالا واذا كان وجوده محالا كانت القدرة على ايجاده في ذلك الوقت ايضا محالا
فثبت ان القدرة على الفعل والترك يمتنع حصولها في هذه الاحوال الثلاثة فوجب ان
يكون القول بحصول هذه القدرة محالا فان قيل فهذا الذي ذكرتم في ابطال القادر وارد
بعينه في الموجب فيلزمكم نفي الموجب كما الزمتم نفي القادر وذلك يقتضي نفي المؤثر على الاطلاق
ثم نقول لم لا يجوز ان يقال القادر انما يقدر على الفعل قبل وجوده بمعنى انه حال عدم
الفعل يقدر على ان يوجد الفعل في الزمان الثاني منه والجواب عن السؤال الاول ان
نقول العلة الموجبة لوجود المعلول تكون موجودة حال وجود المعلول وذلك لا امتناع فيه اما
القادر بمعنى كونه متمكنا من الفعل والترك فانه يمتنع ان يكون قادرا على الفعل حال وجود الفعل لانا بينا
ان التمكن من الترك مشروط بما اذا كان الترك في نفسه ممكنا لكن عدم الفعل حال حدوثه محال لان
الفعل حال حدوثه موجود ووجوده في تلك الحال ينافي عدمه في تلك الحال والا لزم كونه موجودا
ومعدوما معا وهو محال فثبت ان كون القادر متمكنا من الفعل ومن الترك حال وجود ذلك
الفعل محال اما كون المؤثر الموجب مؤثرا في وجود ذلك الاثر حال وجود ذلك الاثر فليس
بمحال فظهر الفرق والجواب عن السؤال الثاني هو ان نقول اذا قلنا القادر حال عدم الفعل
يقدر على ان يوجده في الزمان الثاني فهذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يقال القادر حال
عدم الفعل يقدر على ايجاد ذلك الفعل في ذلك الوقت الذي هو وقت عدمه والثاني ان يقال
ان القادر في حال عدم الفعل يقدر على ايجاد ذلك الفعل في الزمان الثاني منه والاول باطل
لان وجود الفعل حال عدمه ممتنع لعينه لامتناع الاجتماع بين العدم وبين الوجود معا واذا كان
ممتنع الوجود كانت القدرة عليه اولى بالامتناع والثاني ايضا باطل لان القدرة على ايقاع الفعل
في الزمان الثاني مشروط بحصول الزمان الثاني لكن حضور الزمان الثاني في الزمان الاول ممتنع عقلا
والموقوف على الممتنع ممتنع فيلزم ان يكون كون القادر قادرا على ايقاع الفعل في الزمان الثاني محالا ممتنعا
عقلا وما كان كذلك امتنع كونه مقدورا فثبت ان كون القادر قادرا على الفعل بمعنى كونه متمكنا
من الفعل والترك اما ان يثبت حال بقاء الفعل او حال حدوثه او حال عدمه وثبت ان الكل باطل
فكان القول باثبات القادر بهذا التفسير محالا الحجة الثانية لو كان قادرا بهذا التفسير
كانت هذه القادرية اما ان تكون ثابتة في الازل او لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت
القادرية انما قلنا انه يمتنع ثبوتها في الازل لان القادر هو الذي يمكنه الاحداث والاخراج من
العدم الى الوجود والقدرة على الشيء مشروطة بامكان وجود ذلك المقدور في نفسه لكن حقيقة
الخروج من العدم الى الوجود محال في الازل لان هذه الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير وحقيقة
الازل تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان حصول الحادث في الازل محال لعينه
وما كان محالا لعينه امتنع ان يكون مقدورا واذا امتنع كونه مقدورا امتنع كون القادر قادرا
عليه فثبت انه يمتنع ثبوت القادرية في الازل وانما قلنا انه يمتنع ان تكون تلك القادرية
صفة حادثة لانها لو كانت حادثة لافتقر احداثها الى تقدم قادرية اخرى ولزم التسلسل
فثبت انه لو حصلت القدرة بمعنى المكنة من الفعل والترك لكانت اما ان تكون ازلية واما
ان تكون حادثة وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين فكان ثبوت المذكور محالا فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انه تعالى في الازل كان موصوفا بالقدرة على الايجاد الا ان قيام الازل
يجري مجرى المانع من الايجاد ولا يمتنع في العقل ان يكون القادر قادرا على الفعل الا انه يتعذر
عليه الفعل لمانع ثم نقول هذا ايضا لازم على القائلين بالتاثير الذاتي لانه يلزم كونه
مؤثرا في وجود العالم في الازل مع ان العالم كان موجودا في الازل وذلك يقتضي حصول الحاصل
وهو محال والجواب عن الاول ان نقول المكنة من الفعل والترك يمتنع حصولها الا
حيث كان حصول الفعل ممكنا في نفسه فلما كان حصول الفعل في الازل ممتنعا امتنع كون
القادر قادرا عليه بقي ان يقال لم لا يجوز ان يقال القادرية كانت حاصلة في الازل

الا انه تعذر الفعل لمانع فنقول هذا باطل ويدل عليه وجوه الاول انه لما كانت المكنة حاصلة
في الازل فتعذر الفعل يمتنع ان يكون لعدم المقتضي بل لا بد وان يكون لوجود المانع وعلى هذا التقدير
يكون المانع من الايجاد ازليا وعندكم ان الازلي يمتنع زواله فيلزم امتناع زوال ذلك المانع ولو
كان الامر كذلك لما زال الامتناع فيبطل الثاني انه لو حصل مانع يمنع من حصول ذلك الاثر
فاما ان يكون ذلك المانع بحيث يزول او لا يزول فان زال كان زواله مختصا بوقت معين لان كل ما كان
موجودا ثم صار معدوما فان اول عدمه لا بد وان يكون مختصا بوقت معين وعلى هذا التقدير فالمكنة
التامة من الايجاد والاحداث ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت اذ لو حصلت مكنة الايجاد قبل ذلك
الوقت لوقع ذلك الايجاد في الازل لا ان هذا الكلام باطل لان الوقت المتقدم على ذلك الوقت بمدة
متناهية يكون خارجا عن الازل وواقعا في الابد فيلزم ان يقال انه بعد انقضاء الازل بقي الله فهو عاجز
عن الايجاد والاحداث وذلك يبطل قولكم ان الفعل امتنع لقيام المانع وهو حصول الازل واما القسم
الثاني وهو ان يقال ان ذلك المانع لا يزول البتة فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى
لا يقدر على الايجاد والاحداث البتة وذلك يبطل كونه تعالى خالقا للعالم وهو محال الوجه الثالث
في ابطال هذا السؤال ان نقول مسمى الازل وهو الذي يحكم بكونه مانعا للقادر من الفعل والتاثير
اما ان يكون واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته فان كان الاول امتنع زواله فوجب ان لا تحصل
المكنة من الايجاد البتة وان كان الثاني كان ممكن الارتفاع نظرا اليه من حيث انه هو اذ لو كان ممتنع
الارتفاع من حيث هو هو لصار واجبا لذاته وقد فرضناه ممكنا لذاته واذا كان ممكن الارتفاع
من حيث هو هو فبتقدير ارتفاعه كان القادر متمكنا من الايجاد والاحداث دائما وقد فرضنا ان ذلك
محال فثبت ان القول بان الازل مانع من حصول هذه المكنة قول يفضي الى اقسام باطلة فوجب كونه
باطلا وايضا فحصول ذلك المانع لما كان ممكنا لذاته وجب ان يكون لوجود مؤثر وذلك المؤثر اما
موجب بالذات او فاعل بالاختيار فان كان الاول لزم من دوام ذلك الموجب دوام هذا المانع ويلزم
من دوام هذا المانع دوام الامتناع وان كان الثاني فنقول كل ما كان فعلا لفاعل مختار لم يكن
ازليا فيلزم ان يقال ان مسمى الازل لا يكون ازليا وذلك محال الوجه الرابع وهو ان حاصل ما
ذكرتم يرجع الى ان المكنة والقدرة على الايجاد ما كانت حاصلة في الازل الا انكم تقولون ان عدم المكنة
ليس لعدم المقتضي لكن لقيام المانع الا ان على كلا التقديرين ففيه تسليم ان هذه المكنة غير حاصلة وذلك
مساعدة على المطلوب واما السؤال الثاني وهو المعارضة بالموجب فساقط وذلك لان دوام المعلول
بدوام العلة الموجبة امر معقول غير منكر اما كون القادر المختار موجدا بالقصد والاختيار لما كان
موجودا في الازل فهو غير معقول فظهر الفرق بين البابين الحجة الثالثة وهو انه لما صح من
القادر الفعل بدلا عن الترك وبالضد منه فاما ان لا يتوقف رجحان احد الطرفين على الاخر على مرجح
او يتوقف وهذه الحجة هي الحجة القوية للقوم وعليها تعويلهم وقد شرحناها بالاستقصاء التام في
باب القادر ولا باس بان نعيدها بعبارة اخرى فنقول اما القسم الاول وهو انه لا يتوقف
على انضمام المرجح اليه فهذا باطل ويدل عليه وجهان الاول انه لو حصل الرجحان لا لمرجح لكان
قد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال والثاني انا اذا جربنا انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل في القلب ميل
الى احد الجانبين لم يترجح ذلك الطرف على الجانب الاخر ومتى كان الميل الى الحركة الى الجانبين على التساوي
لم يصدر الفعل البتة عن الانسان بل بقي متوقفا في موضعه الذي هو فيه ساكنا متحيرا الى ان يظهر
المرجح فحينئذ يحصل الرجحان فظهر بما ذكرنا ان القول بحصول رجحان احد طرفي الجائز على الاخر
لا لمرجح قول باطل واما القسم الثاني وهو انه لا بد في حصول هذا الرجحان من مرجح فنقول
اذا حصلت المرجحات باسرها وهي القدرة التامة والارادة الجازمة الخالية عن الفتور وحصل الوقت
والآلة والمصلحة وزالت الموانع باسرها فمع حصول هذه المرجحات اما ان يكون الترك ممكنا او غير
ممكن فان كان ممكنا فمع حصول هذه المرجحات لا يمتنع ان يحصل الفعل تارة والترك اخرى فاختصاص
احد الوقتين بالفعل والوقت الاخر بالترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان كان الاول لم
يكن الحاصل قبل انضمام هذا المرجح اليه مرجحا تاما لكنا فرضناه كذلك هذا خلف وايضا فعند

انضمام هذا المرجح اليه اما ان يكون حصول الفعل واجبا اولا يكون فان لم يكن واجبا عاد التقسيم
الاول فيه وافتقر الى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال واما ان لم يتوقف على مرجح فقد
حصل الممكن المتساوي لا لمرجح وهو محال ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان الفعل واجب الحصول
عند حصول كل المرجحات وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في حصول ذلك
الرجحان واذا ثبت هذا فنقول القادر له حالتان احداهما ان يكون كل ما لا بد منه في
المؤثرية حاصلا في الازل والاخرى ان لا يكون هذا المجموع حاصلا اما الحالة الاولى فانه يجب صدور
الفعل عنه ويمتنع ان لا يصدر واما الحالة الثانية فانه يمتنع صدور الفعل عنه ويجب عدمه
وعلى هذا التقدير فانه لا يبقى فرق بين القادر وبين الموجب بل الفرق ان شرايط التاثير في حق القادر
سريعة التغير فاذا حصلت بعد ان كانت معدومة صار القادر واجب التاثير واذا زالت بعد ان
كانت موجودة صار ممتنع التاثير الا ان هذا التغير انما يعقل في حق من تكون مؤثريته موقوفة
على شرايط منفصلة عن ذاته اما الحق سبحانه فتاثيره فيما سواه غير موقوف على شرايط منفصلة
عن ذاته لانه تعالى مبدأ لكل ما سواه فيمتنع ان يكون تاثيره فيما سواه موقوفا على شرط منفصل
بل يجب ان يكون تاثيره في غيره لمحض ذاته ولوازم ذاته ولما كانت ذاته ولوازم ذاته ممتنعة
التغير كان تاثيره في غيره ايضا ممتنع التغير فهذا هو الكلام القوي في هذا الباب فان قيل
للمتكلمين في هذا المقام كلامان الاول قول من يقول ان صدور الفعل عن القادر موقوف
على المرجح الا انه مع ذلك المرجح لا يصل الى حد الوجوب بل يصير اولى بالوقوع فلاجل انه صار
اولى بالوقوع استغنى عن مرجح زايد ولاجل انه لا ينتهي الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب
والقادر والقول الثاني ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام المرجح اليه
وتقريره ما حكيناه عنهم من ان المخير بين شرب قدحين واكل رغيفين يختار احدهما على الاخر
لا لمرجح قالوا والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة
معلوم بالضرورة فان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في صعوده وصعوده وبين كون
الحجر هابطا بالطبع وبين كون النار صاعدة بالطبع وتوقيف صدور الفعل عن القادر على
انضمام المرجح اليه يقدح في صحة هذا الفرق الذي عرفت صحته بالبديهة وما افضى ثبوته الى
فساد العلوم الضرورية كان باطلا فثبت ان القادر يرجح احد طرفيه على الآخر لا لمرجح هذا
كلام المتكلمين في هذا الباب والجواب اما المذهب الاول فهو باطل وبيان بطلانه وجوه
الاول ان احد الطرفين حال ما كان مساويا للآخر كان ممتنع الوقوع فحال ما صار مرجوحا
اولى بالامتناع واذا صار احد الطرفين مرجوحا صار الآخر واجبا لانه لا خروج عن النقيضين
الثاني ان عند حصول ذلك القدر من الرجحان ان امتنع العدم فهو المطلوب وان لم يمتنع فليفرض
معدوما تارة وموجودا اخرى مع حصول تمام ذلك القدر من الرجحان فحينئذ يكون اختصاص
احد الوقتين بالوقوع ان توقف على انضمام قيد آخر اليه قدح ذلك في قولنا ان كل ما كان
حاصلا قبل كان تمام المرجح وان لم يتوقف فقد ترجح الممكن المتساوي لا لمرجح الوجه الثالث
ان عند حصول مرجح الوجود يمتنع ان يحصل معه مرجح العدم فلو حصل العدم في هذا الوقت
لكان قد حصل الرجحان لا لمرجح وهو محال وان امتنع حصول العدم صار الوجود واجبا وهو
المطلوب الوجه الرابع ان عند حصول مرجح الوجود قد حصل رجحان الوجود فلو حصل
في هذا الوقت العدم لكان ذلك العدم راجحا فيلزم ان يكون حال حصول رجحان الوجود يحصل
معه رجحان العدم وهو محال واذا كان ذلك محالا علمنا انه عند رجحان الوجود يمتنع حصول
العدم واذا امتنع عدمه وجب وجوده فكان ذلك الداعي المرجح موجبا الوجه الخامس
ان عند حصول مرجح الوجود لا بد وان يحصل رجحان الوجود والا لزم ان يقال انه مرجح الوجود
لم يكن مرجحا للوجود واذا ثبت هذا فلو فرضنا ان في هذه الحالة حصل العدم فلو حصل العدم
فذلك العدم ما حصل من جهة الفاعل ولا من جهته بل حصل بمحض الاتفاق وهذا يقدح في
قولنا انه فعله بل كان هذا قولا بانه حصل لا لمؤثر اصلا الوجه السادس انه كلما قل

يجد من نفسه انه ان شاء الفعل فعل وان شاء الترك ترك وهذا يفيد العلم الضروري بان القادر اذا
شاء الفعل ولم يكن هناك دافع البتة فانه لا بد وان يفعل واذا شاء الترك ولم يكن هناك
مانع فانه لا بد وان يترك ونحن ما رأينا في الدنيا عاقلا يقول اني اذا شئت ان افعل لم افعل
واذا شئت ان لا افعل فعلت فكان هذا دليلا قاطعا على ان العقلاء باسرهم بعقولهم يعلمون ان
مجموع القدرة مع الداعية الخالصة يوجب الفعل وعند اختلال احد هذين القيدين يمتنع الفعل
فثبت ان قول من يقول الفعل عند الداعية الخالصة يصير اولى بالحصول ولا ينتهي الى حد الوجوب
كلام باطل واما المذهب الثاني وهو قول من يقول القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح
فجوابه قد سبق على الاستقصاء في الكلمات المتقدمة اما قوله لو لم يكن الامر كذلك لم يبق فرق
بين القادر المختار وبين الموجب بالذات فنقول اما الفرق الذي ذكرتموه فحاصله يرجع الى
ان الممكن المتساوي الطرفين يرجح احد طرفيه على الآخر لا لمرجح وهذا باطل من وجهين الاول انه
باطل في بديهة العقل وايضا فتجويزه يفضي الى سد باب الاستدلال بوجود الممكن المحدث على وجود المؤثر
الثاني بتقدير ان يكون الامر كذلك فحينئذ يكون ذلك الرجحان حاصلا لا بذات القادر بل يكون ذلك
محض الاتفاق وذلك يقتضي استغناء الفعل عن الفاعل ووقوعه من غير سبب وكل فرع يفضي ثبوته
الى بطلان الاصل كان ذلك باطلا فثبت ان تمييز القادر عن الموجب بهذا الوجه يقدح في كون الاثر
مفتقرا الى المؤثر وانه باطل فان قالوا فاذا فسد هذا الفرق فما الفرق بين البابين عندكم قلنا
الفرق حاصل في الشاهد من وجهين الاول ان المؤثرات الطبيعية دائمة مستمرة غير متغيرة فالمؤثر
بالتسخين يبقى موصوفا ابدا بالوجه الذي لاجله كان موجبا للتسخين ولا يتغير عنه وكذا القول فيما يؤثر
في التبريد بخلاف الاحوال الاختيارية فان الموجب للحركة يمنة هو مجموع القدرة مع الداعي الى تلك
الحركة المخصوصة والموجب للحركة يسرة هو مجموع القدرة مع حصول الداعي الى الحركة يسرة وهذه الدواعي
سريعة التبدل والتغير فالقادر اذا حصل في قلبه داعية الحركة يمنة صارت القدرة مع تلك الداعية موجبا
للحركة يمنة ثم ان تلك الداعية تتغير سريعا وتحصل الداعية الى الحركة يسرة فيصير الآن هذا المجموع موجبا
للحركة يسرة فالحاصل ان في الامور الضرورية ما لاجله صار موجبا للتسخين يبقى ولا يتغير واما في
الامور الاختيارية فتلك الاختيارات سريعة التبدل والتغير فهذا هو احد الفرقين بين المؤثر المختار
وبين المؤثر الموجب في الشاهد واما الفرق الثاني فهو ان المؤثرات الطبيعية لا شعور لها بما يصدر عنها
واما المؤثرات التي تؤثر بالاختيار فهي انما تؤثر بواسطة العلم والشعور فانه ما لم يحصل شعور ان ذلك
الفعل يفيد نفعا وخيرا لم تحصل الرغبة فيه ولهذا السبب سمي هذا الفعل فعلا اختياريا وسمي هذا الفاعل
فاعلا مختارا فهذان الوجهان يوجبان الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار واما في حق الله
تعالى فالتغير عليه في ذاته وفي صفاته محال فلم يبق الفرق المعتبر الا الوجه الاخير الحجة الرابعة
في بيان ان القدرة بمعنى حصول المكنة من الفعل والترك بالسوية محال ان نقول اليس من مذهب
المتكلمين ان التغير ممتنع في صفات الله تعالى وان العدم على القديم محال فاذا كانت ارادة الله تعالى
متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود الحادث المعين على عدمه وكانت قدرته من الازل الى الابد
متعلقة بايجاد ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين وكان علمه متعلقا بوقوع ذلك الحادث
المعين في الوقت المعين اذا ثبت هذا فنقول انه مع حصول هذه الصفات الثلاثة واجتماعها
على اقتضاء وقوع ذلك الحادث اما ان يمكن ان لا يقع ذلك الفعل او لا يمكن والاول باطل لان ذلك
يقدح في كون هذه الصفات مؤثرة في وقوع ذلك الفعل ولانه يلزم وقوع التغير في صفات الله فانه
تعالى اذا اراد شيئا آخر غير ما اراده في الازل لزم زوال تلك الارادة الازلية وحدوث ارادة اخرى
وايضا الزم ان ينقلب ذلك العلم جهلا وكل ذلك محال فثبت ان تغير تلك الصفات ممتنع اصلا وان
عدم وقوع ذلك الحادث في الوقت المعين الذي تطابقت الصفات الثلاثة على اقتضاء وقوعه فيه ممتنع
عقلا وهذا يقدح في قولهم ان شرط القادر ان يكون متمكنا من الفعل والترك بل على هذا التقدير يلزم
ان يقال انه تعالى مؤثر في الافعال على سبيل الوجوب لا على سبيل الامكان المتردد بين الوجوب
والعدم الحجة الخامسة في هذا الباب ان نقول لا شك انه تعالى عالم بجميع المعلومات فوجب

ان يعلم ان الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني وان الشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوعه متناقضان والجمع بين الضدين محال عقلا واذا كان كذلك فما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع وما علم عدمه كان ممتنع الوقوع وهذا يقتضي ان يقال انه تعالى يؤثر في بعض الماهيات على سبيل الوجوب ويمتنع كونه مؤثرا في بعض الماهيات على سبيل الوجوب فاما المكنة من الفعل والترك على سبيل السوية فهي ممتنعة الحصول الحجة السادسة ان نقول القول بكون المؤثر قادرا بالتفسير الذي ذكروه يفضي الى التناقض فكان القول به باطلا انما قلنا انه يفضي الى التناقض وذلك لان كون القادر قادرا على المقدور موقوف على تمييز ذلك المقدور عن غيره لانه لو لا سبق هذا الامتياز والا لامتنع القصد الى ايجاد بعض المقدورات دون بعض فهذا يقتضي ان يكون تعين ماهية المقدور وامتيازها عن غيرها سابقا على تعلق تلك القدرة بها وايضا المقدور انما يكون مقدورا لو كان وجوده وحصوله بالقدرة وهذا يقتضي ان يكون تعينه وتميزه عن غيره متاخرا عن تعلق تلك القدرة به واذا كان كذلك فهذا يقتضي ان يكون تعين المقدور وتميزه عن غيره سابقا على تعلق القدرة به ومتاخرا عن تعلق تلك القدرة به وذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان القول بثبوت القدرة محالا فان قيل لم لا يجوز ان يقال ماهية المقدور متقدمة على تعلق القدرة به ووجوده متاخر عن تعلق القدرة به كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شيء وايضا هذا الذي اوردتموه في القادر قائم بعينه في الموجب والجواب عن الاول انه اذا كانت الماهية مفتقرة حال العدم وحال الوجود وكانت ممتنعة الفناء والزوال في نفسها لم تكن الماهية مقدورة البتة بل كان المقدور اما الوجود واما جعل الماهية موصوفة بالوجود وحينئذ يعود ما ذكرناه من ان هذا المعنى لكونه متعلق القدرة يجب تقدمه على تعلق القدرة به من حيث انه اثر لتلك القدرة واقع بها يجب تاخره عن القدرة وحينئذ يلزم المحال المذكور والجواب عن الثاني ان الفرق بين الموجب والقادر ان القادر هو الذي يصح منه ايجاد هذا بدلا عن ذاك وبالضد فلو لا امتياز بعض هذه الماهيات عن بعض قبل دخولها في الوجود والا لما صح ان يقال انه قصد الى ايجاد هذا بدلا عن ذاك فهذا يقتضي ان يكون تعين تلك الماهية متقدما على تعلق الارادة بها ولما كان المقدور اثرا لتلك القدرة لزم كونها متاخرة عن تلك القدرة اما الموجب فانه لا تاثير له الا وقوع الاثر به ولا يقتضي ان يكون تعين تلك الماهيات سابقا على كونه مقتضيا لها فظهر الفرق الحجة السابعة اذا قلنا القادر لا بد وان يقدر على الفعل والترك لزم كون الترك مقدورا وهذا محال لان الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلي وكونه عدما ينافي كونه مقدورا وكونه باقيا ينافي ايضا كونه مقدورا فالعدم الاصلي الباقي يمتنع كونه مقدورا واذا ثبت هذا ظهر ان القادر لا قدرة له البتة على الترك وليس له صلاحية الايجاد والتاثير وعلى هذا التقدير فانه ينقلب القادر موجبا فان قيل نحن لا نقول الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلي بل هو عبارة عن فعل ضده وعلى هذا التقدير فالترك يصح ان يكون مقدورا والجواب انه هذا باطل لانا اذا قلنا الله تعالى قادر على ايجاد الجسم وعلى تركه ثم فسرنا الترك بفعل الضد فهذا يقتضي ان يكون للجسم ضد فنقول انه تعالى اما ان يكون قادرا على تركهما معا او لا يمكنه ذلك فان امكنه تركهما معا لم يكن ترك جميع الاضداد امرا وجوديا مضادا لها والا لزم ان يكون عدم جميع الاضداد الوجودية ضدا لها فيكون نفي الشيء عين ثبوته وهو محال واما القسم الثاني وهو ان القادر لا يمكنه ترك الضدين معا فنقول لما كان الباري تعالى قادرا على فعل الاجسام في الازل لزم ان يقال انه يجب ان يكون اما فاعلا للاجسام في الازل واما فاعلا لضد الاجسام وعلى هذا التقدير لزم اما قدم الاجسام واما قدم ضد الاجسام وكل ذلك عندكم باطل محال الحجة الثامنة ان تلك القادرية اما ان تكون حادثة او ازلية والاول باطل لانها لو كانت حادثة لافتقر حدوثها الى سبق قادرية اخرى ولزم التسلسل والثاني ايضا باطل لانها لما كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد الحادث المعين فاذا وجد ذلك الحادث فان بقي ذلك التعلق فهو محال وان لم يبق فحينئذ يلزم زوال القديم وهو ايضا محال فان قيل انه تعالى بعد ايجاد هذا الحادث بقي قادرا كما كان وبيانه من وجهين الاول انه يمكنه ايجاد عوالم اخرى بعد

ايجاد ذلك العالم ثبت ان القدرة باقية كما كانت والثاني انه تعالى بقي ايضا قادرا على ايجاد هذا العالم من بعض الوجوه وذلك لانه قادر على ان يعدم هذا العالم واذا اعدمه كان قادرا على ان يوجده مرة اخرى على سبيل الاعادة فثبت انه تعالى بعد ايجاد هذا العالم بقي قادرا على ما كان والجواب ان هذا الالزام غير محل النزاع لانا نمنعه وهو انه تعالى كان من الازل الى الابد قادرا على ايجاد هذا العالم ثم بعد ان اوجد هذا العالم لم يبق قادرا على ايجاد هذا العالم بعينه والا لزم ان يكون قادرا على ايجاد الموجود وهو محال واذا لم يبق قادرا على ايجاد هذا العالم مع انه كان من الازل الى وقت ايجاد هذا العالم كان قادرا على ايجاد هذا العالم فحينئذ يلزم عدم القديم وزوال الازلي فاما انه تعالى بقي قادرا على ايجاد عوالم اخرى غير هذا العالم فلا تعلق له بمحل الالزام اما قوله انه تعالى بقي قادرا على ايجاد هذا العالم بشرط ان يعدمه اولا ثم يعيده ثانيا فنقول هذا ايضا بعيد من وجهين الاول ان ما عدم وفني ولم يبق لا ذات ولا خصوصية فان عوده بعينه مما لا يقبله العقل الثاني هب انه يصح ذلك الا انه تعالى كان في الازل قادرا على ايجاد هذا العالم من دون هذه الواسطة ثم انه بعد ان اوجد هذا العالم ما بقيت تلك القادرية على الوجه المذكور وانما حدثت القادرية على الاعادة ثانيا بتوسط الاعدام اولا ثم بعد ذلك يحصل القدرة على الاعادة ثانيا فالقادرية الثابتة في الازل مغايرة لهذه القادرية الحادثة بهذه الواسطة وحاصل الكلام فيه يرجع الى الاعتراف بزوال تلك القادرية ثم ادعاء نوع آخر من القادرية مغايرة للقادرية التي كانت موجودة قبل ذلك وهذا لا يدفع الالزام المذكور الحجة التاسعة لا شك انه ما لم يوجد المؤثر التام المستجمع لجميع جهات المؤثرية فانه لا يقع الفعل فذلك المؤثر التام اما ان يكون هو ذات واجب الوجود فقط او ذاته مع امور اخرى قديمة او ذاته مع امور اخرى حادثة فان كان الحق هو الاول او الثاني لزم من قدم ذلك المؤثر قدم ذلك الاثر وذلك يقدح في كونه متمكنا من الفعل والترك معا والثالث باطل لان حدوث الحادث موقوف على حصول المؤثر التام في المؤثرية فلو كان حصول المؤثر التام في المؤثرية موقوفا على حدوث الحادث لزم الدور وهو محال واعلم ان هذا التقسيم منحصر مضبوط سواء قيل انه يعتبر في تلك المؤثرية حضور وقت او حصول مصلحة او زوال مانع فان الكل داخل فيما ذكرناه والاجوبة التسعة المذكورة في الحجة الاولى يرجع حاصلها الى توقيف مؤثرية الله تعالى في وجود العالم على حصول شرط حادث وقد دللنا على ان ذلك يوجب الدور فكانت تلك الاجوبة ساقطة بالكلية الحجة العاشرة ان القدرة يمتنع ان يكون لها اثر في حصول المقدور واذا كان الامر كذلك امتنع القول بثبوت القدرة اما بيان المقام الاول فمن وجهين الاول ان القادر لما كان متمكنا من الفعل والترك امتنع ان يكون مجرد القادرية مؤثرا في وقوع الفعل لان كونها قدرة يقتضي ان تكون نسبتها الى الطرفين على السوية وكونها مؤثرة في وقوع الفعل بعينه يقتضي ان تكون نسبتها الى طرف الوجود راجحة على نسبتها الى طرف العدم والجمع بين هذين القولين جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان مجرد القادرية لا تاثير له في وقوع المقدور البتة الثاني انا اذا علمنا ان العالم وجد هذا الشيء بعد ان كان معدوما فان العقل لا يجوز ان نقول انما وجد هذا لان القادر كان قادرا عليه فانه يقال وهو قادر على سائر المقدورات مع انها لم توجد فعلمنا ان هذا الذي وجد لا لكون القادر قادرا عليه بل لاجل ان القادر اوجده وصنعه وخلقه واخرجه من العدم الى الوجود وصدق هذا النفي والاثبات يدل على ان المؤثر في وجود الاثر انما هو كون المؤثر مؤثرا فيه وموجدا له وان هذا المفهوم مغاير المفهوم من كونه قادرا على الفعل فثبت بما ذكرنا ان القدرة يمتنع ان يكون لها اثر في وجود المقدور واذا ثبت هذا امتنع ان يكون للقدرة اثر في الشيء وذلك لانه ثبت بما ذكرنا ان الفاعلية والموجدية امر مغاير للقدرة وثبت ان المؤثر في وجود الاثر هو الفاعلية والموجدية واذا كان كذلك امتنع ان يكون القادرية اثر فيه والا لزم ان يجتمع على الاثر الواحد سببان مستقلان وهو محال وايضا قد بينا ان القادرية لا اثر لها البتة في وجود الاثر وحينئذ لا تكون القدرة صالحة للتاثير البتة واما الصفة المسماة بالفعل والتكوين فانها ان كانت صالحة لطرفي الفعل والترك كانت المباحث المذكورة في القدرة عائدة فيه وان كانت متعينة لطرف الوجود وغير صالحة لطرف العدم البتة كان ذلك موجبا بالذات لا قادرا متمكنا من الفعل والترك الحجة

فهو انما وجد

ليس لها صلاحية التاثير البتة فثبت بما ذكرنا ان القادرية

الحادية عشر ان المقتضي لحصول الفعل اما القدرة او امر يصدر عن القدرة او لا القدرة ولا الاثر الصادر عنها والاول باطل والا لزم حصول المقدور في جميع زمان القدرة فيلزم كون المقدور ازليا لاجل كون القدرة ازلية والثاني ايضا باطل لان التقسيم المذكور عايد في تاثير القدرة في ذلك الاثر فان كان ذلك بواسطة اثر آخر لزم التسلسل وهو محال واما الثالث فانه يقتضي ان تكون القدرة وجميع آثارها غير مؤثرة في حدوث ذلك الاثر وذلك يقدح في كون القدرة قدرة فان قالوا هذا المقدور انما وجد لان القادر خلقه واوجده لاجل كونه قادرا قلنا هذا باطل لان المفهوم من قولنا خلقه اما ان يكون هو نفس القدرة او اثر صادر عنها او شي مغاير لهما فثبت ان هذا السوال غير وارد والله اعلم فهذا احد عشر وجها في تقرير ان القول بالقادر على التفسير الذي ذكره محال ولما ثبت هذا ظهر ان تاثيره تعالى في تكوين العالم وفي تكوين ساير آثاره انما كان لعين ذاته او للامور اللازمة لذاته وقد اتفق الكل على انه متى كان الامر كذلك فانه يلزم من قدمه قدم الآثار والافعال والنتايج ولهذا السبب فان المتكلمين بعد ان اقاموا الدلالة على حدوث العالم قالوا لو كان المؤثر في حدوث العالم موجبا بالذات لزم من قدمه قدم العالم وذلك يدل على انهم كانوا معترفين بان كل ما كان تاثيره في غيره لذاته لزم من دوامه دوام الاثر وايضا فاذا كان المؤثر الموجب بالذات حاصلا مع انه كان منفكا من الاثر مدة غير متناهية ثم حصل الاثر بعد ذلك من غير ان اختص ذلك الوقت بارادة معينة او بنوع آخر من الامور المقتضية للرجحان فحينئذ يكون ذلك الحدوث في ذلك الوقت حدوثا لا لمؤثر اصلا بل لمحض الاتفاق وذلك باطل فثبت انه يلزم من دوام الموجب بالذات دوام الاثر والنتيجة والله اعلم ونختم هذه المقالة بحجة وهي ان الفلاسفة قالوا سلمنا ان القادر هو الذي ان شا ان يفعل فعل وان شا ان يترك ترك الا ان هذا لا يقتضي صدق قولنا انه تعالى شا الفعل تارة والترك اخرى ويدل عليه وجهان الوجه الاول ان قولنا ان شا الفعل فعل قضية شرطية وليس من شرط كون القضية الشرطية صادقة صدق جزئيها فان الشرطية الصادقة قد تكون مركبة من جزئين صادقين كقولنا ان كان الانسان حيوانا كان جسما وقد تكون الصادقة مركبة من كاذبين كقولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وقد تكون مركبة من مقدم كاذب وتال صادق كقولنا ان كان الانسان حمارا كان حيوانا واما القسم الرابع وهو ان يكون المقدم صادقا والتالي كاذبا فهذا محال لان الحق لا يستلزم الباطل اذا ثبت هذا فنقول صدق قولنا انه ان شا الفعل فعل وان شا الترك ترك لا يتوقف على صدق قولنا انه شا الفعل ففعل وشا الترك فترك لما بينا ان صدق الشرطية قد يحصل مع كون المقدم والتالي كاذبين معا ومع كون المقدم وحده كاذبا فثبت انه بتقدير ان يصح بتقدير ان يصح ان القادر ما ذكروه فانه لا يلزم من كون الشي قادرا صدق انه شا الفعل تارة وشا الترك اخرى والوجه الثاني وهو ان حال كونه تاركا للفعل يستحيل ان يصدق عليه كونه فاعلا له وحال كونه فاعلا له يستحيل ان يصدق عليه كونه تاركا له وفي الحالتين يصدق عليه انه قادر على الفعل فثبت ان صدق كونه قادرا على الفعل لا يتوقف على صدق انه شا الفعل ففعله او شا الترك فتركه اذا ثبت هذا فنقول انه حق انه سبحانه ان شا الفعل فعل وان شا الترك ترك لكن لا يلزم منه ان يقال انه شا الترك فتركه بل نقول انه يصدق عليه انه ان شا الترك لتركه مع انه لا يصدق عليه البتة انه شا الترك والا لكانت تلك المشية محدثة ولافتقرت تلك المشية الى مشية اخرى حادثة ولكان الكلام في تلك المشية كما في الاول فيلزم ان تكون كل مشية حادثة مسبوقة بمشية اخرى حادثة لا الى اول ويلزم كون ذاته محلا للحوادث وكل ذلك محال

المقالة الرابعة في الدلايل المستنبطة من صفة الارادة

قالت الفلاسفة الذي يعقل من الارادة هو انا اذا اعتقدنا في شي انه نافع ولذيذ صار هذا الاعتقاد موجبا حصول الميل الى تحصيل ذلك الشي ثم ان ذلك الميل مع ذلك الاعتقاد منضمان الى القدرة الموجودة في العضلات وهي المسماة بالقوة المحركة فيصير مجموع هذه الاشيا موجبا لحصول الفعل اذا ثبت هذا فنقول هذه الاحوال في حق واجب الوجود لذاته محال اما تصور كون الفعل المعين نافعا له او ضارا له فهذا انما يتصور في حق من يعقل في حقه الانتفاع بشي والتضرر بشي آخر وذلك في حق واجب الوجود محال واما

حصول ذلك الميل فهو ايضا محال لان الميل الى طلب النافع انما يعقل في حق من يصح عليه النفع واذا ثبت هذا فقد ظهر ان حصول الارادة في حق الله تعالى محال واما الذي يقوله المتكلمون من ان الارادة صفة تقتضي رجحان احد الميلين على الآخر لا لمرجح محال غير معقول فثبت بهذا انه لم يبق عند العقل من لفظ الارادة معنى يمكن اثباته في حق الله تعالى فكان القول به باطلا ثم قالوا لو كان العالم حادثا لوجب ان يقال انما حدث بقصد الفاعل وارادته والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان العالم لما كان مستمر العدم من الازل الى ذلك الوقت وذات الفاعل كانت موجودة من الازل الى ذلك الوقت المعين مع انه في الازل ما كان لتلك الذات اثر في خروج العالم من العدم الى الوجود فلو حصل العالم في ذلك الوقت من غير ان يكون لذلك الفاعل قصد واختيار في ايقاعه لكان وقوع العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده رجحانا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال وبيان انه يمتنع ان يكون حدوث العالم في ذلك الوقت بسبب القصد والاختيار وجوه الحجة الاولى ان ذلك القصد لو حصل لكان اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فالقول بوجود القصد باطل انما قلنا انه يمتنع كونه قديما لان الارادة القديمة لا معنى لها الا انه تعالى يريد في الازل احداث العالم في وقت معين في لايزال وهذه الارادة ليست هي نفس القصد الى ايقاع الفعل في ذلك الوقت المعين عند حضور ذلك الوقت المعين والدليل عليه وجوه الاول انه من عزم على ان يفعل بكرة الغد فعلا معينا ثم جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين النهار وبين الليل واستمر على ذلك الجلوس الى ان دخل بكرة الغد مع انه لا يعلم ان ذلك الوقت المعين قد حضر فانه بمجرد تلك الارادة الاولى لا يصير قاصدا لايقاع ذلك الفعل في ذلك الوقت ولو كان العزم على ان يفعل الفعل الفلاني في الوقت المستقبل هو نفس القصد الى ايقاع ذلك الفعل عند حضور ذلك الوقت لوجب في هذه الصورة التي ذكرناها ان يصير قاصدا الى ايقاع ذلك الفعل عند حضور ذلك الوقت سوا علم ان ذلك الوقت حضر او لم يعلم ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان العزم على الفعل الفلاني في الوقت المعين من الاوقات المستقبلة ليس هو نفس القصد الى ايقاع ذلك الفعل في ذلك الوقت بل الحق انه اذا عزم ان يفعل الفعل الفلاني في وقت معين من الاوقات المستقبلة ثم استمر ذلك العزم الاول الى ان حضر ذلك الوقت وعلم ذلك العازم حضور ذلك الوقت فان بقا العزم الاول مع العلم بحضور ذلك الوقت يوجب ان يحدث قصد متعلق بايقاع ذلك الفعل فثبت ان العزم المتقدم لا يكفي في ايقاع الفعل في الوقت الذي يحضره بل لا بد من حدوث قصد متعلق بايقاع ذلك الفعل الثاني ان العزم على الايجاد في الزمان المستقبل له ماهية والقصد الى ايجاد الفعل في الحال له ماهية اخرى واحدى الماهيتين لا تساوي الاخرى بدليل ان كل واحدة من هاتين الماهيتين لا تقوم مقام الاخرى فان العزم على الايجاد في المستقبل يوجب تركه في الحال وفعله في المستقبل والقصد الى الفعل في الحال يوجب الفعل في الحال والترك في المستقبل فهذان النوعان من الارادة لوازمهما متنافية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واذا ثبت هذا كان القول بان العزم على الايجاد في المستقبل يصير عين القصد الى الايجاد في الحال معناه ان حقيقة مخصوصة تصير بعينها عين حقيقة اخرى تخالفها بالماهية والنوعية وذلك محال فبهذا البيان ان القول بقدم تلك الارادة محال وقول باطل وانما قلنا انه يمتنع كونها حادثة وذلك لانها لما كانت حادثة كان حدوثها مختصا بوقت معين مع جواز حصول ذلك الحدوث قبله او بعده فوجب ان لا يحصل ذلك الاختصاص الا لارادة اخرى والكلام فيها كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لو حصلت تلك الارادة اما قديمة او حادثة وثبت فساد القسمين فيلزم الحكم بامتناع حصول الارادة لا يقال هذا معارض بالحوادث اليومية لانا نقول المعارضة بالحوادث اليومية واردة على كل هذه الوجوه والجواب الممكن ما ذكرناه في الطريقة الاولى الحجة الثانية ان نقول تعلق الارادة القديمة بايقاع العالم في ذلك الوقت المخصوص المعين اما ان يكون من لوازم ماهية تلك الارادة واما ان لا يكون والثاني باطل والا لافتقرت تلك الارادة في حصول ذلك التعلق المخصوص الى سبب

الى سبب آخر ولزم التسلسل ولما بطل هذا القسم بقي الحق هو الاول فنقول اذا دخل العالم في الوجود في ذلك الوقت المعين فبعد انقضاء ذلك الوقت المعين وبعد دخول العالم في الوجود يمتنع ان تبقى الارادة متعلقة باحداث العالم في ذلك الوقت المعين ويدل عليه وجهان الاول انه بعد دخوله في الوجود يمتنع ادخاله في الوجود لان تكوين الكائن وايجاد الموجود محال والثاني ان ذلك الوقت لما انقضى ومضى فبعد انقضائه لو بقيت الارادة متعلقة باحداث العالم في ذلك الوقت كان ذلك قصدا الى ايقاع الفعل في الزمان الماضي وانه محال فثبت ان العالم بعد دخوله في الوجود يمتنع بقاء الارادة الازلية متعلقة باحداث عين ذلك العالم في عين ذلك الوقت في الوجود فوجب القول بزوال ذلك التعلق وبطلانه لكنا بينا ان ذلك التعلق المخصوص من لوازم ماهية تلك الارادة وزوال اللازم يدل على زوال الملزوم فثبت ان تلك الارادة واجبة العدم بعد حصول ذلك المراد في الوجود وكل ما صح عدمه امتنع قدمه فهذا دليل قوي على ان القول بان ارادة الله تعالى قديمة قول باطل واما انه يمتنع كونها حادثة فلانها لو كانت حادثة لكانت اما ان تحدث في ذات الله تعالى او في ذات اخرى اولا في محل والكل باطل بالوجوه المشهورة فكان القول به باطلا الحجة الثالثة ان كل من قصد الى احداث شيء فاما ان يكون ذلك الاحداث به اولى في ظنه واعتقاده من تركه واما ان لا يكون فان كان الاول لزم كونه ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال وان كان الثاني فحينئذ لا يترجح قصد الاحداث على قصد الترك وذلك لان قصد الاحداث ترجيح وحصول الرجحان حال حصول عدم الرجحان محال فان قالوا كونه ناقصا بذاته مستكملا بغيره انما يلزم لو ترجح الاحداث على تركه لنفع يعود اليه اما اذا رجح لنفع يعود الى الغير لم يلزم المحال المذكور قلنا ايصال النفع والخير الى الغير وعدم ايصاله اليه ان استويا بالنسبة اليه عاد المحال المذكور وان كان احدهما اولى به فقد عاد ما ذكرنا من كونه ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال الحجة الرابعة لو قصد الى احداث العالم لكان اما ان يكون ذلك القصد مختصا بوقت معين او غير مختص بوقت معين اما الاول فكما ان القصد الى احداث العالم في الوقت الفلاني واما الثاني فكما اذا قصد الى احداث العالم ولم يقصد الى تخصيص احداثه بوقت معين اما القسم الاول فباطل لان ذلك الوقت المعين اما ان يقال انه كان حاضرا في الازل او ما كان حاضرا في الازل فان كان ذلك الوقت حاضرا في الازل مع ان اله العالم قصد احداث العالم في هذا الوقت فحينئذ يلزم حدوث العالم في الازل وعلى هذا التقدير يكون العالم واما ان كان ذلك الوقت غير حاضر في الازل كان ذلك الوقت حادثا ولا بد له من محدث وهو الله تعالى وحينئذ يعود التقسيم الاول وهو انه اما ان يقال انه تعالى قصد احداث ذلك الوقت في وقت خاص او قصد احداثه مطلقا فان كان الاول افتقر ذلك الوقت الى وقت آخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل فاما ان تحصل تلك الاوقات الغير المتناهية معا وهو محال بالبديهة او على التعاقب وهو يوجب القول بحدوث حوادث لا اول لها وهو المطلوب هذا كله اذا قلنا انه تعالى قصد احداث العالم في وقت معين واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى قصد احداث العالم من غير ان يخص احداثه بوقت معين بل قصد على وجه يكون موجودا دائما فهذا يوجب القول بالقدم وذلك يناقض ثبوت الحدوث الحجة الخامسة لو كان العالم حادثا لكان حدوثه بسبب ان الخالق خصص احداثه بذلك الوقت المعين على ما تقدم تقرير هذه الشرطية الا ان ذلك محال لان ذلك الوقت اما ان يكون مساويا لساير الاوقات في تمام الماهية او لا يكون فان كان الاول وجب كونها ايضا متساوية في جميع اللوازم لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يجب استواؤها في جميع لوازم الماهية واذا كان الامر كذلك كانت نسبة تلك الارادة الى جميع اجزاء ذلك الوقت على السوية واذا وجب حصول الاستواء كان ذلك منافيا للقول بان الارادة يجب تعلقها باحداث العالم في بعض تلك الاوقات دون البعض واما القسم الثاني

وهو ان يقال الاجزاء المفترضة في ذلك الوقت مختلفة بالماهية متباينة بالحقيقة فنقول حصول تلك الاشياء اما ان تكون بانفسها وذواتها واما ان تكون باحداث الله تعالى والاول باطل لانه يقتضي حدوث الشيء لنفسه ولذاته من غير محدث وهو محال وايضا اذا فرضناها حادثة بانفسها وذواتها من غير محدث البتة ثم كانت ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الاخرى لم يمتنع جعل كل واحد منها موجبا لاثر خاص وعلى هذا التقدير فانه لا يمتنع ان يكون المؤثر في حدوث حوادث هذا العالم تلك الآنات المتلاصقة وتلك الاجزاء المتعاقبة وعلى هذا التقدير فانه يلزم نفي الصانع وذلك باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال ان حدوث تلك الآنات المتلاصقة انما كان باحداث الله وبايجاده فحينئذ يعود السوال الى انه لم خصص احداث كل واحد منها بكونه متقدما على الآخر او متاخرا عنه فان كان ذلك لاجل وقت آخر عاد الطلب فيه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان القول بان الارادة اقتضت تخصيص احداث العالم بالوقت المعين يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا وبهذا الدليل يظهر ان الذي يقال انه تعالى خصص احداث العالم بذلك الوقت لكون ذلك الوقت مشتملا على مصلحة خفية قول باطل لانا بينا ان الاوقات كلها متساوية في تمام الماهية **المقالة الخامسة في الدلايل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث** وهي من وجوه الحجة الاولى ان الايجاد احسان والاحسان افضل من ترك الاحسان فلو كان الباري تعالى غير موجد للعالم مدة غير متناهية وذلك محال فوجب كونه فاعلا من الازل الى الابد الحجة الثانية ان من كان له التصرف النافذ والملك العظيم والرفع والخفض والابرام والنقض افضل ممن لا يكون له شيء من ذلك فلو قلنا انه تعالى ما كان له في الازل ملك ولا ملكوت ولا تصرف ثم صار فلا يزال كذلك لزم ان يقال انه انتقل من النقص الى الكمال وذلك محال فان قالوا على الحجة الاولى ترك الاحسان انما لا يجوز لو كان الاحسان ممكنا في نفسه اما اذا كان ممتنعا في نفسه محالا في ذاته لم يلزم منه النقص والايجاد في الازل محال لانه عبارة عن الاخراج من العدم الى الوجود وذلك لا يتقرر الا فيما يكون مسبوقا بالعدم والازل ينافي المسبوقية فكان الجمع بينهما محالا وهذا الكلام بعينه هو الجواب عن الحجة الثانية وايضا فالنقص انما يلزم ان لو لم يكن قادرا على تحصيل الملك والملكوت وهو تعالى في الازل كان قادرا على تحصيله فلم يلزم من عدم الملك والملكوت نقصان وايضا فكل واحدة من هاتين الحجتين منقوض بحدوث الاشخاص المعينة وحدوث الحوادث اليومية اجابوا عن السوال الاول بان هذا الكلام انما يتم اذا قلنا مسمى الازل مانع من الايجاد والتكوين وقد بينا بالدلايل القاطعة ان ذلك باطل على انا نقول ان هذا المانع كان زايلا قبل ان خلق الله العالم بتقدير مائة سنة فكان الالزام عايدا فيه اما السوال الثاني فباطل ايضا لان الازل عندهم مانع من صحة الفعل وعلى هذا التقدير لم يكن الله متمكنا من حصول الملك والملكوت في الازل ولا معنى للعاجز الضعيف الا ذلك وايضا فهذا يوجب العيب والضعف من وجه آخر وهو ان الامتناع من الاحسان في حق من كان قادرا على الاحسان ولا يضره ذلك الاحسان بوجه من الوجوه اقوى في العيب والنقصان منه في حق من لم يقدر عليه فاذا قلتم اله العالم كان قادرا على الاحسان وما كان ذلك الاحسان سببا للضرر في حقه البتة فحينئذ يكون الامتناع منه في غاية النهاية ويمكن تقرير هذا الكلام بوجه آخر فيقال انه تعالى اما ان يقال انه كان قادرا على الايجاد في الازل او يقال انه كان قادرا عليه الا انه لو فعله لصار ذلك سببا لعود نوع من انواع الضرر اليه او يقال انه كان قادرا على الايجاد في الازل وكان منزها عن عود الضرر اليه اما القسم الاول فانه يقتضي انتقال الخالق من العجز الى القدرة واما القسم الثاني فانه يقتضي البخل والنقص لانه لما كان قادرا على هذا الاحسان وما كان له فيه ضرر البتة فيكون الامتناع منه محض البخل والنقص وكل ذلك على الاكرم الحكيم محال واما السوال الثالث فجوابه ان عند الخصم حدوث كل حادث متاخر مشروط بحصول الحادث المتقدم في الوجود بناء على القاعدة التي ذكرناها في سبب حدوث الحوادث اليومية واذا كان الامر كذلك لم يلزم من عدم ايجاد هذا الشخص المعين قبل ان وجد

عيب ولا نقص الحجة الثالثة علة وجود العالم جود الباري تعالى وجوده ازلي فعلة وجود العالم ازلية فيلزم كون العالم ازليا فان قالوا الجود هو الافادة والتحصيل فقولكم جود الباري تعالى ازلي معناه انه كونه موجدا للعالم ازلي وذلك عين المطلوب قلنا تحقيق هذا الكلام جملة ما يصدر عن الباري تعالى لابد له من موثر فمجموع الامور المعتبرة في المصدرية ان قائم والا لزم افتقاره الى موثر اخر ولزم التسلسل واذا كان مجموع تلك الامور ازليا يلزم ان تكون الآثار الصادرة من الباري ازلية وعلى هذا التقدير فهذا الكلام هو عين الحجة الاولى ويمكن تقريره من وجه آخر فنقول انه تعالى اراد ايجاد العالم لداعية الانتفاع او لداعية الاضرار او لا لواحد من هاتين الداعيتين والثاني محال لان الايجاد لداعية الاضرار لا يليق بالمحسن الرحيم الثالث وهو الايجاد لا لداعية الانتفاع ولا لداعية الاضرار عبث ولما بطل هذان القسمان ثبت انه تعالى خلق الخلق لداعية الانتفاع ثم نقول هذه الداعية اما ان تكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة عاد التقسيم المذكور في حدوثها وان كانت قديمة فاما ان يقال حصل في الازل مانع يمنع من صدور هذا الاثر او لم يحصل والاول باطل لانه لو حصل لما زال لما ثبت ان الازلي لا يزول فثبت ان الداعي الى الاحسان كان حاصلا في الازل وان المانع منه كان مفقودا فهذا هو المراد من قول القدماء ان علة وجود العالم هو جود الباري وجوده ازلي فيكون وجود العالم ازليا الحجة الرابعة ان نقول لو قلنا انه تعالى احدث العالم في وقت معين لكان تخصيص الاحداث بذلك الوقت اما ان يكون لحكمة ومصلحة او لا لحكمة ومصلحة والاول باطل لان تلك المصلحة اما ان تكون عائدة الى الخالق او الى المخلوق والاول محال لوجوه الاول انه يلزم ان يقال انه تعالى في محل النفع والضر والثاني انه بتقدير ان يكون الامر كذلك فتلك الحاجة اما ان تكون قديمة وحادثة فان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وان كانت حادثة عاد الطلب في انه لم حدثت تلك الحاجة في ذلك الوقت دون ما قبله او بعده والثالث ان على هذا التقدير يكون اله العالم ناقصا بذاته محتاجا الى الاستكمال بالغير الرابع ان اله العالم قديم ازلي واجب لذاته فكان اكمل حالا من المحدثات وكون الاكمل مستكملا بالاخس الادون محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى انما احدث العالم لنفع عائد الى الغير فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الايجاد لو كان احسانا الى المخلوق لكان اما ان يكون احسانا اليه حال عدمه او حال وجوده والاول باطل لانه ما دام يكون معدوما فالوجود غير واصل اليه فامتنع كون الايجاد احسانا الى المعدوم والثاني ايضا باطل لان ايصال الوجود اليه بعد وجوده يقتضي ايجاد الموجود وانه محال لا يقال الايجاد انما يكون احسانا من حيث انه بعد دخوله في الوجود يستعد لان يصل اليه انواع اللذة والسرور لانا نقول الكلام انما وقع في ان الايجاد ليس باحسان وما ذكرتموه لا يدفع ذلك فانكم سلمتم ان نفس الايجاد ليس احسانا وانما الاحسان ما يحصل بعد ذلك ونحن ما ادعينا الا ان ابتداء الخلق ليس باحسان الوجه الثاني في ابطال هذا القسم ان الذات ما لم تكن مشتهية للشيء ومحتاجة اليه لم يكن ايصال ذلك الشيء اليه انتفاعا له ولا احسانا اليه فكل ما يعرض احسانا اليه فانه قد تقدمه حاجة الحاجة فيه وذلك ضرر وحينئذ يتقابل قدر المنفعة الحاضرة بقدر المضرة السابقة وذلك يخرجه عن كونه احسانا وقد تقدم في الباب الثالث تقرير هذا الكلام على سبيل الاستقصاء الوجه الثالث في بيان انه لا يجوز ان يقال انه تعالى خلق الخلق للاحسان الى المخلوقات وذلك لان هذا الداعي اما ان يقال انه كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا فان كان الاول لزم حصول الايجاد قبل حصوله وهو محال والثاني يوجب كون تلك الداعية محدثة والكلام في اختصاص حدوث تلك الداعية بذلك الوقت كاختصاص حدوث العالم بذلك

الوقت ولزم المرور الى ما لا نهاية له واما الاجوبة المذكورة عن هذا الكلام وهو انه تعالى انما خصص احداث العالم بذلك الوقت لاشتمال ذلك الوقت على مصلحة معينة فالكلام في افساده قد سبق على الاستقصاء الوجه الرابع وهو ان ايصال النفع الى الغير وعدم ايصاله اليه اما ان يكون بالنسبة الى الفاعل على التسوية او لا يكون الامر كذلك فان كان الاول امتنع ان يكون غرض الاحسان داعيا للفاعل الى الايجاد وان كان الثاني لزم ان يكون الفاعل مستكملا بذلك الايجاد وقد ابطلناه الوجه الخامس هو ان الايجاد يستلزم حصول الحاجة الى المأكول والمشروب وغيرهما فاذا اعطى الخالق تعالى المحتاج اليه فغايته حصل الاستغناء بالشيء اما اذا لم يوجد فقد حصل الاستغناء عن الشيء لكون الاستغناء عن الشيء افضل من الاستغناء بالشيء بدليل ان الاستغناء عن الشيء من صفات الله والاستغناء بالشيء من صفات العباد وما كان صفة لله تعالى فهو اكمل مما كان صفة للعباد واذا ثبت هذا فالحاصل عند العدم هو الاستغناء عن الشيء والحاصل عند الوجود هو الاستغناء بالشيء وقد ثبت ان الاول افضل من الثاني فيلزم ان يقال الايجاد يوجب تفويت الاكمل ويوجب حصول الاخس الارذل واذا كان كذلك امتنع كون الايجاد احسانا الى المخلوق الوجه السادس ان نقول ان الوجوه الخمسة السالفة انما ذكرناها لو قدرنا ان كل ما اشتهاه الانسان واراده ومال طبعه اليه يكون حاضرا وليس الامر كذلك لانا نرى احوال اهل الدنيا بالعكس من ذلك فانا نرى اكثر الخلق يكونون في الدنيا في الهموم والغموم والاحزان والمخاوف والمتالب والحرق والغرق والهرم والعمى والزمانة واما في الاخرة فالاكثرون وهم الكفار والفساق من اهل الملة يقعون في العذاب الاليم واله العالم كان عالما في الازل بكل هذه الاحوال فكيف يعقل ان يقال انه تعالى خلقهم للاحسان مع انه كان يعلم ان الاكثرين منهم يكونون في الدنيا في الالم والفقر والعمى وفي الاخرة في الدرك الاسفل من النار فان قالوا انه تعالى مكن الكل من وجدان تلك السعادات العظيمة واما حصول الحرمان فانما كان لاجل انهم قصروا في حق انفسهم قلنا لما كان اله العالم عالما علما يقينيا انهم لا يستفيدون من الوجود والتكليف الا البلاء العظيم والشقاء التام امتنع ان يقال انه تعالى اراد بهم الخير والنفع والصلاح ويدل عليه وجوه الاول انهم لا يقدرون على خلاف معلوم الله والا لزم ان يقال انهم قادرون على ان يجعلوا علم الله جهلا الثاني انا نعلم ان من بنى رباطا في مفازة عظيمة وعلم يقينا انه مهما بنى ذلك الرباط صار ذلك الرباط مأوى للصوص والقتالين وقطاع الطريق ثم انه ذلك الذي بنى ذلك الرباط مع جزمه بان الامر كذلك يقول كان غرضي منه دفع الشر وان يصير ذلك الموضع مجمعا للاولياء والاتقياء ولاقوام يسعون في امن الطرقات وازالة الافات فان جميع العقلاء يقولون لما كنت عالما بان بناءه يوجب مزيد الافات فانت في دعواك انك ما اردت به الا الخير كذاب مزور وهذا الباب فيه الجواب وقد سبق ذكره في الكلام على الحسن والقبح مع المعتزلة الوجه الثالث في دفع السؤال ان القدرة الصالحة للكفر ان كانت متعينة للكفر فحينئذ يكون خالق تلك القدرة في الكافر الجاء له الى الكفر وان كانت صالحة للايمان والكفر معا فرجحان احد الجانبين على الاخر ان لم يتوقف على المرجح لزم حصول الرجحان لا لمرجح وهو محال وان توقف على مرجح فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وان كان من الله فحينئذ يكون مجموع القدرة مع ذلك المرجح موجبا للكفر فيعود ما ذكرنا من انه تعالى الجأ الكافر الى الكفر وذلك يبطل قولهم انه تعالى ما اراد به الا الخير والصلاح فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع ان يقال انه تعالى خلق الخلق لغرض نفسه او يقال انه خلقهم لغرض يعود اليهم واما القسم الثالث وهو ان يقال انه تعالى خلقهم لا لغرض وحكمة اصلا فنقول هذا ايضا باطل لوجوه الاول ان الفعل الخالي عن الحكمة سفاهة وهي غير لائقة بالحكيم الرحيم الثاني انه اذا لم يمتنع ذلك فحينئذ لا يقبح من الله تعالى شيء اصلا فوجب ان يحسن منه ان يعاقب الانبياء والرسل باعظم انواع العقاب وان يحسن منه ادخال الدهرية في اعلى درجات الجنة وان لا يحصل الوثوق بوعده ووعيده وان لا تتميز طاعته عن معصيته وكل ذلك يبطل الالهية فثبت انه تعالى

لوكان محدثا للعالم بعد ان لم يكن لكان اما ان يكون ذلك الاحداث لمصلحة وحكمة واما ان لا
يكون كذلك وثبت فساد القسمين فوجب فساد القول بكونه محدثا للعالم بعد ان لم يكن وقد
يحتجون بهذه الحجة على انه لا يجوز ان يكون مريدا لاحداث العالم لانه لو كان مريدا لكانت تلك
الارادة اما ان تكون تابعة لحكمة ومصلحة واما ان لا تكون كذلك والقسمان باطلان فالقول
بثبوت الارادة باطل الحجة الخامسة لو كان العالم حادثا لوجب ان يكون للخالق داع
الى ايجاده وتكوينه فنقول تلك الداعية اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت حادثة
عاد البحث في كيفية حدوثها وان كانت قديمة فاما ان تكون مشروطة بشرط او لا تكون فان كانت
مشروطة بشرط فذلك الشرط اما انه يكون حادثا او لا يكون فان كان ذلك الشرط حادثا لزم الدور
لانه لا تتم الداعية التامة المؤثرة في الاحداث الا عند حدوث ذلك الشرط ولن يحدث ذلك
الشرط الا اذا تمت تلك الداعية المؤثرة وذلك يوجب الدور واما ان كان ذلك الشرط قديما
او قلنا ان تلك الداعية القديمة غير مشروطة بشرط فالكلام في هذين القسمين واحد وذلك لانه
اما ان يقال حصل في الازل مانع او لم يحصل والاول باطل لان ذلك المانع ان كان واجبا لذاته
امتنع زواله فوجب ان لا يزول ذلك الامتناع وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر ويعود التقسيم
فيه ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى موجب واجب لذاته ويلزم من امتناع زوال الواجب امتناع زوال
ذلك المانع وقد بان بطلانه فثبت ان الداعية القديمة الى الايجاد حاصلة في الازل وان الموانع
بأسرها كانت زائلة ومتى كان الامر كذلك كان الفعل واجب الحصول الحجة السادسة كونه
تعالى محدثا للعالم وكونه غير محدث له اما ان يستويا من كل الوجوه او يكون الاحداث افضل مطلقا
او يكون الترك افضل مطلقا او يقال الفعل افضل في بعض الاوقات والترك افضل في البعض اما
القسم الاول وهو ان يقال استوى الطرفان واعتدل الجانبان من غير رجحان فهذا باطل لوجوه ٥
الاول انه يقتضي رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وان جاز ذلك فلم لا يجوز رجحان
وجود العالم على عدمه لا لمرجح والثاني وهو ان الايجاد ترجيح لجانب الوجود وحصول الترجيح
حال حصول الاستواء محال والثالث ان الذي يكون فعله وتركه متساويين في كل الجهات كان فعله
عبثا وكان فاعله سفيها ولا يكون حكيما ولا يكون فعله احسانا واجمع العقلاء على انه يجب تنزيه اله
العالم من مثل هذه الصفة واما القسم الثاني وهو ان يقال الفعل افضل من الترك فنقول
فعلى هذا التقدير يلزم ان يقال انه تعالى كان تاركا للجانب الافضل مدة غير متناهية ثم انتقل من
الافضل الى الاخس وذلك باطل واما القسم الثالث وهو ان يقال الترك افضل من الفعل مطلقا
فنقول يلزم ان يقال ان خالق العالم قد انتقل من الاشرف الى الاخس وذلك ايضا باطل
واما القسم الرابع وهو ان يقال كان الترك افضل في بعض الاوقات ثم صار الفعل افضل من
الترك في سائر الاوقات فنقول هذا ايضا باطل لان هذا التبدل ان وقع لذاته فليجز تبدل
العدم بالوجود لذاته وهو باطل وان وقع بجعل جاعل فحينئذ يعود التقسيم الاول وهو ان الخالق انما
خصص اولوية الترك بالاوقات السالفة واولوية الفعل بالاوقات الحاضرة لان الاولى بالاوقات
السالفة عدم تلك الاولوية والاولى بهذه الاوقات الحاضرة اولوية الفعل وحينئذ يعود التقسيم الاول
فيه وذلك يوجب الذهاب الى ما لا نهاية له والله اعلم الحجة السابعة الايجاد فتح لباب الآفات
وذلك لا يليق بالفاعل الحكيم بيان الاول ان عند حصول الايجاد يحصل الخوف من زوال الوجود ويحصل
الخوف من زوال مصالح الوجود ويحصل الخوف من حصول الالم والخوف الم وضرر واما في حال العدم
فما كان فيه مؤلم اصلا لان حصول الالم مشروط بحصول الوجود والحياة فعند عدم الوجود امتنع
حصول الضرر والخوف فثبت ان عند حصول الوجود يحصل الضرر وعند العدم لا ضرر فكان هذا الوجود
شرا من العدم والعدم خير منه والحكيم لا يفعل الشر فان قالوا السؤال عليه من وجوه الاول
ان الشر عبارة عن العدم الا ترى ان من قال انسانا فذلك القتل شر وليس هو شرا لان الالة كانت
قطاعة ولا لاجل ان القاتل كان قادرا على استعمال تلك الالة القطاعة بالقوة القوية ولا لاجل ان
عنق المقتول كان قابلا للقطع فان كل ذلك خيرات بل انما كان شرا لانه ازالت الحياة عن المحل القابل

للحياة فهذا الزوال عدم فثبت ان الشر ليس الا العدم فكيف يقال الوجود شر الثاني هب ان
الوجود قد يكون موصوفا بكونه شرا الا انه وان حصل عند الوجود انواع الخوف والالم فقد حصل
ايضا انواع السرور واللذة فنقول اما الجواب عن السؤال الاول فهو انا نقول مراد جميع
العقلاء من الشر والمفسدة والبلاء حصول الالم والغم ولا شك ان الالم معنى وجودي فثبت
ان هذا الكلام الذي ذكرتموه في السؤال لفظي محض واقول لما كان هذا الكلام منقولا عن اكابر
الحكماء وجب حمله على محمل صحيح فنقول الشر اما ان يقع في الذات او في الصفات او في الافعال
اما الشر في الذات فليس الا العدم وكذا القول في الصفات فان العمى والصمم والبكم شرور وهي
مفهومات عدمية لان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وكذا القول في البواقي
واما الشر في الافعال فمنها الايلام ولا شك انه معنى موجود فعلى هذا يجب ان يقال الشر في الذات
والصفات امر عدمي واما في الافعال فلا شبهة ان الشر فيها معنى موجود واما السؤال الثاني
فالجواب عنه من وجوه الاول ان لذات هذا العالم اضعف بكثير من آلام هذا العالم
والتجربة تدل عليه فان الذ الاشياء قضاء شهوة البطن وشهوة الفرج ونحن نعلم بالضرورة ان
الم القولنج وسائر الامراض الشديدة اصعب بكثير من لذة الاكل والوقاع والثاني ان عند
البقاء على العدم لا يحصل لا اللذة ولا الالم وعند الوجود يحصل انواع الآلام ولا شك ان السلامة من
الالم افضل من الوقوع في الالم والثالث ان ما يتوهم لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة عبارة
عن دفع الم الجوع ولذلك فكلما كان الجوع اقوى كان الاكل الذ قال بعض من يتمسك بهذه
الكلمات انه تعالى خلق القاتل والمقتول والظالم والمظلوم وعلم ان هذا يقتل ذاك الآخر ويتوعد
القاتل بان قال متى قتلت ذاك الآخر عذبتك بالنار فلو لم يخلقهما لكان قد سلم المقتول من عذاب
الدنيا والقاتل من عذاب الآخرة فثبت ان الخلق فتح لباب الشرور والآفات وذلك لا يليق بالصانع
الحكيم واما اثبات ان اله العالم مؤذي وليس بحكيم ولا رحيم ولا ناظر لعباده ولا محسن اليهم فذلك
باطل باجماع العقلاء المعتبرين فلم يبق الا ان يقال مبدأ وجود العالم انما هو موجب بالذات والماهية
لوجود العالم وذلك يوجب دوام العالم بدوام وجوده والله اعلم الحجة الثامنة الايجاد اما
ان يكون من باب الاحسان او من باب الاضرار او لا هذا ولا ذاك والثاني لا يليق بارحم الراحمين
والثالث عبث فلا يليق بالحكيم فبقي الاول فنقول ترك الاحسان اما ان يكون للعجز او الجهل او البخل
والكل على الله محال فوجب ان يكون الاحسان صادرا من الله ابدا وهذا الكلام في الحقيقة انما يتم
ببيان ان الداعي الى الاحسان ازلي والشرائط كانت حاصلة في الازل والموانع كانت زائلة فوجب
الفعل وهذه المقدمات انما تتم بالرجوع الى بعض ما ذكرناه فهذه جملة الوجوه المستنبطة من الحسن
والقبح والحكمة والعبث والله اعلم

المقالة السادسة في الدلائل المستنبطة من صفة العلم

وفي وجوه الحجة الاولى لو كان العالم حادثا لما حدث الا اذا قصد الفاعل
الى تكوينه وهذا القصد يمتنع حصوله الا اذا كان عالما بانه كان معدوما ثم انه حاول ان يجعله موجودا
واذا كان كذلك فقد كان عند عدمه عالما بانه معدوم وعند وجوده يصير عالما بانه موجود فثبت
انه لو كان العالم حادثا لوجب كونه عالما بالجزئيات وانما قلنا ان ذلك محال لوجوه الاول
انه تعالى لما علم ان العالم معدوم فعند ما يصير موجودا ان بقي علمه بانه معدوم فهو جهل وهو على الله
محال وان لم يبق فهو تغير وهو على الله محال والثاني ان العالم بالجزئيات لا بد وان يكون جسما
او جسمانيا وهذا في حق الله محال فيمتنع كونه عالما بالجزئيات الثالث ان العلم بان الشيء الفلاني موجود
وبان الشيء الفلاني معدوم تبع للمعلوم فلو كان واجب الاتصاف بالعلم بالجزئيات وقد ثبت ان
العلم بالجزئيات متوقف على وقوع تلك الجزئيات على تلك الوجوه المخصوصة فحينئذ ذاته مما يمتنع
وجوده الا عند حصول تلك العلوم ثم ان تلك العلوم متوقفة التحقق على حصول تلك المعلومات
الخارجية والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء فيلزم ان يكون ذاته موقوفة على الغير والموقوف
على الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال واعلم ان
هذه الوجوه الثلاثة في نفي علمه تعالى بالجزئيات قد سبق ذكره بالاستقصاء مع الاجوبة الواضحة

الحجة الثانية من الوجوه المبنية على العلم ان نقول اما ان يكون الحق هو انه تعالى عالم
بالجزئيات وعلى التقديرين فانه يجب كونه موجبا بالذات ثم يلزم من دوامه دوام المعلولات
اما اذا كان الحق هو القسم الاول وهو انه غير عالم بالجزئيات فعلى هذا التقدير يمتنع كونه
قاصدا لايجاد العالم لان هذا القصد انما يمكن حصوله لو كان عالما بأنه معدوم ثم انه يريد ان
يجعله موجودا فعلى تقدير ان لا يكون عالما بالجزئيات امتنع حصول هذا العلم فامتنع حصول
القصد المذكور فامتنع منه ان يقصد الى ايجاده واحداثه وتكوينه واما اذا كان الموثر هو القسم
الثاني وهو انه تعالى عالم بالجزئيات فنقول فهذا يقتضي كونه تعالى موجبا بالذات وذلك
يوجب دوام العالم بدوامه وانما قلنا ان كونه تعالى عالما بالجزئيات يقتضي كونه موجبا بالذات
لانه لما كان عالما بالجزئيات كان عالما بان الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني على الصفة الفلانية
وان الشيء الفلاني لا يقع البتة وما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع لان عدم وقوعه يستلزم ان
ينقلب علم الله جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب وبهذا
الدليل ايضا ما علم الله عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع ايضا والشيء الذي يكون واجب الوقوع او يكون
ممتنع الوقوع لم يكن القادر متمكنا من فعله وتركه وذلك يقدح في كونه تعالى قادرا ويقتضي كونه
كونه موجبا بالذات واذا ثبت ان كونه عالما بالجزئيات يقتضي كونه تعالى موجبا بالذات وثبت
انه متى كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام الاثر وذلك هو المطلوب ولهذا الكلام
تقرير آخر وهو ان يقال العالم ممكن الوجود لذاته وقد بينا انه من حيث انه معلوم
الوقوع وجب ان يكون واجب الوقوع والعلم لا يقلب ماهية المعلوم ولا يغيره فهذا الوجوب ما
جاء البتة من العلم بل جاء من سبب آخر فهذا الوجوب يدل على ان سببا آخر اقتضى صيرورة العالم
واجب الوقوع لانه لما دل كونه معلوم الوقوع على كونه واجب الوقوع وثبت ان الموثر في هذا
الوجوب ليس هو صفة العلم وجب ان يكون الموثر فيه صفة اخرى فثبت انه تعالى موجب لوجود العالم
لعين ذاته المخصوصة او صفة اخرى من صفاته وعلى التقديرين فالتقريب معلوم فثبت انه تعالى
اما ان يكون عالما بالجزئيات واما ان لا يكون وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون موجبا بالذات
ومتى كان الامر كذلك لزم من دوام الموجب دوام المعلول الحجة الثالثة من الوجوه المبنية
على العلم ان نقول هذه الماهيات كانت معلومة لله في الازل بالاتفاق وكل ما كان معلوما فانه
لا بد وان يكون ذلك المعلوم متميزا عما عداه بخاصيته المخصوصة وماهيته النوعية ومتى حصل
هذا الامتياز بين الماهيات وجب كونها ثابتة لان النفي المحض والعدم الصرف لا يحصل فيه الامتياز
والاختلاف فثبت ان هذه الماهيات كانت موجودة في الازل فنقول انها اما ان تكون موجودة
في ذات العالم او كانت موجودة وجودا مباينا عن ذات من كان عالما بها والاول باطل لان العلم بالسواد
والبياض والاستقامة والاستدارة لو كان موقوفا على حصول هذه الماهيات في ذات العالم بها
لزم ان يكون ذلك العالم اسود ابيض مستقيما مستديرا لانه لا معنى للاسود والابيض الا الذي
حصل فيه السواد والبياض الا ان ذلك محال لوجهين الاول انه يوجب اجتماع الضدين في
المحل الواحد وهو محال انه من كان اسود ابيض مستقيما مستديرا كان جسما وذلك في حق واجب
الوجود لذاته محال فثبت ان هذه الماهيات موجودة خارجة عن ذات الله تعالى ولما ثبت ان
العلم بهذه الماهيات يتوقف على وجود هذه المعلومات وثبت ان العلم بها حاصل في الازل وجب
القطع بحصول هذه المعلومات في الازل وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان العلم بالشيء يتوقف
على كون ذلك المعلوم موجودا والدليل عليه انا اذا علمنا ان شريك الاله ممتنع فهذا الحكم لا يمكن
حصوله الا بعد تصور ان شريك الاله ما هو فلو كان حصول هذا التصور موقوفا على حصول المتصور لزم
ان يكون شريك الاله موجودا وعلى هذا التقدير يلزم من الحكم على شريك الاله بكونه ممتنعا الحكم عليه بكونه
واجب الحصول وذلك متناقض ثم نقول لا نزاع ان الله تعالى كان عالما بحقايق الاشياء في
الازل لكن لم قلتم ان العلم بالشيء يستدعي كون المعلوم متميزا عن غيره في علم ذلك العالم الا انا اذا
علمنا ان لنا في هذا البلد احتاس الرضاع مع انا لا نعلمها بعينها فها هنا العلم بهذا المعلوم حاصل

مع ان هذا المعلوم ليس متميزا عن غيره في علم ذلك العالم فلم قلتم ان ذلك الامتياز يجب حصوله
حال حصول العلم ولم لا يجوز ان يقال انه يكفي في حصول العلم في الحال حصول ذلك التميز اما
في الحال او في المستقبل وبيانه انه تعالى عالم بحقايق الجواهر والاعراض في الازل ثم ان
الجواهر والاعراض وان لم تكن حاصلة في الازل ولا متميزا بعضها عن بعض في الازل الا انها
ستوجد في لا يزال ثم انها اذا صارت موجودة وحاصلة وكان بعضها متميزا عن البعض فلم
قلتم ان هذا القدر من الامتياز لا يكفي في حصول العلم الازلي بكون هذه الماهيات متباينة
متميزة ثم نقول سلمنا انه لا بد من كون تلك المعلومات متمايزة في الحال فلم قلتم ان حصول
الامتياز في الحال يستدعي كونها موجودة وما الدليل عليه بل نقول الدليل على ان
الامتياز والاختلاف قد يحصل في العدم المحض والسلب الصرف وجوه الاول ان عدم
الملزوم لا يوجب عدم اللازم لكن عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم فكل واحد من هذين
العدمين ممتاز عن الآخر بخاصية حقيقية ونوعية ذاتية الثاني ان عدم الضد عن المحل
يصحح حلول الضد الآخر في ذلك المحل وعدم ما لا يكون ضدا لا يفيد هذا الحكم الثالث
انا اذا قلنا النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان فقد حكمنا بكون السلب منافيا للايجاب
فلو لم يكن للسلب من حيث انه سلب خصوصية وامتياز عن الايجاب والا امتنع الحكم بكونه
منافيا للايجاب ثم نقول سلمنا ان العلم بالمعلوم يستدعي كون ذلك المعلوم ثابتا لكن لم قلتم
ان كل ثابت فانه لا بد وان يكون موجودا اما علمتم ان جماعة من العقلاء قالوا المعدوم مع كونه
معدوما قد يكون شيئا وثابتا وعنوا بذلك ان الماهيات حال عراها عن الوجود قد تكون
متقررة في كونها ماهيات فما الدليل على فساد هذه المقالة ثم نقول لم لا يجوز ان
تكون هذه المعلومات حاصلة في ذات العالم ومرتسمة فيها وهذا هو قول من يقول لا معنى
للعلم الا حصول صورة المعلوم في ذات العالم اما قوله يلزم ان يكون العالم بالاستدارة والاستقامة
والحرارة والبرودة مستديرا مستقيما حارا باردا فنقول هذا غلط وذلك لانا لا نقول العالم
بالحرارة يحصل في ذاته عين الحرارة بل نقول يحصل في ذاته مثال الحرارة وصورتها ورسمها كما اذا نظرنا
في المرآة فانه يحصل فيها مثال المرئي وصورته وشبحه لا عين ذاته ثم نقول سلمنا انه لا بد وان
يكون ذلك المعلوم موجودا في الخارج فلم لا يجوز ان يقال انه حصل في الخارج من كل
ماهية صورة كلية مجردة قائمة بنفسها وهذا هو الذي نقل عن الحكيم الالهي افلاطون
انه كان يثبت لكل ماهية مثالا كليا قائما بالنفس مجردا عن التغيرات وعلى هذا التقدير فانه
يكفي في حصول العلم بالماهيات حصول هذه المثل في الخارج ولا حاجة الى القول باثبات
هذه الاعيان في الخارج ثم نقول هب ان قائلا يقول كان العالم موجودا مع الله
في الازل الا انه لا نزاع في ان هذه الحوادث اليومية ما كانت موجودة في الازل مع انه سبحانه
كان في الازل عالما بها فكل ما ذكرتموه في الجواب عن هذه الحوادث اليومية هو جوابنا عن
العلم بكلية العالم والجواب اما النقض بالمحالات فالجواب عنها من وجهين الاول
انا لا ندعي ان كل ما كان معلوما وجب ان يكون موجودا بل ندعي ان المعلوم لا يكون معلوما
الا اذا كان في نفسه واقعا على الوجه الذي باعتباره كان معلوما فان كان المعلوم عدما
وجب ان يكون ذلك المعلوم في نفسه عدما وان كان وجودا وجب ان يكون في نفسه وجودا
اذ لو لم يكن الامر كذلك لما كان العلم مطابقا للمعلوم فحينئذ يكون جهلا لا علما اذا ثبت هذا
فنقول اذا علمنا ان شريك الاله ممتنع فها هنا المعلوم هو كون شريك الاله ممتنعا
فوجب ان يكون شريك الاله ممتنعا في نفسه حتى يكون العلم المتعلق به علما مطابقا للمعلوم
فكذلك اذا علمنا ان السواد ما هو وان البياض ما هو وان الفلك ما هو وان العلم ما هو فهذا
العلم لا يكون علما الا اذا كان السواد في نفسه سوادا وكان البياض في نفسه بياضا وكان
الفلك في نفسه فلكا وكان العالم في نفسه عالما اذ لو لم يكن كذلك لما كانت الصورة
الذهنية مطابقة للامر الخارجي وذلك يقدح في كون الصورة علما ويوجب كونها جهلا اذا

ثبت هذا فنقول حصول هذا الامتياز في النفي المحض والعدم الصرف محال فهذه المعلومات
المتميزة امور موجودة ولما لم تكن موجودة في الاذهان وجب كونها موجودة في الاعيان
وذلك يدل على ان قدم العلم بالاشياء يدل على قدم تلك المعلومات الوجه الثاني في
الجواب ان نقول الحكم على الشيء بالوجوب تارة وبالامكان ثانيا وبالامتناع ثالثا اعتبارات
ذهنية لا حصول لها في الاعيان بل في الاذهان بخلاف ما اذا عقلنا ان الفلك ماهو وان
العالم ماهو فان هذه المعلومات موجودات في الاعيان وليست اعتبارات ذهنية فظهر الفرق
بين البابين قوله لم قلتم ان المعلوم يجب كونه متميزا عن غيره قلنا هذه المقدمة بديهية
لان العالم بالشيء ان لم يميز بين ذلك المعلوم وبين غيره كان غافلا عنه من حيث انه هو ومن
كان كذلك امتنع كونه عالما بذلك الشيء اما اذا علمنا ان لنا اختا من الرضاع في هذه البلدة
وان كنا لا نعرفها بعينها فهذا لا يصلح ان يكون نقضا على ما ذكرناه وذلك لان ههنا المعلوم
وجود شخص من الاشخاص الانسانية موصوف بكونه اختا من الرضاع فهذا القدر هو المعلوم
وهذا المعلوم متميز عن ساير المعلومات فاما ان ذلك الشخص من هو فغير معلوم فظهر
ان القدر الذي هو معلوم فهو متميز والذي هو غير متميز فهو غير معلوم قوله لم لا يكفي
في حصول العلم الازلي حصول الامتياز في المعلومات فيما لا يزال قلنا هذا ظاهر الفساد
لان العلم يجب ان يكون مطابقا للمعلوم والا لكان جهلا وعلى هذا التقدير فيمتنع كون العلم
علما بامتياز ذلك المعلوم عن غيره الا اذا كان ذلك المعلوم ممتازا عن غيره فلما كان كون
المعلوم ممتازا عن غيره شرطا لتعلق العلم بامتيازه عن غيره وثبت ان الشرط متقدم على
المشروط في الرتبة امتنع ان يكون حصول الامتياز في المعلومات متاخرا عن تعلق العلم بهذا
الاعتبار فان قالوا انه تعالى لا يعلم في الازل ان السواد متميز عن البياض في الحال بل يعلم ان
السواد اذا وجد فيما لا يزال فانه عند وجوده يكون متميزا عن البياض عند وجوده وعلى
هذا التقدير فيسقط الاشكال لان العلم بان السواد سيوجد فيما لا يزال حكم على السواد والحكم [فنقول هذا لا يدفع الاشكال]
على الماهية المخصوصة مشروط بكون المحكوم عليه متصورا لان التصديق مسبوق بالتصور
لا محالة فيتنبه ان الحكم على السواد بانه سيوجد مسبوق بتصور ماهية السواد لكن تصور هذه
الماهية لا يتم الا بعد العلم بامتياز هذه الماهية عما سواها فلو كان حصول هذا الامتياز
موقوفا على دخولها في الوجود لزم الدور وهو محال اما قوله في السؤال الرابع لم قلتم ان
حصول الامتياز في النفي المحض محال قلنا هذا السؤال مدفوع من وجهين الاول انه لا معنى [مدفوع]
لكون هذه الحقيقة ممتازة عن تلك الحقيقة الاخرى الا ان هذه الحقيقة في نفسها ليست مثل
الحقيقة الاخرى فما لم يكن ذلك الشيء في نفسه حقيقة من الحقايق ومخالفة لساير الحقايق
لم يكن الامتياز حاصلا واما السلب المحض والنفي الصرف فهو الذي لا يكون في نفسه
حقيقة ولا ماهية اصلا فثبت ان كونه نفيا محضا ينافي حصول الامتياز الثاني هب انه
يعقل حصول الامتياز والاختلاف في النفي المحض والسلب الصرف الا انا نعلم بالبديهة
حقيقة العالم والفلك والانسان والفرس وليست سلوبا محضة واعداما صرفة بل هذه
الحقايق حقايق متعينة وماهيات ممتازة وكل واحدة منها تخالف الحقيقة الاخرى بعينها
وتميزها والعلم بان الامر كذلك علم ضروري فزال هذا السؤال واما السؤال الخامس
وهو قولهم لم لا يجوز ان يقال ان هذه الحقايق معدومة مع انها معدومة في اشياء
وحقايق فنقول هذا ايضا مدفوع من وجهين الاول ان القايلين بان المعدوم
شيء لا يقولون الفلك من حيث انه فلك ثابت في العدم والجبل من حيث انه جبل ثابت في
العدم وانما يقولون ذلك في الماهيات البسيطة كالسواد والبياض والجوهر والثاني انكم
لما سلمتم هذه الماهيات ثابتة في انفسها خارج الاذهان فلا معنى للوجود الا ذلك والذي
يدل على ما قلناه ان هذه الماهيات بتقدير ان تكون ثابتة في انفسها متقررة في حقايقها
فانها متشاركة في كونها متقررة خارج الذهن ومختلفة بخصوصياتها وما به المشاركة غير

ما به المخالفة فيلزم ان يكون كونها ثابتة في انفسها متصورة في حقايقها امرا زايدا على ماهية كل
واحد منها من الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه الماهيات بتقدير ان يقال انها متقررة
في انفسها فانها لابد وان تكون موصوفة بصفة الوجود واما السؤال السادس وهو
قوله لم لا يجوز ان تكون هذه المعلومات صورا ذهنية والجواب انه لو كان كذلك
لكان العالم بالاستقامة والاستدارة مستقيما مستديرا وهو محال اما قوله المرتسم
في الذهن صورة المعلوم ومثاله قلنا هذا باطل وذلك لان المعلوم هو عين تلك الماهية
فاذا دللنا على ان ذلك المعلوم لابد وان يكون موجودا ثم قلنا انه اما ان يكون موجودا
في الذهن او في الخارج فبتقدير ان يبطل كونه في الخارج وجب ان يكون موجودا في الذهن
فحينئذ يجب ان تكون تلك الماهية بتمامها حاصلة في الذهن وحينئذ يعود الالزام
واما السؤال السابع وهو اثبات المثل الافلاطونية فالجواب عنه ان العالم اذا
علم كون الجسم ممتدا في الجهات حاصلا فيها قابلا للحركة والسكون موصوفا بالشكل واللون
فالمعلوم بهذا العلم هو الذي يكون موصوفا بهذه الصفات فهذا الذي تسمونه بالمثل الافلاطونية
هل هو الموصوف بهذه الصفات ام لا فان كان موصوفا بهذه الصفات كان جسما موصوفا
بالحركة والسكون وذلك هو المطلوب وان لم يكن كذلك بل كان موجودا مجردا عن هذه الصفات
لم يكن هذا الموجود هو ذلك المعلوم وكلامنا ليس الا في ان ذلك المعلوم يجب ان يكون
موجودا واما السؤال الثامن وهو نقض هذا الدليل بالحوادث اليومية فنقول
ان جمهور الفلاسفة ينكرون وجود هذا العلم المتغير الزماني فلا يكون هذا النقض واردا
عليهم وايضا فاذا سلمنا حصول هذا العلم الا انا نقول الفرق ظاهر وذلك لان
الذي ادعيناه هو ان تصور الماهيات مشروط بحصول تلك الماهيات فوجب من قدم
العلم بهذه الماهيات قدم هذه الماهيات فالحكم بان الماهية الفلانية ستحصل غدا فانه لا يتوقف
على حصول تلك الماهية في الحال والالزام الناقض والله اعلم **المقالة السابعة**
في الوجوه المستنبطة من العلة المادية وهي كون العالم ممكن الوجود لذاته
وهي امور الحجة الاولى لو كان العالم حادثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته والاول يقدح في كونه محدثا والثاني يقتضي انه انتقل
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال والثالث يقتضي انه كان قبل حدوثه ممكن
الوجود لذاته فنقول هذا الامكان اما ان يكون صفة راجعة الى ذاته المخصوصة واما ان
يقال انه لا معنى لهذا الامكان الا مجرد ان القادر قادر على ايجاده وتكوينه والثاني باطل لان
القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد الممتنعات فلولا امتياز الممكن عن الممتنع بامر عايد
اليه والا لما كان كون القادر قادرا على ايجاد الممكن اولى من كونه قادرا على ايجاد الممتنع فثبت
ان كون الممكن ممكنا عبارة عن صفة عايدة اليه فنقول هذه الصفة اما ان تكون سلبية او ثبوتية
والاول باطل لان الشيء اما ان يكون ممتنع الثبوت او ممكن الثبوت بالامكان العام والامتناع عدم
محض اذ لو كان صفة ثبوتية لكان الموصوف بتلك الصفة اولى بان يكون ثابتا فيلزم ان يكون
ممتنع الثبوت لذاته واجب الثبوت لذاته وهو محال واذا ثبت انه لا واسطة بين الامتناع
وبين الامكان العام وثبت ان الامتناع ليس صفة ثابتة وجب ان يكون الامكان العام صفة
ثابتة ضرورة انه لابد وان يكون احد النقيضين امرا ثابتا فثبت ان الامكان امر عايد الى الممكن
مغاير لكون القادر متمكنا من ايجاده وثبت انه صفة ثبوتية وثبت انه سابق على وجود المحدث
فتلك الصفة لابد لها من محل موجود وذلك المحل الموجود هو هيولى ذلك المحدث ومادته فانه
لا معنى للهيولى الا الذي حصل فيها امكان حدوث الصورة فثبت ان كل محدث فانه مسبوق بهيولى
ومادة فنقول تلك الهيولى والمادة اما ان يكون متحيزا او لا يكون كذلك فان كان متحيزا فهو
الجسم فهيولى الجسم جسم والهيولى قديمة فالجسم قديم وان لم يكن متحيزا فنقول هذا باطل
من وجهين الاول انه يلزم ان يكون البعد والامتداد حالا في محل لا حصول له في الحيز ولا

والجهة اصلا وذلك محال والثاني ان هذه الهيولي لو صح القول به فان الفلاسفة اقاموا
الدليل على انه يمتنع خلوها عن الجسمية وحينئذ يلزم من قدم الهيولي قدم الجسم فهذا تمام القول
في تقرير هذه الشبهة واعلم ان الكلام على هذه الحجة ان يقال لا نسلم ان الامكان صفة
موجودة ويدل عليه وجوه الاول لو كان الامكان موجودا لكان صفة للممكن وصفة الشيء
مفتقرة اليه والمفتقر الى الممكن ممكن فيلزم ان يكون للامكان امكان آخر لا الى نهاية وهو محال
الثاني وهو ان المحدث مسبوق بامكان الوجود فذلك الامكان لو كان صفة موجودة لكان
اما ان يكون قايما به او بغيره والاول محال لانه يلزم قيام الموجود بالمعدوم والثاني محال لان
امكان الشيء صفة قايمة به وصفة الشيء يجب ان تكون حاصلة فيه ويمتنع حصولها في غيره الثالث
ان كون الممكن ممكنا سابق على كونه موجودا لانه ممكن لذاته وموجود بغيره وما بالذات
قبل ما بالغير فالاتصاف الماهية بالامكان سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان
صفة موجودة لزم ان يكون اتصافه بوجود غيره سابقا على كونه في نفسه موجودا الرابع
انه لا معنى للامكان الا قابلية الوجود ولو كانت قابلية الوجود صفة موجودة لكانت قابلية
تلك القابلية زايدة عليها ولزم التسلسل الخامس ان تلك الهيولي ممكنة لذاتها فيلزم
افتقار امكانها الى هيولي اخرى لا الى نهاية وانه محال اجابوا عنه بان الافتقار الى الهيولي
انما يحصل للمحدث وذلك لانه لما كان محدثا امتنع قيام امكانه به فلا بد من شيء آخر لكي يكون محلا
لامكانه اما القديم فان وجوده يكفي في ان يكون محلا لامكانه فلا حاجة الى الهيولي فاجيب
عن هذا الجواب بان ثبوت الامكان للممكن واجب لذاته ووجوده شرط لكونه موصوفا بهذا الامكان
الموجود وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته فهو اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم كون الهيولي
واجبة لذاتها واعلم ان من المتقدمين من التزم ذلك وقال ثبت ان الجسمية يمتنع حلولها في
محل فالجسم ذات قايمة بنفسها فلو كان ممكنا لكان محل امكانه اما ان يكون نفس ذاته او شيئا آخر
يكون له كالهيولي والاول باطل لان الممكن ممكن لذاته لا لغيره وكون ذاته موجودة شرط لكونها
قابلة لذلك الامكان وما كان شرطا لما يكون واجب الثبوت لذاته فهو اولى ان يكون واجبا لذاته
فيلزم ان يقال الممكن لذاته واجب لذاته وهو محال والثاني ايضا محال لان على هذا التقدير
تكون الجسمية مفتقرة الى الهيولي وقد دللنا على ان ذلك محال وايضا فبتقدير ان تكون مفتقرة
الى الهيولي فتلك الهيولي ان كانت ممكنة افتقرت الى هيولي اخرى ويعود ذلك اما لا الى نهاية وهو
محال وان انتهت بالآخرة الى هيولي غنية عن هيولي اخرى فحينئذ يسقط هذا الاحتمال واعلم ان
هذه الشبهة هوينة لو ثبت ان الامكان صفة موجودة الا ان الكلام فيه ما تقدم الحجة الثانية
العالم ممكن الوجود في الازل فوجب ان يكون واجب الحصول في الازل اما بيان المقام الاول فهو
انه لو كذب قولنا انه ما كان ممتنع الوجود لذاته في الازل صدق نقيضه وهو انه كان ممتنع الوجود
في الازل فيلزم ان يقال انه انقلب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وقد بينا بالدلايل
الكثيرة ان ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان العالم ما كان ممتنع الوجود في الازل بل كان صحيح الوجود
في الازل واما بيان انه متى كان كذلك لزم ان يكون موجودا في الازل استحال عقلا ان
يكون عدمه ازليا فان غير الازلي يمتنع عقلا ان ينقلب ازليا وهذا الكلام يستدعي مزيد تقرير
فنقول الذي لا يكون حاصلا قسمان احدهما الذي لا يكون حاصلا مع انه يمكن ان
يصير حاصلا وذلك مثل الجسم الذي لا يكون متحركا ثم يصير بعد ذلك متحركا والقسم الثاني الذي
لا يكون حاصلا مع انه يمتنع ان يصير حاصلا وهذا مثل الشيء الذي يصدق عليه انه ما كان ازليا
فان ذلك الشيء يمتنع ان يصير ازليا لان الذي لا يكون ازليا معناه انه ما كان موجودا فيما مضى والازلي
هو الذي كان موجودا فيما مضى فلو قلنا ان الشيء الذي ما كان موجودا في الازل ينقلب فيصير موجودا
في الازل كان معنى هذا الكلام ان الذي كان معدوما في الزمان الماضي صار الآن موجودا في الزمان
الماضي وذلك يقتضي ايقاع التصرف في الزمان الماضي وهو محال فثبت بهذا التقرير ان الذي ما كان
موجودا في الازل يمتنع ان يصير بعد ذلك موجودا في الازل وهذا ينعكس انعكاس النقيض وهو

ان الذي لا يمتنع كونه موجودا في الازل فانه يجب ان يقال انه كان موجودا في الازل فلما دللنا على ان
العالم لا يمتنع ان يكون موجودا في الازل ودللنا على ان كل ما لا يمتنع ان يكون موجودا في الازل
وجب ان يكون موجودا في الازل وجب القول بانه كان موجودا في الازل وهذا معنى قول المحققين
ان الازلي كل ما صح في حقه وجب فان قالوا فهذا التقرير الذي ذكرتم قايم بعينه في كل واحد من
الصور والاعراض الحادثة فيلزم كونها باسرها ازلية فنقول الفرق ظاهر بين البابين وذلك
لان امكان كل واحد من هذه الحوادث مشروط بوجود الحادث كان متقدما عليه فلما كانت هذه الامكانات
مشروطة بهذه الشرايط المخصوصة لاجرم امتنع حصول هذه الامكانات بدون هذه الشرايط فثبت
ان امكان وجود كل حادث انما حصل في ذلك الوقت المقدر المعين وذلك يقتضي ان يكون كل حادث
مسبوقا بحادث آخر لا الى اول وذلك يوجب عين ما ذهبنا اليه فهذا تقرير هذه الحجة وقد يقررونها
من وجه آخر وهو انهم قالوا المخالف يزعم ان كون العالم موجودا في الازل محال ممتنع فلما اقمنا
الدليل على فساد ذلك القول فقد بطل قولهم في ادعاء هذا الامتناع وفسد كل ما يحتجون به
ويعولون عليه في اثبات هذا الامتناع الحجة الثالثة انهم قالوا انا بينا ان العلوم على
قسمين ضرورية بديهية لا يرتاب العقل فيها ولا يفتقر اثباتها الى دليل وحجة ونظرية وهي التي
تكون محتاجة الى الدليل والنظر والذي يدل على ان الامر كذلك انا لا نشك انا نعلم امرا من الامور
وشيئا من الاشياء فنقول ذلك العلم اما ان يكون نظريا او بديهيا فان كان الاول افتقر ذلك
العلم النظري الى تقدم علوم اخرى عليه والكلام فيه كما في الاول ويلزم اما الدور واما التسلسل
وهما محالان فوجب الاعتراف بوجود علوم بديهية ضرورية يجب الاعتراف بها لا لعلتها ولا لدليلها
اذا ثبت هذا فنقول اذا اردنا ان نعرف ان تلك العلوم البديهية ما هي وكيف هي فلنا اذا عرضنا
قضية من القضايا على العقول السليمة والطباع المستقيمة فاذا راينا اصحابها مطبقين متفقين على
الاعتراف بها من غير شك ولا شبهة ومن غير حاجتهم فيها الى دليل وحجة فذلك هو العلم البديهي الضروري
الاولي ويكون جزم العاقل بامثال هذه القضايا غنيا عن ذكر الحجة والدليل والبينة اذا عرفت هذه
المقدمة فنقول صريح العقل يشهد بان الشيء لا يحدث الا عن مادة سابقة عليه وذلك يوجب قدم
المادة ولا مادة الا الجسم ومجموع هذه المقدمات الثلاث يوجب قدم الجسم اما بيان المقدمة الاولى
وهو ان الشيء لا يحدث الا عن مادة سابقة فتقريره من وجوه الاول انا اذا شاهدنا انسانا شيخا
فان صريح العقل يحكم بانه ما حدث الآن مع صفة الشيخوخة دفعة واحدة بل انه تولد عن الابوين
وكان جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم صار الآن شيخا ولو ان انسانا تشكك في هذه الحالة وخطر بباله
انه لعله حدث الآن دفعة واحدة مع صفة الشيخوخة فان كل واحد يقضي بالجنون والعته وايضا
اذا شاهدنا قصرا مشيدا وبناء رفيعا ثم جوز مجوز حدوثه دفعة واحدة من غير سابقة وجود الآلات
والخشب والحجر والذين حكموا عليه بالجنون وفي امثلة هذا الباب كثرة وكلها يدل على ان صريح العقل
حاكم بان الشيء لا يحدث الا من مادة سابقة الثاني انا اذا راينا صحراء خالية عن جميع وجوه
العمارات ثم راينا ان فيها قصرا مشيدا وبناء رفيعا وانهارا جارية وبساتين عامرة فها هنا يقضي
العقل باشياء احدها ان يقال من الذي بناه ومن الذي تولى هذه العمارات وهذا يدل على ان
صريح العقل حاكم بانه لا بد للبناء من الباني وثانيها ان يقال من اي موضع اخرجت هذه الانهار
ومن اي مكان نقلت هذه الاحجار والخشب والآلات التي بنيت منها هذه العمارات ولو ان قائلا
قال انها انما تكونت بنفسها ابتداء من غير تقدم حصول هذه الاجسام لقضوا عليه بالجنون وذلك
يدل على ان صريح العقل حاكم بافتقار الحادث الى مادة سابقة عليه وثالثها ان يقال متى حدث
هذا البناء وفي اي وقت حصل ولو ان قائلا قال انه حدث لا في وقت ولا في زمان لقضوا عليه
بالجنون وذلك يدل على ان صريح العقل حاكم بانه لا يجوز الحدوث الا في وقت وزمان اذا عرفت
هذا فنقول حكم صريح العقل اما ان يكون مقبولا او لا يكون فان كان مقبولا وجب كونه مقبولا
في الكل فكما وجب الحكم بافتقار الحادث الى الفاعل وجب الحكم بافتقاره الى المدة والمادة وان لم
يكن مقبولا وجب ان لا يكون مقبولا اصلا فاما ان يقبل في البعض دون البعض فهو متناقض

الوجـــه الثالث في بيان افتقار الحادث الى المادة هو انه لو كان من التخليق من العدم المحض والنفي
الصرف ممكنا لكان هذا النوع من التخليق اكمل وافضل من التخليق بواسطة تغير المادة في الاحوال
والصفات وترك الافضل دائما لا يليق بالحكيم العليم فلو قلنا انه تعالى خلق جميع الاجسام لاعن
مادة لوجب ان يحصل تكوين هذه الاشياء التي نشاهدها على هذا الوجه وحيث لم يوجد البتة
علمنا ان التكوين عن العدم المحض محال والذي يقـــرره ان من اراد بناء قصر او دار فانه لا يشتغل
باعداد اللبن والجذوع والمسامير لو كان يمكنه ايجاد القصر والدار دفعة واحدة ولما لم نشاهد
تكوين شيء مما شاهدناه عن العدم المحض علمنا ان ذلك في نفسه محال ممتنع فثبت بهذه الوجوه
الثلاثة ان كل محدث فلا بد له من مادة سابقة واما المقدمة الثانية فهي قولنا انه يجب ان تكون
تلك المادة قديمة والدليـــل عليه انها لو كانت حادثة لافتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل
واما المقدمة الثالثة وهي ان تلك المادة القديمة ليست الا الجسم والدليـــل انا نقول لا شك
ان الحامل للصور والاعراض هو الجسم فالجسم اما ان يكون قائما بنفسه او يكون له محل والاول هو
المقصود والثاني باطل لانه محل الجسم ان كان مختصا بالحيز كان محل الجسم جسما اخر وهو محالـــ
وان لم يكن مختصا بالحيز فالجسم المختص بالحيز يمتنع حلوله في موجود غير مختص بالحيز والعلم به
بديهي وهذا تمام تقرير هذه المقدمات فان قيـــل لا نسلم ان الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة
والذي يدلـــ على بطلان هذه المقدمة وجوه الاولـــــ ان حدوث شيء عن شيء آخر محال لان
الشيء الاول ان كان باقيا فلم يحدث عنه شيء آخر وان لم يبق وحدث شيء اخر فهذا الشيء حدث عن
العدم وذلك الاول قد عدم فلم يحدث شيء عن شيء فظهر ان حدوث شيء عن شيء آخر محال باطلـــ
الثـــاني لا شك ان الجسم اذا تحرك بعد سكونه فلا يمكن ان يقال حدثت هذه الحركة عن حركـــة
اخرى سابقة عليها وذلك ظاهر ولا عن السكون السابق لان الحركة منافية للسكون والشيء لا يتكون
عما ينافيه فثبت ان هذه الحركة حدثت لا عن شيء بل عن محض العدم الثـــالث انه كما يستبعد حدوث
الجسم عن شيء غير متحيز وعندكم الهيولى جوهر غير متحيز الـــرابع ان هذه المادة محل التغيرات
وكل ما كان كذلك فهو حادث على ما سيأتي تقريره فهذه المادة حادثة فلو افتقر الحادث الى المادة
لزم التسلسل وهو محال فثبت بهذه الاجوبة الاربعة فساد قول من يقول الحادث لا يحدث الا
عن مادة سابقة السؤالـــ الثاني هب ان حدوث الشيء عن المادة السابقة معقول فلم قلتم
ان الامر كذلك وتقريره انكم اما ان تقولوا ان هذه المقدمة ضرورية او نظرية لا جائز كونهـــا
ضرورية لان جميع المسلمين القائلين بحدوث الاجسام اتفقوا على انها حادثة عن محض العدم ولو
كان افتقار الحادث الى المادة السابقة معلوما بالضرورة لامتنع اختلاف العقلاء فيه وايضا فلو
جاز لكم ادعاء البديهة في قولكم لجاز لخصومكم ادعاء البديهة في قولهم فظهر بهذا الكلام فساد ادعاء
الضرورة فيه واما الدليل فانتم ما ذكرتم دليلا في ان كل محدث فلا بد له من مادة فقد سقط هذا
الكلام ولنتكلم الآن على الوجوه التي ذكرتموها فنقولـــــ اما الوجه الاول من الوجوه الثلاثة
التي ذكرتموها فجوابـــه انه لا نزاع في ان من تشكك في ان هذا الشخص الذي نشاهده الآن
لعله حدث الآن على هذا الوجه فانه يقضى عليه بالجنون الا ان هذا انما يدل على كوننا قاطعين بان
هذا المعنى لم يقع الآن فلم قلتم انه يدل على كوننا قاطعين بانه ممتنع وهو غير وتقريره ان
الوقوع غير وجواز الوقوع غير فنحن قاطعون بعدم الوقوع فاما ادعاء كوننا قاطعين بامتناع
الوقوع على هذا الوجه فهذا ممنوع فما الدليل عليه واما الوجه الثاني فلا نسلم ان حكم العقلاء
بافتقار البناء الى الباني مثل حكمهم بافتقار البناء الى المادة والمدة والدليل عليه ان جمهور المتكلمين
قاطعون بافتقار البناء الى الباني وقاطعون بعدم افتقاره الى المادة والمدة واما الوجه الثالث
فنقولـــ انه تعالى فاعل مختار فله ان يفعل ما شاء كما شاء فلعله خلق الاجسام ابتداء لا عن مادة
اصلا ثم انه تعالى خلق الحيوان والنبات عن مواد سابقة عليها وايضا فلعل تخليق النبات والحيوان
على هذا الوجه اصلح للمكلفين فلهذا السبب اختار الله تخليق هذه الاشياء في هذا العالم على هذا الوجه
والجوابـــ اما قوله ان حدوث الشيء من الشيء غير معقول قلنـــا المراد من هذه المقدمة هو

الشيء من العدم المحض فكذلكم يستبعد

انه لابد من ذات سابقة على حدوث الشيء يحصل فيها استعداد حدوثه وشروط كانت تلك الذات قبل حدوث
هذه الصفة موصوفة بصفة اخرى او لم تكن كذلك وظاهر ان هذا المعنى معقول وغير باطل في
بديهة العقل بل كان بديهة العقل شاهدة بصحة هذا المعنى فانه لا بد من سبق وجود الحديـــد
حتى يحصل فيه استعداد قبول الصورة السيفية ولا بد من سبق وجود الذهب حتى يحصل فيه استعداد
قبول الصورة الخاتمية ولا بد من سبق الطين حتى يحصل فيه استعداد حصول الصورة الكوزية واما
قوله ثانيا ان هذا المعنى منقوض بحدوث الاعراض فنقولـــ هذا ضعيف لان الاعتماد في تقرير هذه
الحجة على حكم بديهة العقل فيجب ان نتعرف عن كيفية ذلك فنقولـــ انا اذا عرضنا على العقل انه
هل حدثت هذه الدار ابتداء من غير سبق وجود التراب والخشب والحجر فانا نجد جميع العقلاء جازمين
بامتناعه مستبعدين لوقوعه اما اذا عرضنا على العقل انه هل يجوز ان تجتمع هذه الاجسام وتحدث
فيها الهيئة المخصوصة التي للدار فانا وجدناهم قاطعين بجواز ذلك واذا كان التعويل في تقرير هذه
الحجة على حكم بديهة العقل ثم وجدنا البديهة العقلية حكمت بالفرق بين الصورتين فقد زال السؤال
واما قوله ثالثا الهيولى ليس لها حجم ولا مقدار وما كان كذلك امتنع حدوث الجسم عنه فنقولـــ
ان هذا يلزم على من يقول ان هيولى الاجسام جوهر مجرد ليس له حجم والاحيز اما من يقول هيولى
الاجسام هي الاجزاء التي لا تتجزى وهي التي يسميها القدماء بالهباآت فالسؤال زائل لانه تقرر في عقل
كل احد ان هذا القصر انما تركب عن اجسام كل واحد منها في نفسه شيء صغير الا انه لما انضم البعض
الى البعض حصل الجسم الكبير اما قوله رابعا هذه الهيولى لا تخلو عن الحركة والسكون والاجتمـــاع
والافتراق وهذه الاعراض حادثة وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث فنقول الجواب عنه في باب دلائل
القائلين بحدوث الاجسام امـــا قوله خامسا دعوى البديهة في محل الخلاف باطلة فنقولـــ
قد دللنا على انه لا بد من الاعتراف بوجود العلوم البديهية ودللنا على انه لا يمكن كون العلم بديهيا
الا الامور التي يحكم بصحتها جميع العقول السليمة وقد بينا ان القول بان هذا القصر العالي انما حدث
الآن من غير سابقة وجود الاحجار والخشب واللبن قول يدفعه صريح العقل ويقضي على قائله بالجنون
فثبت ان هذه المقدمة من المقدمات البديهية الضرورية امـــا قوله سادسا لم لا يجوز ان
يقال انا وان قطعنا بعدم الوقوع الا انا مع ذلك نحكم بجواز الوقوع فنقولـــ هذا باطل لان الشيء
اذا كان جائز الوجود وجائز العدم ولا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال فالعقل وحده
لا يمكنه في هذا الموضع ان يجزم بان احد الطرفين لا محالة واقع لان حكم العقل واقع ها هنا باستواء
الطرفين والحكم بوقوع احد الطرفين لا محالة يجزم بوجود الرجحان والجمع بين الاستواء وبين الرجحان
محال فثبت ان العقل لما تقرر عنده هذا الاستواء امتنع ان يحكم بالرجحان الا ان الدليل منفصل وهو
الدليل السمعي وعلى هذا التقدير يكون العلم بحصول ذلك الرجحان مستندا الى الدليل السمعي فوجب ان يكون
الجاهل بذلك الدليل السمعي جاهلا بذلك الرجحان ومعلوم انه ليس كذلك لان الملحد والموحد كلهم
قاطعون بامتناع حصول القصر لا عن المادة السابقة واما قولـــه سابعا ان المتكلمين حكموا بافتقار
البناء الى الباني وحكموا باستغناء البناء عن المادة والمدة فنقولـــ انه لا عبرة في تمييز البديهيات
عن النظريات بقول المتكلمين وذلك لانهم عند الالزامات القوية قد اعتادوا التزام المحالات وانكار
المنكرات الا ترى ان الجبرية لما الزموا على المعتزلة ان القادر لما كان قادرا على الضدين امتنع رجحان
احد الطرفين على الآخر الا لمرجح وحينئذ يلزم الجبر فالمعتـــزلة هربوا من هذا الالزام بجواز رجحان
احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح مع ان العقلاء المحققين اتفقوا على ان هذه المقدمة بديهية ولهذا
الباب نظاير كثيرة بل نقولـــ المعتبر في تمييز البديهيات من النظريات بالعقلاء الذين بقوا على الفطرة
الاصلية والسلامة الخلقية وما رسوا المجادلات ولم يالفوا التزام المنكرات والمحالات في مواقف المناظرات
ومعـــلوم ان جميع عقلاء الدنيا اذا كانوا بالصفة المذكورة ثم عرضت عليهم انه هل يجوز حدوث
انسان شيخ دفعة واحدة من غير ان كان مسبوقا بالابوين ومن غير ان كان مسبوقا بالطفولية والشباب
فانهم يقطعون بامتناعه واذا عرضت عليهم قول من يقول ان هذه الانهار جرت في هذه المفازة من
غير ان يقال انها سالت اليها من مواضع اخرى بل انما جرت في هذه المفازة على سبيل ان هذه المياه حدثت

في هذه المواضع ابدا فان العقلاء باسرهم يقطعون بكون هذا القول كذبا باطلا او بان هذا القايل صار مجنونا وهذا يدل على ان هذه المقدمة من اقوى البديهيات واما ان المتكلمين يجوزونه فليس الامر كذلك لان المتكلم لو سالته عن هذه الوقايع لا في وقت المناظرة بل وقت سلامة عقله لا متنع عنه ولقضى على من يكون بالجنون والعته فثبت ان الامر كما ذكرناه واما قوله على الوجه الثالث انه تعالى فاعل مختار فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فنقول اما القول بانه لا مرجح لاحد الطرفين على الاخر فهذا يقتضي ان يكون وقوع احد الجانبين اتفاقيا محضا والامور الاتفاقية اما ان تكون ممتنعة الوقوع او ان كانت ممتنعة الوقوع الا انها لا تكون داعية ولا اكثرية قوله ان ذلك انما كان لانه اصلح للعباد فهي غاية الضعف لان حدوث الحيوان والنبات والمعادن لما كان موقوفا على مجاري العادات على احوال المواد والفصول الاربعة وتغير احوال الكواكب صار ذلك سببا لوقوع الشك العظيم في ان المؤثر في حدوث هذه الاشياء هو الطبايع لا القادر المختار اما لو فرضنا انها كانت تحدث من غير هذه الوسايط كانت العقول حاكمة بانه لا تعلق للطبايع بها البتة بل المؤثر فيها هو الفاعل المختار فثبت ان هذا الطريق اصلح للمكلفين وايضا فتعليل افعال الله بمصالح العباد قد ابطلناه في الفصول السالفة والله اعلم

المسألة الثامنة في الوجوه المستنبطة من الحركة والتغير

وفيها وجوه الحجة الاولى قالوا لو كان العالم حادثا لكانت الحوادث منتهية الى الحادث الاول فذلك الحادث الاول اما ان لا يكون له سبب حادث واما ان يكون والقسمان باطلان فالقول بانتهاء الحوادث الى الحادث الاول محال انما قلنا انه يمتنع ان لا يكون للحادث الاول سبب حادث لوجهين الاول ان بديهة العقل وفطرة النفس شاهدة بان كل حادث فلا بد له من سبب حادث بدليل ان من احس بحدوث حادث فانه يطلب له سببا ويقول ما الذي حدث حتى حدث هذا الاثر ولو قال قائل انه حدث هذا الاثر لا لسبب اصلا او لسبب كان موجودا قبل ذلك بمدة طويلة فان كل العقلاء يكذبونه ويقولون انه اما ان يكون كاذبا او مجنونا ولا بد لهذا الحكم من سبب حادث فثبت ان افتقار الحكم الحادث الى السبب الحادث حكم ضروري في العقول بديهي في النفوس فكان القول بان الحكم الحادث غني عن السبب الحادث قولا باطلا فان قالوا اليس ان العقلاء يجوزون اسناد الحكم الحادث الى سبب كان موجودا قبل ذلك الوقت فانهم قد يقولون ان الذي حدث الآن انما حدث عن ذلك الحقد القديم والعداوة القديمة فهذا يدل على انهم يجوزون اسناد الحكم الحادث الى سبب كان موجودا قبله بزمان طويل فنقول في الجواب عنه ان من يقول هذا الكلام لا بد وان يعترف بان تلك العداوة القديمة كانت موجبة لهذه المضار الحادثة الا ان ظهور هذه الاثار عن تلك العداوة القديمة كانت موقوفة على شرايط ما حدثت الا الآن مثل القدرة على الاظهار ومثل زوال الموانع فاما ان يقال ان تلك العداوة القديمة كانت توجب هذه الاحوال ثم كانت الشرايط باسرها حاصلة والموانع باسرها كانت زايلة ثم ان ذلك الاثر لم يحصل مدة طويلة ثم حدث الآن لا للتغير شرط ولا زوال مانع فذلك ممتنع في بداهة العقول الصحيحة فثبت انه تقرر في العقول الصحيحة ان كل حكم حادث فلا بد له من سبب حادث الثاني انه تقدير ان لا يكون للحادث الاول سبب حادث لكان ذلك اما لاجل ان ذلك الحادث الاول لا سبب له اصلا او ان كان له سبب لكنه غير حادث اما الاول فباطل بالاتفاق واما الثاني فباطل ايضا لان ذلك الشيء لما كان حاصلا قبل ذلك حال ما كان هذا الاثر معدوما وحصل الآن ايضا مقارنا لوجوده حكم صريح العقل بانه لا يصلح لان يكون سببا له والله لا بد لهذا الحادث من سبب آخر ومثاله ان زيدا صار محموما في هذا اليوم فان قلنا سبب حدوث حماه هو كون السماء زرقاء والارض تحتنا وهذا معلوم الفساد بالبديهة لانه لما كان السماء زرقاء والارض تحتنا حاصلا قبل حدوث هذه الحمى بسنين كثيرة ولم يكن له اثر في حدوث هذه الحمى فاسناد حدوث هذه الحمى الى ذلك يكون مدفوعا في بديهة العقل فثبت ان اسناد الاثر الحادث الى المؤثر الدائم معلوم الامتناع بالبديهة واما القسم الثاني وهو ان الحادث الاول يفتقر الى سبب حادث فهذا ايضا باطل من وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون سببه مقدما عليه فلا يكون الحادث الاول حادثا اولا وانه خلف الثاني ان على هذا التقدير يجب اسناد كل حادث الى حادث اخر فهذه الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها اما ان توجد دفعة واحدة او يكون كل متاخر مستندا الى ما كان متقدما عليه لا الى نهاية والاول باطل لوجوه الاول ان القول بوجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة قول باطل على ما سبق في هذا الكتاب تقريره والثاني ان على هذا التقدير يكون مجموع تلك الاشياء انما حدث في ذلك الوقت فيعود السوال في انه لم حدث ذلك المجموع في ذلك الوقت المعين لا بد له من سبب حادث وذلك باطل لان ذلك السبب لكونه سببا لمجموع الحوادث يجب ان يكون مغايرا لذلك المجموع ولكونه حادثا يكون داخلا في مجموع الحوادث فيكون الشيء الواحد داخلا في ذلك المجموع وخارجا عنه وهو محال والثالث ان الحس يدل على ان اجزاء الحركة ما حصلت دفعة واحدة على الاجتماع والاشخاص التي دخلت في الوجود باسرها لم توجد مجتمعة في هذا الزمان المعين ولما ثبت ان كل حادث فلا بد من استناده الى حادث اخر لا الى نهاية وثبت ان تلك الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها لم توجد دفعة وجب ان يقال ان كل واحد منها استند الى ما قبله لا الى اول وذلك هو المطلوب فان قالوا فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون المعدوم علة للموجود فنقول ليس الامر كذلك بل العلة المؤثرة في وجود المعلول هو الموجود القديم الدايم وكل واحد من هذه الحوادث شرط لكون ذلك القديم مؤثرا في وجود الحادث المتاخر على ما سبق تقريره الحجة الثانية انه نقول لو كان الجسم حادثا لكان حدوثه اما ان يكون عين ذاته او زايدا عليه والقسمان باطلان فالقول بحدوثه باطل انما قلنا انه يمتنع ان يكون حدوثه نفس ذاته لوجهين الوجه الاول ان المراد من الحدوث خروجه من العدم الى الوجود فالجسم حال بقائه ليس حادثا بهذا التفسير فلو كان حدوثه عين ذاته ثم ان الحدوث غير حاصل في الزمان الثاني وجب ان لا يبقى ذاته في الزمان الثاني فهذا يقتضي ان يكون الجسم ممتنع البقاء وذلك باطل والثاني لو كان حدوثه عين ذاته لكان العلم بذاته عالما بحدوثه وذلك يوجب ان يكون العلم بحدوثه ضروريا كما ان العلم بوجوده ضروري وانما قلنا انه يمتنع ان يكون حدوثه زايدا عليه لانه يلزم ان يكون حدوث ذلك الحدوث زايدا عليه ويلزم التسلسل فان قيل لم لا يجوز ان يقال حدوث الجسم عين ذاته ويلزم كون الجسم حادثا حال الاخالا وايضا هذا وارد في الصفات والاعراض وايضا فهذا وارد عليكم في قدم الاجسام على ما سياتي تقريره في باب دلايل القائلين بالحدوث والجواب عن الاول انه قد اتفق العقلاء المعتبرون على ان الاجسام باقية دائمة واما الثاني فكثير من الخلق التزموا ان بقاء الاعراض محال واما الثالث فهو ان قدم الجسم لما كان عين ذاته لم يمتنع ان يقال انه قديم في كل الاوقات اما لو قلنا ان حدوثه عين ذاته لزم ان يكون حادثا في كل الاوقات وذلك ينافي كونه باقيا مستمر الوجود فظهر الفرق الحجة الثالثة اعلم ان المتقدمين كانوا يقولون ما شاهدنا ليلا الا وقبله نهار ولا نهارا الا وقبله ليل فوجب ان يكون الامر كذلك والمتكلمون شنعوا عليهم وقالوا هذا جمع بين الشاهد والغايب بمحض التحكم وانه باطل واعلم ان القوم لهم هاهنا مقامان المقام الاول انا لا نتمسك بهذا الدليل في اثبات القطع والجزم بهذا القول بل في اثبات ان هذا القول هو الاولى والاقرب والاخلق بالقبول والمقام الثاني ان نتمسك بهذا الطريق في اثبات القطع والجزم اما المقام الاول فتقريره ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فان قام دليل منفصل على وقوع التغير قضينا به والا فالواجب هو الحكم ببقائه على ما كان فيفتقر هاهنا الى بيان امرين الى بيان ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان ثم الى بيان انه لما كان الامر كذلك لزم القول بثبوت هذا المطلوب اما المقام الاول وهو بيان ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فيدل عليه وجوه الاول ان الباقي حال بقائه غني عن المؤثر والامر تكوين الكاين والحادث حال حدوثه مفتقر الى المؤثر وهو متفق عليه والغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المحتاج الى المؤثر لان الغني ان لم يكن راجح الوجود لزم ان يكون

اما مساويا او مرجوحا وعلى التقديرين فكان يلزم افتقاره الى المرجح مع انا فرضناه غنيا عن الموثر
هذا خلف واما المحتاج الى المؤثر فانه لا يكون راجح الوجود اذ لو كان راجح الوجود لكان رجحانه
يغنيه عن المؤثر فيلزم ان يكون المحتاج الى المؤثر غنيا عنه هذا خلف واذا ثبت كون الباقي راجحا
على الحادث في نفس الامر وجب ان يكون كذلك في الظن الصادق حتى يكون الظن مطابقا للمظنون
الثاني ان الحادث يفتقر حدوثه الى امور ثلاثة الى حدوث ذلك الشي والى حدوث ذلك الزمان
والى حدوث حصوله في ذلك الزمان واما الباقي فانه لا يفتقر الى حدوث ذاته بل يفتقر الى
حدوث امرين الى حدوث ذلك الزمان والى حدوث حصوله في ذلك الزمان والمفتقر الى امور
ثلاثة مرجوح بالنسبة الى ما يكون مكتفيا باحد ذينك الامرين ولقائل ان يقول لو كان الحادث
مفتقرا الى هذه الثلاثة لافتقر حدوث كل واحد منها الى ثلاثة اخرى الثالث لو كان ظن
التغير معادلا لظن البقاء لما فهم احد شيئا من كلام احد لانه لما كان احتمال بقاء تلك الالفاظ الدالة
على الموضوعات السابقة معادلة لزوال تلك الدلالة لم يسارع الفهم الى جانب البقاء بل بقي مترددا
وحينئذ يلزم ان لا يحصل الفهم وحيث حصل علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان اعتقاد البقاء
على ما كان راجح على اعتقاد الزوال عما كان الرابع ان من خرج عن بلد وكان قد شاهد بعض
جوانب ذلك البلد معمورا والجانب الاخر خرابا فانه بعد خروجه عن ذلك البلد وغيبته عنه
بمدة مديدة فانه يبقى ظنه في الجانب الذي كان معمورا وفي الجانب الذي تركه خرابا انه بقي
خرابا ولا يرجع عن هذا الحكم الا بدليل منفصل وذلك يدل على ان البديهة حاكمة بان الاصل
في كل امر بقاؤه على ما كان الخامس انه اذا خرج من بلد فانه يكتب الى اقاربه واصدقائه
وما ذاك الا لان ظن البقاء راجح على ظن الزوال فثبت بهذه الوجوه ان الاصل في كل امر بقاؤه
على ما كان وثبت ان التغير لا يجوز اثباته الا بدليل منفصل اذا ثبت هذا فنقول الاصل
في هذه الاجسام الموصوفة بهذه التركيبات المخصوصة والصفات المخصوصة انها كانت موجودة
هكذا فان قام دليل قاهر من الخارج على انها كانت معدومة ثم صارت موجودة قضينا بذلك
والا وجب القضاء بانها كانت على هذه الحالة والصفة ابدا من غير تغير فالحاصل ان القول
متايد ومتاكد بحكم الاصل ولا حاجة فيه الى دليل منفصل وانما المحتاج الى الدليل المنفصل هو
القول بالتغير والحدوث المقام الثاني في تقرير هذه الحجة ان نقول قد بينا ان بديهة
العقل تستبعد حدوث الانسان لا عن الوالدين وتستبعد حدوث نهار لا يسبقه ليل ولا
نهار وبينا ان اطباق كل العقلاء على هذا الاستبعاد يدل على ان وقوع هذه الاحوال على هذه
الوجوه المخصوصة لا بد وان يكون من الواجبات لانه لو لم تكن في انفسها من الواجبات لامتنع
ان يحصل الجزم بتعيين احد الطرفين للوقوع وتعيين الطرف الثاني لعدم الوقوع وذلك مما
سبق تقريره

المقالة التاسعة في الوجوه المستنبطة في هذا الباب من الزمان

الحجة الاولى ان يقال الباري والعالم اما ان يقال انهما وجدا معا او يقال
العالم متاخر عن الباري بمدة متناهية او متاخر عنه بمدة غير متناهية والقسم الاول والثاني
باطلان فتعين الثالث انما قلنا ان القسم الاول باطل اذ لو كان الباري والعالم معا لزم ان يكونا
معا قديمين او يكونا معا محدثين وانما قلنا ان القسم الثاني باطل لان المتقدم على المحدث بمدة
متناهية يكون محدثا فيلزم حدوث الباري فبقي الثالث وهو ان يقال الباري متقدم على العالم
بمدة غير متناهية فهذا يوجب القول بان تلك المدة التي بسببها تقدم الباري على العالم تقدما
لا نهاية له تكون قديمة فهذا يوجب قدم المدة ويمكن ذكر هذا الكلام في تقرير قدم المدة بحيث
لا يحتاج فيه الى ذكر قدم العالم فيقال لا شك ان الباري متقدم على الحوادث الحادثة في هذا
اليوم فاما ان يكون تقدمه عليها بمدة متناهية او بمدة غير متناهية والاول يوجب حدوث
الباري والثاني يوجب قدم المدة فان قيل هذا بناء على ان تقدم الباري على العالم وعلى هذا
الحادث المعين بمدة حتى يقال بعد ذلك ان تلك المدة اما ان تكون متناهية او غير متناهية
وذلك باطل فانه لا يجوز ان يقال الباري تعالى متقدم على العالم بالمدة والدليل على بطلانه

هذا القول وجوه الاول ان تقدم الامس على اليوم ليس بالزمان والمدة والا لزم وقوع المدة
في مدة اخرى الى ما لا نهاية له واذا عقل ان يكون تقدم الامس على اليوم لا بالمدة فلم لا يعقل
ان يكون تقدم وجود الباري على وجود العالم الا بالمدة الثاني ان المدة عبارة عن آنات
منقضية سيالة فكل واحد من تلك الآنات قد كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان
كذلك فهو ممكن وكل ممكن فله محدث فلمجموع الزمان محدث هو فاعل مختار والفاعل المختار لا بد
وان يكون متقدما على مفعوله فيكون الباري متقدما في الوجود على وجود المدة والزمان وتقدمه
على المدة يمتنع ان يكون بالمدة والا لزم كون المدة موجودة حال كونها معدومة وذلك محال
الثالث ان ماهية المدة متعلقة بالتغير من حال الى حال والتغير ماهيته تقتضي المسبوقية بالحال
المنتقل عنه فماهية المدة تقتضي المسبوقية بالغير وماهية الازل تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما
محال الرابع ان الآن الحاضر ما كان موجودا قبل حضوره وسيعدم بعد دخوله في الوجود وكل ما كان
كذلك فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يمتنع ان يفنى ولا يوجد مثله عقيبه اذا ثبت هذا فنقول
ان بتقدير ان يفنى هذا الآن الحاضر ولا يوجد بعده آن آخر فانه تكون المدة منقطعة وفانية ومع هذا
التقدير فانه يكون عدم الزمان متاخرا عن وجوده لا بالزمان والا لزم عدمه عند وجوده وذلك
محال فقد عقلنا حصول التقدم والتاخر لا بسبب الزمان والمدة الخامس ان المدة والزمان اما ان
يكون في نفسه وذاته من الامور الدائمة الباقية او يكون من الامور الحادثة المتبدلة فان كان الاول
فنقول هذه المدة امر دائم ودوامها ليس بسبب مدة اخرى والا لزم التسلسل فقد عقلنا دواما لا بسبب
المدة واذا عقل ذلك فلم لا يعقل الدوام والاستمرار في ساير الاشياء من غير حاجة الى فرض زمان ومدة
وان كان الثاني فحينئذ يكون كل واحد من اجزاء الزمان سابقا على غيره او متاخرا عنه وذلك التقدم
والتاخر ليس بسبب المدة والا لزم التسلسل واذا عقل ذلك فلم لا يعقل حصول التقدم والتاخر في
ساير الاشياء لا لاجل المدة والزمان السادس ان المدة لا يعقل حصولها الا حيث حصل فيه الماضي والحاضر
والمستقبل فالذي يكون مستقبلا يصير بعده حالا ثم يصير الحال ماضيا وهذا لا يحصل الا حيث حصل
فيه التغير والتبدل والباري تعالى منزه عن التغير والتبدل فامتنع ان يدخل تحت الزمان فامتنع ان
يكون تقدمه على العالم بالمدة والزمان فثبت بهذه الوجوه الستة انه لا يجب ان يكون تقدم الباري
على العالم بالزمان والله اعلم والجواب ان هذه الاشكالات باسرها انما تتوجه على من يقول
الزمان عبارة عن مقدار الحركة وانه حالة منقضية سيالة ويحصل فيها آنات متعاقبة ونحن لا نقول بشي
من ذلك بل الحق ان المدة في ذاتها جوهر باق لم يطرا عليه شي من الحوادث فهناك حصل الدوام الواحد
والاستمرار الواحد من غير فرض تبدل الاحوال ومن غير حصول تغير صفة وذلك هو الازل والسرمد
واما اذا قارنه حدوث الحوادث المتعاقبة المتلاصقة فحينئذ يحصل هناك بسبب حصول تلك الحوادث
المتعاقبة مع وجود تغيرات في نسب ذلك الشي وفي اضافاته الخارجة عن ماهيته فلهذا السبب يظن في
ذات المدة انه امر سيال متقضي وليس الامر كذلك وانما السيلان والتقضي يحصلان في نسب ذلك الشي
واضافاته العارضة لجوهره وعلى هذا المذهب فالاسئلة باسرها ساقطة واعلم ان اصحاب [illegible]
يحتجون على قدم الزمان ثم لما كان من مذهبهم ان الزمان مقدار الحركة لا جرم امكنهم ان يستدلوا بقدم
الزمان على قدم الحركة وبقدم الحركة على قدم الجسم فاذا قلنا المدة والزمان جوهر قائم بنفسه وانه
ليس من لواحق الحركة فحينئذ لا يمكن الاستدلال بقدم المدة على قدم الحركة والجسم فلتكن هذه الدقيقة
معلومة ثم نرجع الى بيان الجواب عن السوالات المذكورة اما قوله لا نسلم ان تقدم الباري على
العالم يكون بالمدة قلنا الدليل عليه هو ان الباري تعالى لما كان موجودا في الازل وما كان
العالم موجودا في الازل لزم القطع بكون الباري تعالى متقدما على العالم ثم نقول لا شك ان الباري
تعالى كان موجودا قبل حدوث العالم بتقدير الف سنة وكان ايضا موجودا قبل حدوث العالم بتقدير
الفي سنة ولا شك ان التقدم الحاصل على اول العالم بتقدير الفي سنة ازيد مقدارا من التقدم الحاصل
على اول العالم بالف سنة وهذه الزيادة ليست بمجرد فرضنا واعتبارنا لان كل ما لا حصول له الا بحسب
الفرض والاعتبار كان واجب التغير بحسب تغير الفرض والاعتبار ونحن نعلم بالبديهة ان القدر الذي

به يحصل التقدم على اول العالم بمقدار الفي سنة ضعف المقدار الذي به يحصل التقدم على اول العالم
بالف سنة ولا معنى للمدة والزمان الا هذا المقدار القابل للمساواة والمفاوتة فثبت انه لو كان
العالم محدثا لكان الباري متقدما عليه بمدة غير متناهية اما قوله لما جاز ان يتقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض لا لاجل المدة فلم لا يجوز مثله في تقدم ذات الباري على اول العالم قلنا
انما صح قولنا ان هذا الجزء من الزمان متاخر عن الجزء الاول لانا نقول هذا الجزء ما كان موجودا مع
الجزء الاول الا ان هذا المعنى انما يصح اذا كان الجزء الاول موجودا اما لو قلنا انه ما حصل في الازل
شي من اجزاء المدة والزمان امتنع القول بكون العالم متاخرا عن الباري فظهر الفرق اما قوله
ثانيا مجموع الزمان له فاعل مختار والفاعل المختار متقدم على فعله والمتقدم على الزمان لا يكون تقدمه
بالزمان قلنا المؤثر متقدم على الاثر تقدما بالتاثير والعلية فاما ثبوت تقدم بوجه اخر سوى
هذا المجموع فممنوع اما قوله ثالثا ماهية الزمان والحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال قلنا سنجيب عن هذا الكلام في باب دلائل الحكماء على ان
للحركات اولا وبداية واما قوله رابعا بتقدير ان نعني الان الحاضر ولا يوجد عقيبه ان اخر فانه
ينقطع الزمان قلنا ليس كل ما كان عدمه من حيث هو هو جايزا كان عدمه مطلقا جايزا فربما
امتنع عدمه لامتناع علته اما قوله خامسا الزمان اما ان يكون دائما او متقضيا قلنا اما مذهب
افلاطون فهو انه دائم في ذاته وجوهره وانما يتبدل بحسب نسبه واما مذهب ارسطاطاليس فهو انه
متقض في ذاته وعلى التقديرين فالجواب قد سلف اما قوله سادسا ان الباري يمتنع ان يكون
زمانيا قلنا ذلك لا ينافي انه لما كان الباري تعالى ازليا كان العالم حادثا وجب القطع بكونه تعالى
متقدما على العالم بالمدة الحجة الثانية للمدة والزمان اما ان يقال لا اول له ولا آخر له او يقال
له اول وآخر او يقال حصل له احدهما دون الثاني والاول هو المطلوب واما الثاني فنقول
على هذا التقدير يكون المدة مسبوقة بعدم لا اول له وستصير ملحوقة بعدم لا آخر له بعدم لا آخر له
فهذان العدمان قد اشتركا في كون كل واحد منهما عدما وامتاز احدهما عن الاخر بكون احدهما متقدما
على هذا الوجود وبكون الاخر متاخرا عن هذا الوجود وما به المشاركة غير ما به المباينة فهذا التقدم
والتاخر اللذان بهما امتاز احد العدمين على الثاني لا بد وان يكونا مغايرين للعدم الذي هو القدر
المشترك بين العدمين ولا معنى للمدة والزمان الا الامر الذي به يمتاز احد المثلين عن الآخر في معنى
التقدم والتاخر ومفهوم القبلية والبعدية ثم من المعلوم ان احد العدمين موصوف بالقبلية
والتقدم وصفا لا اول له والعدم الثاني موصوف بالبعدية والتاخر وصفا لا آخر له فهذا يقتضي
القطع بكون المدة والزمان حاصلين حصولا لا اول له ولا آخر له فثبت ان اثبات الاولية والآخرية
للمدة يوجب نفي الاولية والاخرية عنهما وذلك محال فثبت ان اثبات الاول والآخر للمدة محال
الحجة الثالثة لو كان العالم حادثا لكان اما ان يكون وقت العدم متميزا عن وقت الوجود
او لا يحصل هذا الامتياز فان كان الاول فقد حصل قبل حدوث العالم اوقات مختلفة حتى تميز وقت
العدم عن وقت الوجود وهذا يقتضي قدم المدة والزمان واما القسم الثاني فهو باطل لانا انما
لم نخصص العدم بوقت والوجود بوقت آخر فانه لا يمكننا ان نعقل الحكم بانه معدوم تارة وموجود
اخرى وكيف لا نقول ذلك وصريح العقل يشهد بان الحادث انما حصل وجوده بعد عدمه وهذا
الترتيب لا يحصل الا اذا كان وقت العدم متميزا عن وقت الوجود الحجة الرابعة ان المدة لو
كانت حادثة لما حصل حدوثها الا باحداث الفاعل وعلى هذا التقدير فنقول انه تعالى اما ان
يقصد الى احداث تلك المدة بشرط ان يخصص ذلك الاحداث بوقت معين او لا بهذا الشرط والاول
محال لان الكلام في هذا الوقت كالكلام ويلزم التسلسل ثم ذلك التسلسل ان وقع دفعة واحدة
فهو محال وان وقع على ان يكون كل جزء منه مسبوقا بغيره لا الى اول فهو المطلوب واما القسم الثاني
وهو ان يقال انه تعالى قصد احداث الوقت والزمان لا بشرط ان يوقع ذلك الاحداث في زمان معين
بل قصد احداث الوقت والزمان من غير هذا الشرط فعلى هذا التقدير وجب ان لا يتاخر وقوع الاثر
عن ذلك القصد فلما كان القصد الى تكوين المدة والزمان ازليا وجب كون المدة والزمان ازليا

وهو المطلوب الحجة الخامسة ان صريح العقل يشهد بانه لا حادث الا ويحصل قبله اما عدم
او وجود فعلى هذا فكل حادث فقد حصل قبله قبل آخر لا الى اول ولا معنى للمدة والزمان الا ذلك فالمدة
لا اول لها الحجة السادسة كل محدث فهو مسبوق بعدمه وكل ما كان مسبوقا بعدم فكان
عدمه سابقا عليه وكون ذلك العدم سابقا عليه ليس نفس العدم لان العدم السابق والعدم
اللاحق يتشاركان في كون كل واحد منهما عدما ويتخالفان في التقدم والتاخر فمفهوم التقدم
والتاخر امر زايد على العدم المحض فهما وصفان ثبوتيان ولا بد من فرض شي تلحقه هذه القبلية
والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وذلك الشي هو الزمان فقبل كل حادث زمان لا اول له وهو المطلوب
فان قيل لا نسلم ان تقدم الشي على غيره صفة ثبوتية ويدل عليه وجوه الاول انه وصف عدم
الشي بكونه متقدما على غيره وصفة العدم يمتنع ان تكون موجودة والا لزم قيام الموجود بالمعدوم
وهو محال والثاني ان التقدم والتاخر لو كانا صفتين موجودتين لكانت الصفة متاخرة ايضا
عن محلها فيلزم ان يكون لتلك الصفة صفة اخرى الى غير النهاية دفعة واحدة وهو محال الثالث
لو كان التقدم والتاخر صفتين موجودتين لكانا من مقولة المضاف والمضافان يوجدان معا
فالتقدم والتاخر يوجدان معا فيلزم كون المتقدم والمتاخر معا وهو محال واذا ثبت ان التقدم
والتاخر ليسا صفتين موجودتين لم يلزم افتقارهما الى محل موجود اجابوا عنه بانه
لا حاجة بنا في هذا الدليل الى بيان كون التقدم والتاخر صفتين موجودتين بل يمكننا اثبات مطلوبنا
مع قطع النظر عن هذه المقدمة وتقريره ان التقدم والتاخر لا يعقل حصولهما الا عند تبدل
حالة الى حالة والا عند تغير صفة الى صفة فانه لو لم يحدث امر من الامور ولم تتغير حالة من الاحوال
لم يحصل هناك شي يحكم عليه بانه صار ماضيا ولا على شي بكونه مستقبلا وذلك لان الماضي هو الذي
كان موجودا ثم زال الان والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره وهو الآن لم يحضر فالماضي والمستقبل
والحال لا تتقرر مفهوماتها الا عند وجود بعد عدم او عدم بعد وجود فلما ثبت حصول معنى القبلية
والبعدية قبل اول الزمان علمنا ان حدوث الحوادث كان حاصلا قبل ذلك الاول وهذا يناقض كون
ذلك الاول اولا الحجة السابعة لا شك انه يصدق على ذات الله تعالى انه كان موجودا في
الازل وانه سيكون موجودا في الابد فهل يتميز في العقل مفهوم انه كان موجودا في الازل عن مفهوم
انه سيكون في الازل او لا يتميز وهذا القسم الثاني باطل في بديهة العقل لانه لو لم يتميز احد المفهومين
عن الثاني لكان المفهوم من هذين الكلامين مفهوما واحدا ولكان التعبير عنه بهذين اللفظين محض
التكرير في العبارة وبديهة العقل حاكمة بانه ليس كذلك فان المفهوم من قولنا كان في الازل اشارة
الى الماضي والمفهوم من قولنا سيكون في الازل اشارة الى المستقبل ولو غيرنا العبارة وقلنا انه كان
في المستقبل وسيكون في الماضي فان صريح العقل يشهد بفساده فعلمنا ان التغاير بين هذين المفهومين
حاصل في بديهة العقل اذا ثبت هذا فنقول ذاته تعالى محكوم عليه بالوجود والحصول مع كل واحد
من هذين المفهومين لكن كل واحد من هذين المفهومين غير محكوم عليه بالحصول مع المفهوم الآخر وذلك
يوجب كون كل واحد من هذين المفهومين مغايرا لذات الله تعالى وايضا فهما مغايران للمفهوم من
كون العالم معدوما فان المفهوم من العدم يمكن تعلقه مع الازل تارة ومع الابد اخرى فثبت ان المفهوم
من الازل وان المفهوم من الابد امر مغاير لذات الله تعالى ولعدم العالم بل المفهوم من الازل دوام
لا اول له في طرف الماضي والمفهوم من الابد دوام لا آخر له في المستقبل وهذان الامران مغايران لذات
الله تعالى ولعدم العالم ولا معنى للمدة والدهر والسرمد الا ذلك فثبت انه لا اول للدهر والمدة
الحجة الثامنة لو كان العالم حادثا لصدق قولنا انه تعالى كان موجودا مع عدم العالم
والمفهوم من قولنا كان اما ان يكون هو وجود الباري تعالى وعدم العالم فقط او المفهوم منه
هذان الامران بشرط خاص وكيفية خاصة والاول باطل لان قولنا سيكون الباري موجودا مع عدم
العالم قد حصل فيه وجود الباري وعدم العالم مع انه لم يحصل منه ما هو المفهوم من قولنا كان الباري
مع عدم العالم فثبت ان قولنا كان الباري مع عدم العالم اشارة الى وجود الباري وعدم العالم
بشرط خاص وكيفية خاصة ولا شك ان ذلك الشرط وتلك الكيفية امر دايم من الازل الى الآن

ولامعنى للمدة والازل الا ذلك الحجـــة التاسعة ان صريح العقل يشهد بانه لامفهوم
من كون الشيء محدثا الا ان يقول ان ذلك الشيء ما كان موجودا في الوقت المتقدم ثم صار موجودا
وهذا يقتضي ان الوقت والزمان كان موجودا قبل ان كان موجودا وهو محال لان كل ما اقتضى
فرض عدمه الفرض وجوده كان فرض عدمه محالا وهذا الدليل كما تقرر في جانب الاول فهو
بعينه قائم في جانب الاخر فالمدة يمتنع ان يحصل لها اول وآخر فان قالوا الا انا نسلم ان المعقول من
الحدوث هو انه ما كان موجودا في الوقت المتقدم ثم صار موجودا بل نقول المعقول من الحدوث
انه ما كان موجودا ثم صار موجودا من غير حاجة الى تقدير مدة وفرض زمان والدليل على صحة
ما ذكرنا انه لو كان الامر كما ذكرتم لزم ان يفتقر حدوث كل واحد من اجزاء الزمان الى زمان آخر الى
غير النهاية وهو محال والجواب ان قول القايل انه ما كان موجودا ثم صار موجودا صريح
في اثبات الزمان لان قولنا كان لفظ يدل على الماضي ولا يتصور العقل من الماضي الا امرا من الامور كان
حاضرا ثم انقضى وايضا لفظ ثم يدل على حصول شيء بعد حصول شيء آخر وكل هذه الالفاظ تدل
على ان العقل لا يمكنه ان يتصور معنى الحدوث البتة الا بعد فرض مدة مستمرة وزمان دائم فان قالوا
هذا تمسك بمجرد الالفاظ فنقول ليس الامر كذلك بل هذا تنبيه على ان العقل لا يمكنه ان يتلفظ بلفظ
ولا ان يشير الى معنى معقول الا ويقرن حدوثه بزمان ويقرن عدمه السابق بزمان ويدل ذلك
على ان الاقرار بدوام المدة ووجودها من الازل الى الابد مركوز في بداية العقول واما قوله
كان يلزم افتقار حدوث كل واحد من اجزاء الزمان الى زمان آخر الى غير النهاية فنقول وهكذا
نقول لانه لولا ان الجزء السابق كان موجودا والا يمتنع ان يحكم على الجزء المتاخر بكونه حادثا متاخرا
الحجـــة العاشرة لو كان العالم محدثا لوجود عالم آخر قبل هذا العالم بحيث ينتهي آخره الى
اول هذا العالم بعشرة ادوار اما ان يكون ممكنا او لا يكون ممكنا والثاني يقتضي اما انتقال العالم
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانتقال الخالق من العجز الى القدرة وكلاهما محال والاول
يقتضي حصول الامكان ثم نقول وكان ايضا يمكن خلق عالم آخر ينتهي الى اول هذا العالم بعشرين
دورة والدليل عليه ايضا عين ما تقدم ثم نقول هذان الامران المفروضان بتقدير وقوعهما
اما ان يبتديا معا وينتهيا معا الى اول هذا العالم واما ان يقال انهما بتقدير وقوعهما يجب ان
يكون ابتداء وجود احدهما سابقا على ابتداء وجود الاخر والاول باطل والا لزم كون الزايد
مساويا للناقص وهو محال والثاني يوجب القول بوجود المدة والزمان لانه كان قد حصل قبل
وجود العالم امكان يتسع لعشرة دورات ولا يتسع لعشرين دورة وامكان اخر يتسع لعشرين دورة
ولا يمتلي بعشرة دورات وكان هذا الامكان الثاني متقدم الوجود قبل الامكان الاول ولا معنى للمدة
والزمان الا ذلك وهذا يقتضي ان لا يكون للمدة والزمان اول وهو المطلوب الحجـــة الحادية عشر
وهو ان من الازل الى اول خلق العالم اقل من الازل الى وقت الطوفان وايضا من الازل الى
وقت الطوفان اقل من الازل الى هذا اليوم الذي نحن فيه وكلما ازداد يوم وحدث زمان صار من
الازل الى ذلك الوقت ازيد من الازل الى الوقت الذي كان قبله اذا ثبت هذا فنقول انه من
الازل الى الآن امر يقبل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو آن موجود لان العدم المحض
والسلب الصرف لا يمكن وصفه بكونه زايدا وناقصا اذا ثبت هذا فنقول القابل لهذه
الزيادة والنقصان اما ان يكون هو ذات الله تعالى او العدم المحض او شيء ثالث والاول باطل
لان ذات الله تعالى منزه عن قبول الزيادة والنقصان واما العدم المحض فقد ذكرنا انه لا يقبل الوصف
بالزيادة والنقصان فلا بد من الاعتراف بوجود امر آخر مغاير لذات الله تعالى وللعدم المحض وذلك
الامر هو الذي يقبل هذه الزيادة والنقصان وذلك هو المدة او شيء يقع في المدة وعلى التقديرين
فالمطلوب حاصل الحجـــة الثانية عشر انا لا نعقل حدوث شيء ولا دوام شيء الا مع فرض
الوقت والزمان فانا البتة لا نعقل من الحادث الا انه الذي حدث في وقت بعد ان كان موجودا
في الوقت السابق عليه ولا نعقل الباقي من الدايم القديم الا انه الذي لا يفرض وجوده حاصلا في وقت
الا وقد كان موجودا قبل ذلك فاذا كنا لا نعقل معنى الحدوث ومعنى البقاء الا مع فرض الاوقات

اما هذه العبارات المذكورة او بعبارات اخرى تفيد ايضا معاني الاوقات فحينئذ ظهر انه لا يمكننا ان
نعقل معنى الحدوث ومعنى الدوام الا مع تقدير وجود الاوقات واذا ثبت هذا ظهر ان القول
بحدوث المدة والوقت محال لانا اذا حكمنا بحدوثها وثبت ان الحدوث لا يمكن تعقله الا مع
فرض الوقت لزم انا متى فرضنا عدم الوقت فانه يلزم من فرض عدمه فرض وجوده وذلك
يقتضي ان يكون فرض عدمه محالا الا هذه الوجوه الاثنا عشر في هذا الباب مذكورة لاثبات
هذا المطلوب ومن اراد الزيادة عليها فلينظر ما كتبناه في تحقيق الكلام في المدة والزمان

المقـــالة العاشرة في الوجوه المستنبطة في هذا الباب مما يتعلق بالمكان

قالوا قد دللنا على انه لا بد من الاعتراف بوجود علوم بديهية اولية لا يحتاج في اثباتها وفي
تقريرها الى حجة وبينة وذلك لانه لا معنى للحجة والبينة الا تركيب علوم مسلمة ليتوسل بها الى
الحكم بامر مجهول الثبوت فعلى هذا الحجج والبينات موقوفة الصحة على البديهيات فلو وقفنا البديهيات
على الامور التي يحاول اثباتها بالدلائل والبينات لزم الدور وانه محال فثبت ان العلوم البديهية
مسلمة بانفسها متقررة بذواتها من غير ان يحتاج اثباتها الى الدليل والبينة اذا ثبت هذا فنقول
والعلم الضروري حاصل بانه لا معنى للعلم الضروري الا ما يشهد بصحته فطرة العقل وبديهة النفس
اذا ثبت هذا فنقول وجود الابعاد الممتدة طولا وعرضا وعمقا امر واجب الوجود لذاته
ومتى ثبت هذا كان الجسم موجودا واجب الوجود لذاته اما المقام الاول فهو ان كل ما كان ممكنا
فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلو كان ارتفاع الابعاد الممتدة طولا وعرضا وعمقا ممكنا لذاته
لكنا اذا فرضنا ارتفاع هذه الابعاد فعند هذا الفرض وجب ان لا يلزم المحال الا ان المحال لازم
لا محالة لانه عند ذلك الفرض اذا فرضنا حيوانا واقفا على طرف العالم فاما ان يتميز الجانب الذي
يلي وجهه عن الجانب الذي يلي قفاه واما ان لا يتميز والقسم الثاني مدفوع في بديهة العقل
لان فطرة النفس شاهدة بانه على جميع التقديرات فانه لا بد وان يتميز الجانب الايسر عن الجانب الايمن
والجانب الذي يحاذي الوجه عن الجانب الذي يحاذي القفا والقول بانه حصلت حالة لا يحصل معها هذا
الامتياز مما لا يقبله العقل واذا ثبت هذا الامتياز فقد حصلت الابعاد الممتدة طولا وعرضا وعمقا
فثبت ان هذه الابعاد موجودة وانها غير قابلة للعدم البتة فكانت واجبة الوجود لذواتها فان قيل
الكلام على هذا التقرير من وجهين الاول وهو قول الحكماء وهو ان الابعاد متناهية وخارج العالم
لا خلاء ولا ملاء وقولكم بان الواقف على طرف العالم لا بد ان يتميز فوقه عن تحته ويمينه عن شماله
فنقول هذا الحكم وان كان ضروري الثبوت في فطرة النفس الا انه حكم الوهم والخيال وحكم
الوهم والخيال قد يكون كاذبا غير ملتفت اليه فثبت ان هذا الحكم وان كان واجب الثبوت في فطرة
النفس الا انه غير مقبول والمقام الثاني وهو قول المتكلمين وهو ان الامتياز في هذه الاحياز
وفي هذه الجهات امر حاصل لا يمكن انكاره الا ان هذه الاحياز اشياء يفرضها العقل ويقدرها الوهم
وليس لها في نفسها وجود ولا ثبوت والدليل عليه وهو انه لا معنى لهذا الحيز الا انه خلاء خال
وفضاء لم يحصل فيه شيء من الاجسام فهذا عدم محض ونفي صرف وليس له حظ من الوجود البتة
والجواب عن السوال الاول ان نقول انكم سلمتم ان الفطرة الاصلية شاهدة بصحة هذه القضية
فنقول قولهم ان في الفطرة حاكمين احدهما العقل والثاني الوهم وحكمه باطل فنقول
علمنا بان احد الحاكمين صادق والاخر كاذب ان كان علما بديهيا فيجب ان لا يحصل الجزم القاطع في
حكم الحاكم الكاذب وان كان نظريا فحينئذ يتوقف صحة البديهيات على هذه المقدمة النظرية ولا شك
انها موقوفة على القضايا البديهية فيلزم وقوع الدور وانه باطل فثبت ان قول القايل ان الاحكام
الفطرية ان كانت نتايج العقل فهي صحيحة وان كانت من نتايج الوهم فهي باطلة يوجب السفسطة ويوجب
القدح في جميع العلوم البديهية والنظرية وانه باطل فثبت ان كل ما اعترف به اول الفطرة السليمة
وجب الحكم بصحته قطعا وتمام الكلام في هذا الباب مذكور في المنطق عند الفرق بين المقدمات
البديهية وبين المقدمات الاولية والجواب عن السوال الثاني ان الجسم اذا كان حاصلا في الحيز
فرض الفارضين واعتبار المعتبرين وبعد ذلك وجب الحكم بان الحيز امر موجود في نفسه وانه سواء وجد

الفرض او لم يوجد فهو حاصل في نفس الامر وتمام الكلام في هذا المعنى سياتي في مسالة الخلا فثبت
بما ذكرنا ان هذه الابعاد الممتدة طولا وعرضا وعمقا امور لا تقبل العدم ولا يصح تبدل وجودها
بالعدم واذا ثبت هذا فنقول لزم القول بكون الاجسام واجبة الوجود لذواتها لان
تلك الابعاد لما كانت امورا موجودة في انفسها متحققة في ذواتها فهي اما ان تكون قابلة للحركة او لا تكون
قابلة للحركة والثاني باطل فتعين الاول انما قلنا ان الثاني باطل لان طبيعة البعد قابلة للحركة اذ لو
لم تكن قابلة للحركة لما كان الجسم قابلا للحركة اذا ثبت هذا فنقول اما ان يحتاج اثر في قبول
الحركة او لا بد من شيء آخر فان كان الاول فهو قابل للحركة على الاطلاق فكل بعد فهو قابل للحركة وان كان
الثاني فذلك الشيء اما ان يكون حالا في البعد او محلا له او لا حالا فيه ولا محلا له فان كان الاول فنقول
انضاف البعد بذلك الحال ممكن وبتقدير حصول هذا المعنى يكون قابلا للحركة والموقوف على الممكن
ممكن فهذا البعد قابل للحركة وان كان الثاني فهذا يقتضي كون البعد حالا في محل وذلك محال لان ذلك
المحل اما ان يكون مختصا بالحيز والجهة واما ان لا يكون فان كان الاول فهو ايضا بعد فيكون محل البعد
بعدا وهو محال وان كان الثاني فهو باطل من وجهين الاول ان حلول ما يكون مختصا بالحيز
والجهة فيما لا اختصاص له بالحيز والجهة محال الثاني ان ما لا يكون مختصا بالحيز والجهة كانت
الحركة ممتنعة عليه وما كان مانعا من قبول الحركة يمتنع ان يكون شرطا لقبول الحركة وان كان الثالث
وهو ان يكون شرط كون البعد قابلا للحركة شيء لا يكون حالا فيه ولا محلا له فهذا ايضا باطل لان ذلك
الشيء يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وحينئذ يعود البحث الاول فيه فثبت بما ذكرنا ان البعد واجب
الوجود لذاته ومتى كان الامر كذلك كان ذلك البعد قابلا للحركة وكل بعد قابل للحركة فهو جسم فيلزم ان
الجسم واجب الوجود لذاته وهذا يفيد لزم بن احدهما انه لا نهاية للاجسام لانه لو حصلت لها نهاية
لوجب ان يحصل في الخارج امتياز احد الجانبين عن الآخر فيكون البعد موجودا في الخارج عنه فيكون
الجسم موجودا في الخارج عنه فكذلك الذي فرضناه نهاية للاجسام لم يكن نهاية له هذا خلف والثاني
انه لا اول لوجود الاجسام والافقبل ذلك الاول لا بد وان تتميز الجوانب بعضها عن البعض واذا حصل
هذا الامتياز كانت الابعاد موجودة واذا كانت الابعاد موجودة كانت الاجسام موجودة فقد وجد الجسم
قبل وجود الجسم هذا خلف فثبت ان هذا الكلام يدل على ان هذه الاجسام الموجودة في هذا الوقت غير
متناهية وثبت ايضا انه لا اول لوجودها ولا آخر لوجودها فهذا هو الشبهة المذكورة في قدم الاجسام
المستنبطة من البحث عن ماهية المكان المقالة الحادية عشر في بيان انه يجب ان يكون
العالم ابديا ثم بيان انه لما وجب كونه ابديا وجب كونه ازليا اما بيان انه يجب ان
يكون العالم ابديا فقد احتجوا عليه من وجوه الحجة الاولى وهي دليل مستنبط من الاصول
الكلامية قالوا ان هذا العالم لو عدم بعد ان كان موجودا لكان عدمه بعد وجوده اما ان يكون لسبب
وموجب او لا لسبب ولا لموجب والثاني باطل لان تبدل الوجود بالعدم من غير سبب ولا موجب بوجه
من الوجوه على خلاف العقل واما الاول وهو ان العالم يصير معدوما لسبب فنقول ذلك
السبب اما ان يكون قادرا او موجبا وذلك الموجب اما ان يكون موجودا او امرا عدميا فهذه اقسام
احدها ان يعدم العالم لان القادر المختار اعدمه وثانيها ان يعدم العالم لطريان ضده
وثالثها ان يعدم العالم لزوال شرطه والاقسام الثلاثة بأسرها باطلة فالقول بعدم العالم باطل اما
القسم الاول وهو ان يعدم العالم لاجل ان الفاعل المختار يعدمه فنقول هذا باطل ويدل عليه
وجوه الاول ان القدرة صفة مؤثرة فلا بد لها من اثر والعدم نفي محض وسلب صرف فيمتنع جعله
اثرا للقدرة فثبت انه يمتنع وقوع ذلك العدم بالقادر المختار الثاني ان المقتضي لعدم العالم اما مجرد كونه
قادرا واما امر يصدر عن كونه قادرا والاول باطل لان القادرية كانت حاصلة في الازل فلو كانت هي المقتضية
مانعا من وجود العالم لكان من الواجب ان لا يوجد العالم البتة واذا كان الموجب لعدم العالم اثرا
يصدر عن القادر فحينئذ المؤثر القريب لعدم العالم هو ذلك الاثر الصادر عن تلك القدرة فهذا
رجوع الى القسم الثاني وهو ان العالم انما يعدم لحدوث ضد له يوجب عدمه فان قالوا هذا الكلام
بعينه قائم في كيفية تاثير القدرة في الوجود فنقول هذا انما يلزم على من يثبت القدرة بمعنى

كونها صالحة للطرفين واما عند من يقول مجموع القدرة مع الداعي علة موجبة فهذا غير لازم الوجه
الثالث وهو انه تعالى لو اعدم العالم فاما ان يعدمه حال كونه موجودا او في الزمان الثاني من
وجوده والاول يقتضي كونه معدوما حال كونه موجودا وهو محال والثاني ايضا باطل لان الاعدام
في الزمان الثاني مشروط بحصول الزمان الثاني الذي هو ممتنع الحصول في الزمان الاول والموقوف
على المحال محال فوجب ان يكون كونه معدوما في الحال للشيء في الزمان المستقبل امرا محالا ممتنعا وهذا
الوجه قد تقدم ذكره في باب القادر في جانب الايجاد واما القسم الثاني وهو انه تعالى يعدم العالم
بواسطة خلق الضد المنافي فنقول هذا ايضا باطل من وجوه الاول وهو ان المضادة امر
مشترك فيه بين الطرفين فلم يكن زوال المتقدم لاجل طريان المتاخر اولى من اندفاع المتاخر
لاجل قيام المتقدم الثاني ان طريان الضد الطاري مشروط بزوال السابق فلو كان زوال السابق
معللا بطريان الطاري وقع الدور وهو محال الثالث وهو ان هذا الضد اما ان يحصل حال
وجود العالم او بعده والاول باطل لانه يقتضي الجمع بين الضدين وهو محال والثاني يقتضي ان
هذا الضد انما حصل بعد عدم الضد السابق واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون ذلك العدم معللا
بهذا الضد لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم واما القسم الثالث وهو انه تعالى يعدم العالم
بواسطة اعدام الشرط فنقول هذا باطل من وجهين الاول انه ذلك الشرط اما ان يكون
باقيا او غير باق فان كان باقيا عاد التقسيم الاول في كيفية عدمه وان كان غير باق فهذا محال لان
كل ما دخل في الوجود كان قابلا للبقاء والا فيلزم ان ينتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
وهذا محال وهذا الكلام انما يتقرر على قول من يقول الاعراض كلها باقية والوجه الثاني وهو
ان ذلك الشرط اما ان يكون عرضا قائما به او موجودا مباينا عنه والاول باطل لان العرض محتاج
في وجوده الى الجوهر فلو فرضنا كون الجوهر محتاجا الى شيء من الاعراض لزم الدور وهو محال
واما ان كان شيئا مباينا عن الجوهر فذلك الشيء ان كان باقيا عاد التقسيم في كيفية عدمه وان كان
غير باق كان ذلك باطلا لما بينا ان كل ما كان قابلا للوجود كان قابلا للبقاء فثبت بهذه البيانات
ان اجسام العالم لو عدمت لكان عدمها اما ان يكون باعدام القادر او بطريان الضد او بزوال
الشرط وثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بفناء العالم بعد وجوده باطلا الحجة
الثانية على ان عدم الاجسام بعد وجودها محال هي ان نقول لو صح العدم على ذوات الاجسام لكانت
صحة عدمها حاصلة قبل حصول عدمها وتلك الصحة صفة موجودة ولا بد لها من محل فنقول محلها
اما ان يكون هو ذات الجسم او شيء آخر والاول محال لان محل صحة الشيء هو الذي يمكن اتصافه بذلك الشيء
فلو كان محل امكان عدم الجسم هو وجود ذلك الجسم لزم ان يبقى وجوده حاصلا حال طريان عدمه وذلك
محال لان وجود الشيء يمتنع ان يبقى حال عدمه والثاني ايضا باطل لان الشيء الذي يقوم به صحة
وجود الشيء وصحة عدم ذلك الشيء هو هيولاه فلو حصل للجسم شيء يقوم به صحة وجوده وصحة عدمه
لزم اثبات هيولي للجسم وذلك باطل من وجهين الاول ان هيولي الجسم ان كان متحيزا لزم
التسلسل وان لم يكن متحيزا لزم حلول المتحيز في محل لا حصول له في ذلك المكان وفي تلك الجهة وذلك
محال الثاني ان بتقدير ان يكون للجسم هيولي الا انه ثبت بالدلائل الظاهرة ان هيولي الجسم
يمتنع خلوها عن الجسمية اذا ثبت هذا فنقول ان تلك الهيولي ان كانت قابلة للعدم افتقرت
الهيولي الى هيولي اخرى ولزم التسلسل وان لم تكن قابلة للعدم وثبت انه يمتنع خلوها عن الصورة الجسمية
فحينئذ يلزم ان الجسم لا يقبل العدم الحجة الثالثة انا لو فرضنا عدم الابعاد الثلاثة فبعد
ذلك هل يتميز جانب الفوق عن جانب التحت والقدام عن الوراء واليمين عن اليسار فان لم يحصل هذا
الامتياز فذلك باطل في بديهة العقل كما قررناه وان حصل هذا الامتياز فالابعاد موجودة واذا كانت
الابعاد موجودة كانت الاجسام موجودة على ما قررناه في المقالة المتقدمة الحجة الرابعة في
بيان ان العالم يجب ان يكون ابديا ان العالم حسن النظام جيد الصنعة وما كان كذلك فانه
لا يبطله ولا ينقضه الا شرير والاله العالم ليس بشرير ولا ينقضه وظاهر ان غيره لا يقدر على نقضه فوجب
ان لا يبطل هذا العالم ولا ينتقض ابدا فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى صنعه لحكمة مخصوصة ثم انه

ثم انه ينقضه ويبطل لحكمة اخرى وايضا فهذا ينتقض باختصاص العالم واجاب عن الاول بان ما كان مصلحة قد ينقلب مفسدة في حق من كانت افعاله موقوفة على حدوث شرايط لا يكون حدوثها من جهته اما الباري تعالى لما كان حدوث كل الحوادث منه وبايجاده فهذا التفاوت في حقه محال واجاب عن السوال الثاني بان حدوث الاختصاص في هذا العالم لما كان بسبب ان حدوث هذه الحوادث السفلية مشروط بحدوث التغيرات الحاصلة بسبب اختلاف الحركات الفلكية فلو قلنا مثل هذا المعنى في حدوث الحركات الفلكية لزم افتقار حدوث تلك الحوادث الفلكية الى افلاك اخر ولزم الذهاب الى ما لا نهاية له وهو محال فظهر الفرق الحجة الخامسة قالوا خلق هذا العالم هل كان صوابا وحكمة وخيرا ام لا والقسم الثاني باطل والا لكان يجب على الخبير الحكيم الرحيم ان لا يفعله لكنه فعله فبقي الاول فنقول والوجه الذي باعتباره كان صوابا وحكمة وخيرا هل بقي او لم يبق فان بقي كان نقض هذا العالم وابطاله شرا وكان فاعله شريرا وان لم يبق فذلك التغير حصل بذاته او بذات الفاعل فان حصل لذاته فقد جوزتم ان ينقلب الخير شرا لذاته من غير فاعل فاذا جوزتم ذلك في بعض الحوادث جوزوا مثله في البقية وذلك يفتح عليكم باب تجويز حدوث الحوادث لا لمؤثر اصلا وان كان ذلك لاجل ان ذلك الفاعل قلبه من كونه خيرا الى كونه شرا عاد التقسيم الاول فيه الحجة السادسة انه خلق هذا العالم احسان للمحتاجين فقطع الاحسان لا يكون الا للعجز او الجهل او البخل والكل على الله محال الحجة السابعة ان الزمان لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية بالزمان فيلزمكم كون الزمان موجودا حال كونه معدوما وذلك محال الحجة الثامنة ما ذكره جالينوس فقال لو كانت الافلاك والكواكب تبطل وتنهدم لوجب ان يظهر فيه آثار الخراب والانهدام قليلا قليلا كالكرخ بنيان البيت ولم يصل الينا خبر من التواريخ الماضية بان احوال الكواكب والافلاك قد تغيرت من الكمال الى النقصان فبطل القول بذلك واعترض محمد بن زكريا الرازي على هذه الحجة من وجهين الاول هو ان هذا انما يلزم اذا كان عدم الافلاك والكواكب عدما ذبوليا على الاستمرار اما بتقدير ان يكون عدمها دفعة فان هذا غير لازم والثاني ان بتقدير ان يكون عدمها ذبوليا الا انه يحتمل ان يكون تلك الاجرام صلبة فالذبول الذي يحصل فيه في المقدار الذي تصل الينا تواريخها يكون قليلا لا يمكن الاحساس به الا نرى ان الياقوت حجر صلب ولا بد وان يتحلل منه شي الا انه لما كان قوي الصلابة لم يكن مقدار ما يتحلل منه محسوسا في اعمارنا فالافلاك والكواكب اصلب من الياقوت والبعد بينها وبيننا كثير جدا فلا يمتنع ان يكون عدم الاحساس بما يحصل فيها من الذبول كان لهذا السبب وهذان الاعتراضان على كلام جالينوس واقعان حسن الحجة التاسعة ان الافلاك مستديرة بطباعها والمستدير بالطبع لا يقبل الميل المستقيم واذا لم يكن قابلا للميل المستقيم لم يكن قابلا للخرق والالتيام والتخرق والتمزق اما بيان انها مستديرة بطباعها وذلك لان الحركة المستديرة لو لم تكن لها طباعية لما كانت دائمة ولا اكثرية وحيث كان الامر كذلك علمنا انها طباعية واما بيان انها لما كانت مستديرة بطباعها لم يكن فيها ميل مستقيم لان الميل المستقيم يوجب الصعود او النزول والميل المستدير يوجب الانحراف من الصعود والنزول فلو حصل في الشي الواحد ميل طبيعي الى الحركة المستقيمة والمستديرة لزم اجتماع المتنافيين في الشي الواحد وهو محال فثبت انه ليس في الاجرام الفلكية ميل مستقيم واذا كان كذلك لم تكن تلك الاجسام قابلة للتفرق والتمزق والبطلان الحجة العاشرة ما ثبت في صفات السموات انها غير قابلة للحركة المستقيمة وكل ما كان كذلك فانه لا يقبل الخرق والتمزق والكون والفساد قالت الفلاسفة فثبت بهذه الوجوه العشرة ان العالم ابدي الوجود واذا ثبت هذا وجب ايضا ان يكون ازليا لانه لو لم يكن ازليا لكان معدوما في الازل ولو كان كذلك لكانت حقيقته قابلة للعدم ولو كان كذلك لكانت تلك القابلية باقية ابدا فكان يجب صحة العدم عليه بعد وجوده ولما كان ذلك محالا ثبت ان حقيقة العالم لا تقبل العدم واذا كان كذلك وجب كونه ازليا فهذا تمام هذا البحث والله اعلم بالصواب المقالة الثانية عشر في بيان ان كون العالم ازليا لا يقتضي استغناءه عن السبب والمؤثر وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان القائلين بالحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن المؤثر وذلك يوجب نفي الصانع بالكلية

واحتجوا على صحة قولهم بانه لو كان قديما لكان غنيا عن المؤثر بحجة ومثال اما الحجة فهي انهم قالوا القديم هو الذي يكون موجودا ابدا فلو قلنا ان وجوده حصل بسبب لزم منه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال واما المثال فهو انهم قالوا البنا يحتاج الى الباني حال حدوثه اما حال بقائه فلا يحتاج اليه وايضا ان من خضب يده بالحنا فانه يحتاج في اول الامر الى الصاق الحنا باليد ثم ان اللون يبقى بعد زوال ذلك السبب وايضا ان من رمى حجرا الى فوق فان المذهب الصحيح ان ذلك القاسر يحدث في ذلك الجسم قوة فيها يتحرك ذلك الجسم الى فوق فتلك القوة القسرية حال حدوثها يحتاج الى المؤثر واما حال بقائها فانه غني عن المؤثر فهذا جملة كلام القوم واعلم ان الحكماء قالوا لا يمتنع في العقل كون الاثر القديم معللا بمؤثر قديم وهما وان كانا مشتركين في الدوام الا ان احدهما ممكن لذاته والاخر واجب لذاته فكان الممكن لذاته محتاجا الى المرجح وكان الواجب لذاته غنيا عن المؤثر فكان تعليل احدهما بالاخر اولى من تعليل الاخر بالاول واذا ثبت ان هذا المعنى غير ممتنع في الجملة فقد بطل قول من ادعى ان ذلك محال واعلم ان المؤثر على قسمين احدهما الفاعل المختار والثاني العلة الموجبة اذا ثبت هذا فنقول الفلاسفة والمتكلمون اتفقوا على ان اسناد الاثر القديم الى الفاعل المختار محال واتفقوا على ان اسناد الاثر القديم الى العلة القديمة غير ممتنع الا ان الفلاسفة اعتقدوا ان اله العالم موجب بالذات لاجرم قالوا لا يمتنع اسناد العالم القديم اليه واما المتكلمون لما اعتقدوا ان اله العالم فاعل مختار لاجرم اتفقوا على انه يمتنع اسناد الاثر القديم اليه هذا هو الكلام المعقول في هذا الباب ثم نقول الذي يدل على انه لا يمتنع اسناد الاثر القديم الى المؤثر القديم وجوه الحجة الاولى ان نقول الممكن حال بقائه بقي ممكنا وكل ممكن فلا بد له من سبب فالممكن حال بقائه مفتقر الى السبب وذلك يدل على ان كونه باقيا لا يمنع من افتقاره الى السبب اما بيان ان الممكن حال بقائه بقي ممكنا فلان الامكان اما ان يكون من لوازم الماهية واما ان لا يكون فان كان الاول وجب حصول الامكان في جميع الاوقات وان كان الثاني كان الامكان عرضا مفارقا للماهية وكل ما كان كذلك كان امكان حصوله سابقا على حصوله وحينئذ ينتقل الكلام الى امكان الامكان ويلزم الذهاب الى ما لا نهاية له وهو محال او الانتهاء الى امكان لازم للماهية وهو المطلوب واما بيان ان كل ممكن فهو محتاج الى السبب فالعلم به بديهي فثبت ان كل ممكن فانه حال بقائه ممكن وثبت ان كل ممكن فانه محتاج الى المؤثر ينتج ان كل ممكن فانه حال بقائه محتاج الى المؤثر وذلك يدل على ان كونه باقيا لا يمنع من كونه محتاجا الى المؤثر فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان الشي حال بقائه يكون الوجود به اولى فلاجل حصول هذه الاولوية يستغني عن السبب فنقول حصول هذه الاولوية اما ان يكون من لوازم هذه الماهية او لا يكون فان كان الاول وجب ان يقال انه كان حاصلا حال حدوثه فوجب ان يستغني عن المؤثر حال حدوثه بل مطلقا وهو محال وان كان الثاني فهذه الاولوية ما كانت حاصلة قبل الحدوث ثم حصلت حال البقاء فالشي حال بقائه انما بقي لحصول هذه الاولوية وهذا اعتراف بان الشي حال بقائه محتاج الى السبب الا انكم سميتم ذلك السبب بالاولوية وهذا تسليم في المعنى ونزاع في العبارة الحجة الثانية انه يمتنع ان يكون علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وذلك لان الحدوث عبارة عن كون وجوده مسبوقا بالعدم وعدم المسبوقية صفة لذلك الوجود وصفة الشي متاخرة عنه بالرتبة فهو متاخر عن وجوده المتاخر عن تاثير الفاعل فيه المتاخر عن احتياجه الى الفاعل المتاخر عن علة احتياجه الى الفاعل وعن جز تلك العلة وعن شرط تلك العلة فهذا يدل على ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا من تلك العلة ولا شرطا لتلك العلة والا لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب وذلك محال واذا ثبت ان الحدوث غير معتبر في حصول الحاجة اصلا ثبت انه سوا حصل الحدوث او لم يحصل فانه لا عبرة به في تحقق الحاجة الى المؤثر الحجة الثالثة للحادث لوازم ثلاثة احدها العدم السابق والثاني الوجود اللاحق والثالث كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم والمحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق لان العدم نفي محض فلا يمكن اسناده الى المؤثر وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم لان مسبوقية هذا الوجود بالعدم لازم من لوازم هذا الوجود فان هذا الوجود يمتنع حصوله وتقرره الا اذا كان مسبوقا بالعدم وما كان واجب الثبوت لذاته امتنع افتقاره

الى المؤثر ولما بطل هذان القسمان ثبت ان المحتاج الى المؤثر والمفتقر اليه هو الوجود ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك الوجود محتاجا الى المؤثر ومفتقرا اليه لكونه وجودا فقط او لكونه وجودا ممكنا والاول باطل والا لافتقر كل وجود الى المؤثر وهو محال فبقي الثاني وهو انه انما افتقر الى المؤثر لكونه موجودا ممكنا واذا ثبت ان علة الحاجة ليست الا هذا المعنى فمتى كان هذا المعنى حاصلا كانت الحاجة الى المؤثر حاصلة سواء حصل الحدوث او لم يحصل الحجة الرابعة العدم السابق على وجود الاثر ينافي وجود الاثر وينافي كون المؤثر مؤثرا في وجوده وما كان منافيا للشيء امتنع كونه شرطا له اما بيان ان عدمه السابق عليه ينافي وجوده فظاهر لان عدم الشيء ينافي وجوده واما بيان ان عدمه السابق ينافي كون المؤثر مؤثرا في وجوده فذلك لان كون المؤثر مؤثرا في وجوده لا يحصل الا عند حصول الاثر وحصول الاثر ينافي عدمه والمنافي للازم الشيء مناف له فثبت ان العدم السابق على الشيء مناف لوجوده ومناف لكون الاثر مؤثرا في وجوده واما ان المنافي للشيء يمتنع كونه شرطا لحصوله فالعلم به ضروري لان المنافي هو الذي لا يتقرر الشيء الا مع عدمه وشرط الشيء هو الذي لا يتقرر الشيء الا مع وجوده والجمع بينهما متناقض فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه مناف بمعنى انه لا يكون مقارنا له وشرط بمعنى انه يجب تقدمه عليه واذا فرضنا كل واحد من هذين الاعتبارين الى زمانين مختلفين زال التناقض والجواب ان المحتاج اليه يجب حصوله حال حصول المحتاج فاذا امتنع حصول المقارنة امتنع حصول هذه الحاجة الحجة الخامسة ان نقول وجود العالم ووجود تاثير الله في العالم اما ان يقال انه لا اول لامكان كل واحد منهما وصحته او يقال لامكانهما وصحتهما اول فان كان الاول (اول) فحينئذ لم يكن كون الباري تعالى مؤثرا في وجود العالم في الازل ممتنعا ولم يكن وضع العالم بتاثير قدرة الله تعالى في الازل ممتنعا وعلى هذا التقدير لا يكون اسناد الاثر القديم الى المؤثر القديم ممتنعا وان كان الثاني فحينئذ يلزم ان يحصل لامكان وجود العالم اول ويحصل لامكان تاثير قدرة الله في وجود العالم اول فيلزم ان يقال انه قبل ذلك الاول ما كان الامكان الذاتي حاصلا فيلزم ان يقال كان الحاصل قبل ذلك المبدا هو الامتناع الذاتي ثم انقلب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال فثبت ان اسناد الاثر القديم الى المؤثر القديم غير ممتنع الحجة السادسة ان عفونة الخلط توجب حصول الحمى وكما يفتقر حدوث هذه الحمى الى حدوث هذا السبب فكذلك بقاء هذه الحمى مفتقر الى بقاء هذا السبب فان عند زوال هذه العفونة يمتنع بقاء الحمى العفونية فثبت ان اسناد الممكن الى المؤثر حال بقائه غير ممتنع وايضا فالمتكلمون يقولون العالمية الازلية معللة بالعلم الازلي والقادرية الازلية معللة بالقدرة الازلية والعلم الازلي مشروط بالحياة الازلية فقد صرحوا بان الازلي يمكن ان يكون معللا بالعلة المؤثرة فكيف استبعدوا تعليل الاثر القديم بالمؤثر القديم الحجة السابعة مجموع ما لاجله كان الباري مؤثرا في وجود العالم كان حاصلا في الازل ومتى كان ذلك المجموع حاصلا امتنع تخلف الاثر عنه ومتى كان الامر كذلك فقد لزم القطع بكون الازلي معللا بالازلي اما بيان الاول فلانه لو لم يكن ذلك المجموع حاصلا لكان حصوله حادثا فافتقر الى مؤثر اخر ويعود الكلام الاول فيه وهو محال واما بيان الثاني فهو ان عند حصول مجموع ما لا بد منه في المؤثرية لو لم يحصل الاثر لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال واما بيان الثالث فهو انه لما كان الاثر حاصلا مع المؤثر في الازل فقد سقط القول بان التاثير الازلي محال وقد تقدم تقرير هذا الدليل الحجة الثامنة انا لو فرضنا حادثا وتصورنا انه حدث مع وجوب ان يحدث فانا نحكم بامتناع اسناده الى السبب المنفصل لانا لما اعتقدنا فيه انه حدث مع وجوب ان يحدث كان راجح الوجود لنفسه فلو اسندناه الى غيره فحينئذ يلزم ان يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وهو محال لان كونه واجب الوجود بذاته يقتضي ان لا يلزم من فرض عدم غيره عدمه وكونه واجب الوجود بغيره يقتضي ان يلزم من فرض عدم غيره عدمه فلو كان شيء واحد واجب الوجود لذاته ولغيره معا لزم الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت انا لو فرضنا حادثا وتصورنا انه حدث مع وجوب ان يحدث فانا نحكم عليه بالاستغناء

عن

عن المؤثر واما اذا تصورنا ماهية وتصورنا ان نسبة الوجود والعدم اليها على السوية فهنا يحكم العقل بانه لولا المرجح لامتنع حصول الرجحان ولا يفتقر في هذا الحكم الى اعتقاد انه حادث ثم لا فثبت بما ذكرنا انه متى كونه ممكنا يحوجه الى المؤثر وان كونه حادثا لا يحوجه الى المؤثر فثبت ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث الحجة التاسعة ان منشأ الحاجة اما الماهية حال كونها موجودة او الماهية حال كونها معدومة او الماهية مع حذف هذين القيدين والاول باطل لان الماهية حال كونها موجودة واجبة الوجود ووجوب الوجود يغني عن المؤثر ولا يحوج اليه والثاني باطل لان الماهية حال كونها معدومة ممتنعة الوجود وامتناع الوجود يغني عن المؤثر الا ان يقال المحوج الى المؤثر هو الماهية مع حذف هذين القيدين فنقول ما لم تكن الماهية قابلة للوجود والعدم امتنع ان يفتقر الى المؤثر في رجحان احد الطرفين على الاخر وهذه القابلية نفس الامكان فثبت ان المحوج الى المؤثر هو الامكان فقط الحجة العاشرة لو وجب في المحتاج ان يكون محدثا لما وجب في المحدث ان يكون محتاجا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الاول هو انه لو وجب في المحتاج ان يكون محدثا لوجب انتهاء الحوادث الى حدوث هو اول الحوادث ولا يكون مسبوقا بحادث اخر ولو كان الامر كذلك لكان حصول ذلك الحادث الذي هو اول الحوادث في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده واقعا لا لسبب اصلا فحينئذ يكون ذلك الاختصاص حادثا واقعا لا عن سبب فحينئذ لا يكون ذلك المحدث محتاجا وذلك يقتضي ان لا يكون الحدوث علة الحاجة فثبت انه لو وجب في المحتاج ان يكون محدثا وجب في المحدث ان يكون محتاجا والتالي باطل فالمقدم مثله الحجة الحادية عشر ان عدم المعلول لعدم العلة ولا اول لعدم المعلول فالمعلولية غير مشروطة الحجة الثانية عشر انه لو وجب في كون المؤثر مؤثرا في الاثر ان يكون مسبوقا بالعدم لوجب في كون المؤثر مؤثرا في الاثر ان يكون لان المؤثرية لا تحصل الا عند حصول الاثر لكن لا يجب في كل مؤثرية ان تكون حادثة والا لافتقرت الى مؤثرية اخرى ولزم التسلسل فالمؤثر لا بد وان ينتهي بالاخرة الى مؤثرية دائمة فيكون ذلك الاثر دائما وذلك يبطل القول بان تاثير الشيء في الشيء مشروط بالحدوث الحجة الثالثة عشر ان علة الحاجة لو كانت هي الحدوث لاستغنت المتحركية عن الحركة حال دوامها ولاستغنت العالمية عن العلم حال دوامها والمتكلمون لا يقولون به ولا يستغني العلم عن الحياة حال دوامه الحجة الرابعة عشر ان اللوازم الخارجية معلولات الماهية مثلا كون الثلاثة فردا والاربعة زوجا اوصاف خارجة عن الماهية لازمة لها والدليل عليه انه اذا حصل ثلاث وحدات فقد حصلت الثلاثة فالمقوم لماهية الثلاثة اجتماع الوحدات الثلاثة ثم اذا تمت هذه الماهية ترتب عليها كونها فردا فالفردية صفة من صفاتها ولاحق من لواحقها وهذا اللاحق لا يكون موجودا قائما بنفسه بل لا بد له من ماهية يكون هو لاحقا لها وصفة من صفاتها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر ولا مؤثر في حصول هذا اللاحق الا هذه الماهية فثبت ان كون الثلاثة ثلاثة يوجب الفردية وكون الاربعة اربعة يوجب الزوجية ثم انه لا يعقل خلو الثلاثة عن الفردية البتة ولا خلو الاربعة عن الزوجية البتة وهذا برهان قاطع على ان افتقار المعلول الى العلة غير مشروط بكون المعلول محدثا ورهنا اخر الكلام في مباحث القائلين بالقدم والله اعلم **القسم الثاني من هذا الكتاب** في مباحث القائلين بالحدوث **المقالة الاولى** في تقرير الدلائل المبنية على الحركة والسكون وفيها فصول **الفصل الاول** في تقرير هذه الحجة نقول لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا والقسمان باطلان فيمتنع كونه ازليا واعلم انا نفتقر في تقرير هذا الدليل الى اثبات مقدمات ثلاثة اولها بيان ان الجسم متى كان موجودا وجب ان يكون اما متحركا او ساكنا وثانيها بيان ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا وثالثها بيان انه يمتنع كونه ساكنا وحينئذ يتم الدليل اما بيان المقدمة الاولى فهو انا نقول لا شك ان كل ما كان متحيزا وجب ان يكون حاصلا في حيز معين واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون مستقرا في ذلك الحيز واما ان لا يكون كذلك بل يكون منتقلا عن

حيز الى حيز آخر والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم متى كان موجودا وجب ان يكون اما متحركا واما ساكنا فان قيل لا نسلم ان الجسم متى كان موجودا وجب ان يكون متحيزا وذلك لان من الناس من اثبت الجسمية والتحيز صفة قائمة بمحل وذلك المحل في نفسه ليس بجسم ولا بمتحيز ويسمون ذلك المحل بالهيولى وهذه الجسمية بالصورة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك وبتقدير ان تكون تلك الذات خالية عن الجسمية لم يجب كونها حاصلة في حيز اصلا وحينئذ يبطل كلامكم سلمنا ان الجسم كلما كان موجودا كان متحيزا لكن قولكم وكل ما كان كذلك وجب ان يكون حاصلا في حيز معين كلام مبني على تصور اصل الحيز فما المراد من هذا الحيز الذي جعلتموه ظرفا لهذا الجسم وتقريره انا نقول هذا الشيء المسمى بالحيز اما ان يقال انه عدم محض ونفي صرف واما ان يكون موجودا فان كان الحق هو الاول امتنع كون الجسم واجب الحصول فيه لان جعل العدم ظرفا للموجود محال واما ان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بحسب الحس او غير مشار اليه والاول باطل لان المشار اليه بحسب الحس اما ان يكون كذلك بحسب الاستقلال او بحسب التبعية فان كان الاول فهو المتحيز فالقول بان الجسم حاصل في الحيز يكون معناه ان الجسم حاصل في الجسم فان كان المراد من هذه الظرفية السريان فحينئذ يلزم تداخل الاجسام وان كان المراد منها المماسة لزم ان يكون كل جسم متصلا بجسم آخر الى غير النهاية وهو محال وان كان الثاني وهو ان يكون الحيز مشارا اليه بحسب التبعية فهذا هو العرض والعرض حاصل في الجسم فلو كان الجسم حاصلا في العرض لزم كون كل واحد منهما ظرفا للآخر وهو محال واما ان كان المسمى بالحيز موجودا غير مشار اليه بحسب الحس امتنع حصول الجسم فيه بمعنى كونه مظروفا لذلك الشيء وكون ذلك الشيء ظرفا للجسم لان الجسم موجود مشار اليه بحسب الحس فاذا كان المسمى بالحيز موجودا غير مشار اليه كان كل واحد منهما مباينا من الآخر وحينئذ يمتنع كونه ظرفا له فهذا هو الكلام في الحيز سلمنا ان الحيز معقول الماهية فلم قلتم ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون قوله لان الجسم اما ان يبقى مستقرا في حيزه المعين او ينتقل منه الى غيره قلنا هذا الدليل معارض بدليل آخر وهو ان يقال لو كان الجسم مستلزما للحركة والسكون لكان اما ان يستلزمهما معا او يستلزم احدهما بعينه او يستلزم احدهما لا بعينه والكل باطل فبطل القول بهذا الاستلزام اما انه لا يمكن ان يستلزمهما فلانه يقتضي كون الجسم الواحد متحركا وساكنا معا وهو محال واما انه لا يمكن ان يستلزم احدهما بعينه فلانه يلزم ان لا يصير المتحرك ساكنا وبالعكس وذلك محال واما انه لا يمكن ان يستلزم احدهما لا بعينه فلان كل ما كان موجودا في الاعيان فهو في نفسه معين فانه من المحال ان يحصل في الوجود موجود لا يكون هو في نفسه معينا بل يكون هو في نفسه اما هذا واما ذاك واذا امتنع وجود موجود غير معين في نفسه امتنع كون غير المعين لازما للجسم لان كون الشيء لازما لغيره في الاعيان فرع على كونه موجودا في الاعيان فما لا وجود له في الاعيان امتنع كونه لازما في الاعيان للجسم الذي هو موجود في الاعيان فثبت انه من المحال ان يقال الجسم يستلزم اما الحركة او السكون لا بعينه فهذا هو البحث عن الحيز في هذا المقام والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول انا بينا في مسئلة الهيولى والصورة ان ذات الجسم لا يمكن ان تكون مركبة من الهيولى والصورة وان القول باثبات هذه الهيولى قول باطل والثاني ان بتقدير ان يثبت ذلك الا ان الهيولى الخالية عن الجسمية لا تكون جسما وعن اعمها ولنا بهذا الدليل اثبات حدوث الاجسام فلم يكن هذا السؤال واردا علينا والجواب عن السؤال الثاني ان المكان عندنا عبارة عن البعد والكلام فيه سياتي بالاستقصاء ان شاء الله تعالى والجواب عن السؤال الثالث انا نعلم بالضرورة ان الممكن ماهية لا تنفك عن مجموع الوجود والعدم وان كان قد يعقل انفكاكها عن كل واحد منهما بدلا عن الآخر فكما يقال هناك فهو قولنا هاهنا وكذلك طبيعة العدد لا تنفك عن الزوجية والفردية مع ان طبيعته لا تقتضي احد هذين الوصفين بعينه فكذا القول في هذا الموضع والله اعلم

الفصل الثاني

في اقامة الدلالة على ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل مجموع ما حصلناه من الدلائل المذكورة في هذا الباب يشتمل على الحجة

متحركا

الاولى ان الحركات الماضية قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فالحركات الماضية متناهية اما بيان المقدمة الاولى وهي قولنا الحركات الماضية قابلة للزيادة والنقصان فتقريره من عشرة اوجه الاول انا كلما ادار زحل دورة واحدة فقد دارت الشمس ثلاثين دورة فوجب القطع بان عدد ادوار الشمس اكثر من عدد ادوار زحل ثلاثين دورة الثاني لا شك ان السنة الواحدة تكون اثني عشر شهرا والشهر الواحد يكون ثلاثين يوما فعدد الايام اكثر من عدد الشهور وهو اكثر من عدد السنين فثبت ان الاحوال الماضية قد دخل فيها الزيادة والنقصان الثالث انا اذا اخذنا اليوم مع ليلته شيئا واحدا فلا شك انه منقسم الى ليل ونهار فيكون عدد المجموع ضعف عدد مجموع النهر والليالي وذلك هو المطلوب الرابع انه كلما جاء يوم فانه تزداد الجملة الماضية بيوم واحد فكان المجموع الحاصل قبل هذا اليوم انقص من المجموع الحاصل بعد حصول هذا اليوم ومتى الزيادات والنقصانات حاصلة ابدا الخامس انا اذا اخذنا الحوادث الماضية من هذا اليوم الحاضر الى الازل جملة واحدة واخذناها من وقت اول الطوفان الى الازل جملة اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد من الجملة الثانية بالمقدار الذي حصل من زمان الطوفان الى هذا اليوم فاذا طبقنا هاتين الجملتين من الجانب الذي يلينا فاما ان يمتدا من الجانب الاول ابدا من غير حصول التفاوت او لا يبقى وان يظهر التفاوت والاول يقتضي ان يكون الزائد مساويا للناقص وهو محال والثاني يقتضي ان تكون احدى الجملتين ناقصة من الاخرى السادس انا لو قدرنا انه حدث في كل دورة من الدورات الماضية شيء وبقي بحيث لا يفنى البتة فعلى هذا التقدير لو كانت الدورات الماضية غير متناهية لكان مجموع تلك الاشياء المجتمعة في زماننا عددا غير متناه ومثاله ان عند الفلاسفة حدث في كل دورة من الادوار الماضية اعداد من النفوس الناطقة ثم قالوا النفوس الناطقة لا تقبل العدم فعلى هذا التقدير يلزم ان يقال ان مجموع النفوس الناطقة الموجودة في هذا اليوم عدد غير متناه ثم لا شك ان هذا المجموع قابل للزيادة والنقصان لانه من المعلوم بالضرورة ان العدد الذي كان حاصلا في زمان الطوفان اقل من العدد الذي يحصل الآن السابع لو قدرنا انه حصل في كل دورة من الدورات الماضية الغير المتناهية نفس واحدة وبقيت لكان قد حصل الآن اعداد لا نهاية لها من النفوس فاذا علمنا ان الحاصل في كل واحد من الادوار الماضية اعداد كثيرة من النفوس فحينئذ يلزم ان يكون العدد الموجود الآن من النفوس اضعافا غير متناهية مرات كثيرة وهذا يدل على ان عدد الامور الماضية قابل للزيادة والنقصان فانا بينا ان عدد الادوار الماضية اقل من عدد النفوس الناطقة الثامن وهو ان عدد الادوار الماضية اما ان يكون شفعا او وترا فان كان شفعا فهو انقص من الوتر الذي هو فوقه بواحد وان كان وترا فهو انقص من الشفع الذي هو فوقه بواحد وعلى جميع الاحوال فالامور الماضية قابلة للزيادة والنقصان التاسع ان الادوار الماضية لها عدد فنصف ذلك العدد اقل من كله فنصفه متناه فضعفه ضعف المتناهي وضعف المتناهي متناه العاشر لا شك انه حصل لكل واحد من الافلاك ادوار مخصوصة على حدة فلو كانت ادوار الفلك الاعظم غير متناهية وكذلك ادوار فلك الثوابت غير متناهية وكذلك ادوار فلك زحل غير متناهية وكذا القول في البواقي فنقول لا شك ان عدد مجموع هذه الادوار اكثر من ادوار الفلك الاعظم وحده ومن ادوار فلك الثوابت وحده وهذا يدل على ان عدد الاحوال الماضية يقبل الزيادة والنقصان واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل ما يقبل الزيادة والنقصان فله عدد متناه فتقريره ان الشيء انما يكون انقص من غيره لو انتهى ذلك الشيء الى حيث لا يبقى منه شيء مع انه بقي من ذلك الزائد شيء وكل ما انتهى عدده الى حيث لا يبقى منه شيء كان متناهيا فيثبت ان كل عدد ناقص فهو متناه ثم ان الزائد انما زاد على الناقص المتناهي بعدد متناه والزائد على العدد المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فهذا الزائد ايضا يجب ان يكون متناهيا فالاحوال الماضية والادوار الماضية يجب ان تكون متناهية هذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل مدار هذا الدليل على ان الحركة الفلكية لها اعداد واجزاء وذلك ممنوع وهذا السؤال لا يتم الا بتقرير مقدمة وهي انا نقول الجسم اذا تحرك من اول المسافة الى آخرها فتلك الحركة حركة واحدة في نفسها ولا يمكن ان يقال انها مركبة من آنات متلاصقة واجزاء متعاقبة اذ لو كان الامر كذلك لكانت

تلك المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى وذلك باطل بالدلايل الدالة على نفي الجوهر الفرد فثبت ان الحركة
من اول المسافة الى آخرها حركة واحدة في الحقيقة وليست مركبة من اقسام واجزاء اذا عرفت هذا
فنقول انما حصل الاول والآخر لهذه الحركات التي نشاهدها في المشاهد لان ذلك المتحرك
ابتدا بالحركة بعد ان كان ساكنا وانتهى في آخر الامر الى السكون ولو فرضنا عدم هذا السكون لكن
اول هذه الحركة وآخرها لم يحصل لهذه الحركة اول ولا آخر على مذهب القايلين بانه لا اول لها
فكانت في نفسها حركة واحدة متصلة ازلا وابدا ولا يكون لها شي من الاجزاء والاعداد وجميع
ما ذكرتم في كون تلك الدورات قابلة للزيادة والنقصان بحسب الاعداد مبني على ثبوت العدد فلما
بطل ذلك سقط جميع ما ذكرتم سلمنا حصول الاعداد والدورات لكنا نقول المحكوم عليه بالزيادة بقوله
والنقصان اما كل واحد من تلك الادوار او مجموعها والاول لا نزاع فيه لان غاية الكلام فيه لزم
كون كل واحد من تلك الادوار متناهيا وذلك لا نزاع فيه واما الثاني فهو باطل من وجهين
الاول ان الشي لا يوصف بكونه مجموعا وجملة الا اذا كان متناهيا فقولنا مجموع الامور
الماضية كذا وكذا او قولنا جملة الامور الماضية كذا وكذا انما يصح لو كانت الامور الماضية متناهية
وحينئذ تتوقف صحة المقدمة على صحة هذا المطلوب وذلك يوجب الدور والثاني ان مجموع
الادوار الماضية لا وجود له البتة وما لا وجود له البتة امتنع الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان
انما قلنا ان مجموع الامور الماضية لا وجود له البتة لانه لو حصل لهذا المجموع وجود لكان اما ان
يكون موجودا في الاعيان او في الاذهان والاول باطل لان مجموع الادوار الماضية لا يحصل البتة
في شي من الاوقات الماضية والحاضرة والمستقبلة بل الموجود منه ابدا دورة واحدة فقط والثاني
ايضا باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار امور لا نهاية لها على التفصيل واذا كان كذلك امتنع ان
يحضر في الذهن صور الادوار التي لا نهاية لها على التفصيل فثبت ان مجموع الامور الماضية لا وجود له
البتة لا في الاعيان ولا في الاذهان وانما قلنا ان كل ما كان كذلك امتنع الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان
وذلك لان كون الشي قابلا لشي آخر فرع على كون ذلك القابل موجودا في نفسه فاذا لم يكن لهذا المجموع
حصول البتة استحال ان يحصل لغيره فامتنع كونه قابلا للزيادة والنقصان فهذا هو السوال الذي
عليه اعتماد الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا سلمنا ان ذلك المجموع يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان
لم قلتم ان ما كان كذلك فهو متناه ولم لا يجوز ان يقال ان كل واحد منهما يذهب الى غير النهاية ولا ينتهي
واحد منهما الى الانقطاع مع انه يكون احدهما مشتملا على ما لم يحصل في الآخر وما الدليل على انه
لا يجوز ان يكون الامر كذلك سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على انه يمتنع وجود ما لا نهاية له الا انا نقول
ما ذكرتم ينتقض بامور الاول انكم تقولون انه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات ولا شك
ان الاضافة الى احد تلك المعلومات مغايرة للاضافة الى المعلوم الآخر لان كون العالم عالما بذلك المعلوم
المعين اضافة مخصوصة بين العالم وبين ذلك المعلوم وكون ذلك العالم عالما بمعلوم آخر اضافة
اخرى بين ذلك العالم وبين المعلوم الآخر والدليل على تغاير هذه الاضافات انه يصح ان يعلم
كون العالم عالما بهذا المعلوم مع الشك في كون ذلك العالم عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم مغاير
لغير المعلوم فثبت ان كون العالم عالما بهذا المعلوم مغاير لكونه عالما بذلك المعلوم الآخر واذا ثبت
هذا فكونه تعالى عالما بمعلومات لا نهاية لها يقتضي حصول اضافات لا نهاية لها في ذاته وذلك
صريح على قولكم ان وجود اعداد لا نهاية لها محال لا يقال هذه الاضافات امور لا حصول لها
في الاعيان فزال الاشكال لانا نقول نحن لا نريد بهذه الاضافة الا كونه تعالى عالما بهذا المعلوم
وبذلك المعلوم فان زعمتم ان انضياف علمه الى هذا المعلوم والى ذلك المعلوم غير حاصل في نفس
الامر فهذا نفي لكونه تعالى عالما بهذه المعلومات وان سلمتم ان تلك الاضافات حاصلة في نفس الامر
فقد لزم السوال لا محالة النقض الثاني ان نقول انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات فاذا
علم شيئا وجب ان يعلم كونه عالما بذلك الشي وان يعلم كونه عالما بكونه عالما بذلك الشي وهكذا الى
ما لا نهاية له فقد حصل في هذا المعلوم الواحد مراتب لا نهاية لها من المعلومات ولما كان معلومات
الله غير متناهية وثبت ان الله تعالى بحسب كل واحد من تلك المعلومات علوم لا نهاية لها فحينئذ

يلزم ان يقال انه حصل له تعالى علوم لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وذلك يبطل
قولكم ان الاعداد التي لا نهاية لها يمتنع دخولها في الوجود لا يقال العلم بالعلم بالشي نفس
العلم بذلك الشي وايضا فبتقدير التغاير الا ان هذه المراتب التي لا نهاية لها لا تحصل بالفعل بل
بالقوة لانا نقول اما الكلام الاول فضعيف لان المعلوم والعلم شيئان متغايران فكان العلم
باحدهما مغايرا للآخر فكان العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بذلك العلم واما الكلام الثاني فضعيف لانه
تعالى لو كان عالما بتلك المراتب لا بالفعل بل بالقوة فحينئذ يلزم تجهيل الله عنه وايضا يلزم كون الله تعالى
محلا للحوادث لان كل ما كان بالقوة فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل النقض الثالث انه تعالى متمكن من
ايجاد جميع الممكنات ولا شك ان انواع الممكنات غير متناهية ولا شك ان امكان ايجاد احد تلك الانواع
مغاير لامكان ايجاد النوع الآخر بل لعله يصح العلم باحد الامكانين مع الجهل بالامكان الآخر
وحينئذ يعود السؤال المذكور في العلم النقض الرابع كل امر فهو اما واجب الوجود لذاته او ممتنع
الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته والاقسام الثلاثة داخلة في المعلومية واما المقدور فليس
الا الممكن فمراتب المقدورات اقل من مراتب المعلومات مع انه لا نهاية لمعلومات الله ولمقدوراته النقض
الخامس ان كل وحدة نفرض فانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى ما لا
نهاية له فهذه النسب التي لا نهاية لها حاصلة لا يقال النسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان بل هي
اعتبارات ذهنية لا ثبوت لها في نفس الامر لانا نقول كلما لا حصول له الا بحسب فرض الذهن
واعتبار العقل فانه لا يكون واجب الحصول في نفس الامر وكون الوحدة نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة
وربعا للاربعة امور واجبة الثبوت لازمة التحقق ممتنعة التبدل والتغير فكيف يقال انه لا حصول
لها الا بحسب فرض الذهن واعتبار الخيال النقض السادس ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل
من تضعيف نصف الالفين مرارا لا نهاية لها فهاهنا قد حصلت الزيادة والنقصان مع عدم النهاية
لا يقال انه مراتب الاعداد لا وجود لها البتة بل هي من الاعتبارات الذهنية لانا نقول هذه
المراتب مترتبة في انفسها ترتبا واجب التقرر ممتنع التغير فالاثنان يتقومان الثلاثة والثلاثة متقومة
بالاثنين وهذا التقويم والتقوم ممتنع التغير والتبدل فكيف يقال هذه المراتب امور فرضية اعتبارية
النقض السابع نحن نعلم بالضرورة ان امتداد دوام ذات الله من الازل الى هذا اليوم اطول من
امتداد دوامه من الازل الى يوم الطوفان وحينئذ يعود كل ما ذكرتم من الوجوه فيه فان كانت تلك
الوجوه توجب اثبات اول الاحوال الماضية لزم كونها موجبة اثبات اول لوجود الله تعالى وانه فاسد
النقض الثامن ان صحة حدوث الحوادث من الازل الى وقت الطوفان اقل من امتداده من الازل الى
هذا اليوم فيلزم اثبات اول لهذه الصحة وذلك محال لوجهين الاول انه يلزم ان يقال انه كان
قبل ذلك المبدا ممتنعا لعينه ثم انقلب بعده ممكنا لعينه وانه محال والثاني هو ان كل وقت يفرض
كونه اولا لامكان حدوث الحوادث فان ذلك الامكان كان حاصلا قبل ذلك الاول فانه لو حصل ذلك
الحادث قبل ذلك الاول بتقدير يوم او يومين فانه بسبب هذا القدر لا يصير ازليا فثبت بهذا ان
فرض اول وبداية لصحة حدوث الحوادث محال النقض التاسع انه نعارض جانب الازل بجانب
الابد فنقول لا شك ان امكان حدوث الحوادث من يوم الطوفان الى آخر الابد اكثر من صحتها
من هذا اليوم الى آخر الابد فاذا طبقنا طرفي هذين الامتدادين من هذا الجانب فاذا امتد ابدا من
الجانب الآخر من غير ان يظهر التفاوت لزم ان يكون الزايد مساويا للناقص وهو محال وان ظهر التفاوت
من ذلك الجانب لزم انتهاء صحة حدوث الحوادث من جانب الابد الى آخر وغاية وذلك باطل بالاتفاق
النقض العاشر ان نقول اعتبار احوال الموجودات يوجب التزام التسلسلات والتزام القول بوجود
موجودات لا نهاية لاعدادها ولا نهاية لآحادها ونحن نشير الى بعض تلك الصور فالاول ان
الامكان صفة ثابتة للممكن وتلك الصفة الثابتة ليست واجبة الوجود لذاتها فهي ممكنة فيكون
امكان الامكان زايدا عليه ولزم التسلسل الثاني ان كون الواجب واجبا صفة ثابتة لذات الواجب
ثم ذلك الوجوب لا يعقل ان يكون ممكنا والا لما بقي الواجب واجبا بل الوجوب كونه واجبا فيكون
وجوبه زايدا عليه ولزم التسلسل الثالث ان المفهوم من الانسان مغاير للمفهوم من كونه هذا الانسان

فيلزم ان يكون تعين كل شخص زايدا على ماهيته ثم ان التعين ايضا ماهية مشترك فيها بين احاد
التعينات فوجب ان يكون تعين التعين زايدا عليه ولزم التسلسل الرابع ان المفهوم من كون
الشي موثرا في الاثر مغاير لذات الموثر ولذات الاثر بدليل انه يصح تعقل ذاتيهما مع الذهول عن كون
هذا موثرا في ذلك وكون ذلك اثرا لهذا والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكون هذا موثرا في ذالك
مغاير لذات هذا ولذات ذاك ثم ذلك التغاير صفة لذات ذلك الموثر وصفة الشي مفتقرة الى
ذلك الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لابد له من موثر فموثرية الموثر في حصول
تلك الموثرية زائدة عليها فلزم التسلسل الخامس كون الجسم موصوفا بالسواد مفهوم مغاير
لذات الجسم ولذات السواد بدليل انه يصح تعقل ذات كل واحد منهما مع الذهول عن كون احدهما
موصوفا بالاخر فموصوفية الجسم بالسواد صفة مغايرة لذات الجسم ولذات ذلك السواد وعلى هذا
التقدير فموصوفية الجسم بتلك الموصوفية ايضا زائدة عليه ولزم التسلسل السادس اذا قلنا
الزوجية لازمة للاربعة فالمفهوم من اللزوم مغاير للمفهوم من كونه اربعة ومن كونه زوجا بدليل
ان مفهوم اللزوم قد يحصل في ساير المواضع فان الفردية لازمة للثلاثة وايضا فاللزوم نسبة
مخصوصة بين الاربعة وبين الزوجية والنسبة بين الامرين مغايرة لهما فهذا اللزوم امر مغاير
لذات اللازم ولذات الملزوم ثم ان ذلك المغاير لازم لهما والا بطل اللزوم فيكون لزوم ذلك
اللزوم زايدا عليه ولزم التسلسل السابع المفهوم من كون السواد مخالفا للحركة غير المفهوم من
كونه سوادا وحركة لان المفهوم من المخالفة حاصلة في غيرها بين الصورتين مثل السواد والحموضة ثم ان
المفهوم من هذه المخالفة لابد وان تكون مخالفة لساير الماهيات فيلزم التسلسل الثامن المفهوم
من كون الماهية انسانا وفرسا وسوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونها واحدة بدليل ان الانسان
قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا الا ان الواحد قد يكون انسانا وقد لا يكون واذا كانت الوحدة
مغايرة لتلك الماهية المخصوصة فمعنى دخول ماهية الوحدة في الوجود لابد وان تكون واحدة فيلزم
التسلسل التاسع الاضافات المخصوصة نحو الفوقية والتحتية والبنوة والمالكية والمملوكية اعراض حالة
في محالها ثم ان كونها حالة في تلك المحال اضافة بين تلك الاضافات وبين تلك المحال فيلزم ان يكون
للاضافة اضافة اخرى ولزم التسلسل العاشر ان عندكم ان الجسم حادث فحدوثه ليس نفس ذاته والا لزم
كونه حادثا في الزمان الثاني وذلك محال لان حدوثه في الزمان الثاني يقتضي انه يقال انه الموجود
قد وجد مرة اخرى وهو محال واذا ثبت هذا فذلك الحدوث لابد وان يكون حادثا فحدوث الحدوث
زايد عليه ولزم التسلسل واعلم ان في هذه الامثلة كثرة وفيما ذكرناه كفاية في المقصود لانه
اذا كان لا سبيل الى اثبات هذه المعاني الا بالتزام هذه التسلسلات وبالاعتراف بدخول ما لا نهاية
له في الوجود علمنا ان انكار هذا الاصل يوجب نفي الحقائق والمعاني ويوجب الدخول في السفسطة
وذلك محال فعلمنا انه لابد من الاعتراف بدخول ما لا نهاية له في الوجود وذلك يبطل ما ذكرتموه
لا يقال جملة هذه الصور التي ذكرتموها امور اضافية نسبية والاضافات والنسب لا وجود
لها في الاعيان وانما هي امور يعتبرها العقل ويفرضها الذهن فقط وعلى هذا التقدير فالسوال
زايل لانا نقول هذا الكلام في غاية الضعف وذلك لانا نقول ذات الموثر هل هي موثرة في الاثر
في نفس الامر او ليس كذلك بل هذه الموثرية غير حاصلة في نفس الامر وانما يفرضها العقل ويعتبرها
الذهن فقط فان كان الاول فهذه الموثرية حاصلة في نفس الامر وحينئذ يلزم التسلسل على ما قررناه
وان كان الثاني كان حاصل هذا الكلام ان في نفس الامر ليس الموثر موثرا في الاثر وليس الذات
موصوفة بالصفة وليس السواد مثلا للسواد ولا ضدا للبياض ولا مخالفا للحركة وذلك دخول في
السفسطة وفي الجهالة فعلمنا ان الحق اما التزام محض السفسطة واما التزام التسلسل والاعتراف
بدخول ما لا نهاية له في الوجود وذلك هو المطلوب هذا هو تقرير وجه السوال ثم نختم الكلام
في هذه السوالات بكلام آخر وهو انا نقول دليل الشفع والوتر في غاية الخساسة وذلك لان
العدد الذي يوصف بكونه شفعا او وترا هو العدد المتناهي فاما بتقدير كون العدد غير متناه فانه
يمتنع وصفه بكونه شفعا او وترا وعلى هذا لا يمكن وصف العدد بكونه شفعا او وترا الا اذا كان متناهيا

وانتم

وانتم بنيتم كونه متناهيا على كونه شفعا او وترا وذلك يوجب الدور وهذا ايضا هو الاعتراض على قوله
ان كل عدد فان نصفه اقل من كله وذلك لان العدد الذي له نصف هو العدد المتناهي فما لم يثبت كون
العدد متناهيا امتنع ان يعرض له نصف وانتم تثبتون كونه متناهيا بالبناء على اثبات النصف وذلك يوجب
الدور وهذا تمام الكلام في تقرير السوال والجواب اما السوال الاول وهو قولهم الحركة الفلكية
شي واحد متصل وليس لها اعداد وابعاض فنقول لنا في الجواب عنه وجوه الاول ان اجزاء
الحركة بعضها ماضية وبعضها مستقبلة وهما معدومان في الحال والجزء الماضي هو الذي وجد وفني
بعد وجوده والجزء المستقبل هو الذي لم يوجد وسيصير موجودا واذا اختلف خواص الاجزاء المفروضة
في تلك الحركة اختلافا على سبيل الوجوب وجب الاعتراف بحصول الاجزاء والابعاض الثاني
ان الحركة ماهيتها التغير من حال الى حال ولا شك ان الحال المنتقل عنها مغايرة للحال المنتقل اليها وذلك
يوجب التغاير والتعدد الثالث ان في كل دورة يحصل للكوكب طلوع من المشرق ووصول الى نصف
النهار وغروب في المغرب ولا شك ان هذه الاحوال متغايرة متعاقبة متعددة وحينئذ يحصل الغرض
واما السوال الثاني وهو قوله مجموع الحوادث لا وجود له البتة وما لا وجود له يمتنع الحكم عليه بقبول
الزيادة والنقصان فنقول لنا في الجواب عنه وجوه الاول ان قولنا مجموع الحوادث قد
وجد اعم من قولنا مجموع الحوادث قد وجد بصفة الاجتماع والدليل عليه ان القايل اذا قال رايت
جملة اهل البلد فانه يصح ان يقال له رايت جملتهم بصفة الاجتماع او لا بصفة الاجتماع وذلك يدل
على ان المفهوم من رويتهم بجملتهم اعم من المفهوم من روية جملتهم بصفة الاجتماع فكذلك قولنا
جملة الحوادث الماضية قد وجدت اعم من قولنا ان جملة الحوادث الماضية قد وجدت بصفة الاجتماع
وانتم انما ابطلتم هذا المفهوم الخاص وظاهر انه لا يلزم من كذب الخاص كذب العام فثبت انه
لا يلزم من كذب قولنا جملة الحوادث الماضية وجدت بصفة الاجتماع كذب قولنا جملة الحوادث
الماضية قد وجدت بل نقول الدليل على ان جملة الحوادث قد وجدت انه يصدق قولنا ان جملة
الحوادث قد وجدت بصفة الافتراق والتعاقب وقولنا جملة الحوادث قد وجدت جزء من قولنا جملة
الحوادث قد وجدت بصفة الافتراق ومتى صدق المركب صدقت اجزاؤه لا محالة فوجب ان يصدق
قولنا ان جملة الحوادث قد وجدت فالحاصل انهم اقاموا الدليل على بطلان الخاص ثم استدلوا
به على بطلان العام وذلك باطل واما نحن فقد اقمنا الدلالة على صدق الخاص ثم استدللنا به
على صدق العام وذلك حق والوجه الثاني ان قولهم ان جملة الحوادث الماضية لا يصح الحكم
عليها البتة كلام متناقض من وجوه الاول انهم حكموا بامتناع الحكم عليها فهذا حكم على تلك الجملة
بهذا الامتناع فيلزم التناقض من هذا الاعتبار الثاني انا اذا قلنا الاحوال الماضية لا نهاية
لها فهذه قضية ولكل قضية موضوع ومحمول فالموضوع في هذه القضية اما كل واحد من تلك
الاحوال الماضية وهو ظاهر الفساد لان كل واحد منها لا يصدق عليه انه امور غير متناهية
واما كل تلك الامور وجملتها وحينئذ يكون هذا اعترافا بانه يمكن الحكم على ذلك الكل
وعلى تلك الجملة باحكام معلومة وذلك يبطل قولهم انه لا يمكن الحكم عليه البتة والثالث
انهم يقولون الاحوال الماضية دايمة مستمرة من الازل الى الابد فالمحكوم عليه بالاستمرار
من الازل الى الابد ليس هو كل واحد من تلك الحوادث بل مجموعها وذلك يناقض قولهم ان
ذلك المجموع لا يمكن الحكم عليه واما السوال الثالث وهو النقض بالصور المذكورة
فالجواب عنه ان هذه الصور باسرها امور اضافية نسبية والاضافات والنسب
يمتنع ان تكون موجودة في الاعيان والا لزمت التسلسلات والتزام التسلسل محال في العقول
والدليل عليه ان المعقول من التسلسل التزام القول بوجود امور متتالية متلاصقة مارة
الى غير النهاية ومعلوم ان هذا المعنى لا يحصل الا عند الاعتراف بوجود اشياء متلاصقة
متواصلة لا يتخللها شي اخر الا انا نقول القول بكون الاضافات موجودات في الاعيان
يبطل ذلك ولنذكر تقرير هذا الكلام في مثال واحد فنقول لو كانت الموثرية
صفة زائدة على ذات الموثر وعلى ذات الاثر فهل ها هنا شي يوثر في شي اخر ام لا فان كان

الاول لا يكون بين المؤثر وبين اثره المتصل به واسطة الا ان مع هذا القول يكون الاضافات
امورا موجودة في الاعيان محال لان كون ذلك المؤثر مؤثرا في اثره متوسط بينهما بحيث
صدق انه ليس بينهما متوسط صدق انه حصل بينهما متوسط وهذا محال وان كان
الثاني وهو انه ليس هاهنا شي يؤثر في شي كان هذا نفيا للتاثير والمؤثر وذلك باطل وكذا
القول في موصوفية الذات بالصفة فثبت بما ذكرنا انه لو كانت الاضافات موجودة في
الاعيان لزم القول بالتسلسل وثبت ان ذلك محال فوجب القطع بان الاضافات لا وجود
لها في الاعيان البتة ولما كان جميع النقوض التي اوردتموها من باب الاضافات ثبت ان
شيئا منها غير موجود في الاعيان لا بمجموعها ولا باحادها بخلاف الحوادث الماضية فانه
وان لم توجد جملتها على سبيل الاجتماع الا انه وجدت جملتها على سبيل التعاقب والتوالي
فظهر الفرق هذا غاية ما حضرنا في تقرير هذه الحجة بعد الافكار المتوالية فيها في مدة اربعين
سنة والله ولي التوفيق الحجة الثانية في بيان انه يمتنع وجود حوادث لا اول لها ان نقول
الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة ومن المعلوم بالضرورة ان الانتقال من حالة الى
حالة يوجب كونه مسبوقا بالحالة المنتقل عنها فماهية الحركة وحقيقتها تقتضي المسبوقية بالغير
وحقيقة الازل الازلي تنافي المسبوقية بالغير فكان الجمع بين حقيقة الازل وبين حقيقة الحركة
جمعا بين النقيضين وهو محال فوجب القطع بامتناع حصول الحركة في الازل الحجة الثالثة
اما ان يقال انه حصل شي من الحوادث في الازل او يقال لم يحصل شي من الحوادث في الازل والثاني
يوجب الاعتراف بثبوت اول وبداية واما الاول فنقول انه لما حصل شي من الحوادث
في الازل فذلك الحادث ان كان مسبوقا بالغير لزم كون الازل مسبوقا بغيره وهو محال وان
لم يكن مسبوقا بالغير كان ذلك الحادث اول الحوادث فيكون قد حصل للحوادث اول وهو
المطلوب الحجة الرابعة وهي ان نقول لو فرضنا حدوث حوادث يكون كل واحد منها مسبوقا
بغيره لا الى اول لكان كل واحد من تلك الحوادث مسبوقا بعدم لا اول له ولو كان الامر كذلك
لكانت تلك العدمات باسرها حاصلة في الازل على سبيل الجمع اذا ثبت هذا فنقول
اما ان يحصل شي في الازل على سبيل الجمع اذا ثبت هذا الحصول من الموجودات او لم يحصل والاول
محال لانه يقتضي ان يكون السابق مقارنا للمسبوق لانه لما كان عدمه حاصلا في الازل وكان
ايضا وجوده حاصلا فقد حصل وجوده مع عدمه وعدمه سابق فيلزم كون السابق مقارنا
للمسبوق وذلك محال والثاني يفيد المطلوب لانه لما لم يحصل شي من الموجودات في الازل
كان قد حصل لكل الموجودات اول وبداية وهو المطلوب فان قيل هذه الدلائل الثلاثة حاصلها
يرجع الى حرف واحد وهو انكم تعتقدون كون الازل ظرفا لعدم الحوادث ثم تقولون لما حصل فيه
عدم الحوادث امتنع ان يحصل فيه وجودها والا لزم اجتماع النقيضين في وقت واحد وهو محال
وهذا الكلام صحيح كامل لو كان الازل عبارة عن وقت معين وزمان معين لكن من المعلوم بالضرورة
ان ذلك محال لان كل وقت يشار اليه وكل زمان يفرضه العقل فانه يكون وقتا معينا مشخصا
ويكون خارجا عن الازل ومباينا له فكانت الدلائل التي ذكرتموها محض المغالطة السوال الثاني
ان دلائلكم ان صحت لزمكم منها القول بامتناع حدوث الحادث في الازل فنقول هذا باطل
لانه لا شك ان حدوث الحوادث ممكن في الازال فلو فرضنا انها كانت ممتنعة الحصول في الازل
ثم صارت ممكنة الحصول في الازال وجب ان يكون لتلك الامكانات اول وبداية الا ان ذلك
محال لوجهين الاول انه يلزم ان يقال ان هذه الماهيات انقلبت من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي وهو محال الثاني وهو ان كل وقت يفرض كونه اولا لصحة حدوث الحوادث فقد
كانت الصحة حاصلة قبله لان تقدير ان يحدث الحادث قبل ذلك الوقت بيومين فقط لا يصير
قديما ازليا فثبت ان دلائلكم توجب اثبات اول لصحة حدوث الحوادث وثبت ان اثبات
هذه الاولية باطل فكانت هذه الدلائل باطلة السوال الثالث ان نقول هذه الدلائل
الثلاثة التي ذكرتموها في امتناع حدوث الحوادث في جانب الاول ووجوب انتهائها الى اول

يوجب عليكم امتناع حدوث الحوادث في الابد ووجوب انتهائها الى آخر ولنقرر ذلك في كل واحد
منها فاما الوجه الاول من هذه الوجوه فهو انكم قلتم حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير وحقيقة
الازل تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فوجب انتهاء الحوادث الى اول فنقول
كما ان كل جزء من اجزاء الحركة يجب ان يكون مسبوقا بجزء اخر فكذلك يجب ان يكون ملحوقا بجزء
آخر اذ لو بقي ذلك الجزء لانقلب سكونا وكلامنا فيما اذا كانت الحركة باقية اذا عرفت هذا
فنقول كما ان حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير فكذلك تقتضي الملحوقية بالغير وحقيقة
الابد تنافي الملحوقية بالغير والجمع بين الحركة وبين الابد محال فوجب انتهاء الحركات في جانب الابد
الى آخر وكما ان هذا الكلام فاسد فكذا ما ذكرتموه واما الوجه الثاني وهو قولكم هل حصل في
الازل شي من الحوادث ام لا فقلنا في جانب الابد فان لم يحصل فيه شي من الحوادث فللحوادث آخر
على سبيل الوجوب وان حصل في الابد شي من الحوادث فهل حصل عقيبه شي آخر ام لا فان كان
الاول فقد حصل بعد الابد شي آخر وذلك محال لان الابد ينافي الملحوقية بالغير وما حصل
بعده شي آخر فهو ملحوق بالغير والجمع بينهما محال وان كان الثاني وهو انه لم يحصل بعد ذلك
الحادث شي آخر فحينئذ يكون ذلك الشي آخرا لكل الحوادث فيكون لكل الحوادث آخر على سبيل
الوجوب وذلك محال واما الوجه الثالث من هذه الوجوه الثلاثة فهو ان نقول لما
وجب في كل واحد من الحوادث ان يحصل بعده عدم لا آخر له كان مجموع هذه العدمات حاصلة
في الابد فاما ان يحصل شي من الموجودات او لم يحصل فان كان الاول لزم ان يحصل السابق
والمسبوق معا وهو محال وان كان الثاني فحينئذ لم يحصل في الابد شي من الحوادث فوجب
ان يحصل للحوادث آخر ونهاية فثبت ان هذه الدلائل الثلاثة التي ذكرتموها ان اوجبت
ان يحصل للحوادث اول فكذلك اوجبت ان يحصل للحوادث آخر ولما بطل ذلك علمنا ان هذه
الدلائل مغالطات نشأت من اعتقاد ان الازل وقت معين في الماضي وان الابد وقت معين
في المستقبل ولما كان ذلك باطلا كانت هذه الدلائل التي ذكرتموها فاسدة السوال الرابع
ان دل ما ذكرتم على امتناع حوادث لا اول لها فها هنا ما يدل على وقوعه لا محالة وهو من
وجهين الاول انه بديهة العقل حاكمة بان كل امر حادث فلابد له من سبب حادث وان كان
ذلك السبب قديما الا ان تاثيره في ذلك الاثر الحادث كان موقوفا على شرط حادث لان
القائلين بالحدوث يقولون العالم انما حدث في الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلقت باحداث
العالم في ذلك الوقت المعين وهذا في الحقيقة اعتراف بان تاثير قدرة الله في وجود العالم
كان موقوفا على حدوث ذلك الوقت فثبت ان كل حادث فانه لابد وان يكون معللا بسبب حادث
او ان كان معللا بسبب قديم الا ان تاثير ذلك السبب القديم في ذلك الحادث كان موقوفا على
شرط حادث وعلى التقديرين هذا يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى اول والثاني
ان كل حادث فان عدمه يكون سابقا على وجوده فذلك السبق امر ما من الامور كان حاصلا قبل
حدوث ذلك الحادث وهذا يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول فهذا
جملة السوالات على هذه الوجوه والجواب اما السوال الاول وهو قوله هذا الخيال انما
وقع لتوهم كون الازل وقتا معينا قلنا انه لا حاجة في تقرير هذه الدلائل الى ما ذكرتموه وبيانه
في الدليل الثالث ان نقول ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فلو قدرنا كل واحد
من تلك العدمات شيئا موجودا لكان كل واحد من تلك الاشياء قديما وتلك القدما لابد وان
تكون متقارنة الوجود في حين ما والا لكان حصول بعضها بعد الغير وذلك يقدح في كونها قدماء
واذا كانت تلك الاشياء متقارنة في الوجود امتنع ان يحصل معها شي من الحوادث لان احد الامور
الحاصلة عند تلك المقارنة هو عدم هذا الحادث فلو حصل وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشي
مقارنا لعدمه وانه محال فثبت انا متى فرضنا ان كل واحد منها عدما سابقا عليه لا الى اول وجب
الحكم بكون كلها مسبوقا بالعدم واما السوال الثاني وهو المعارضة بالصحة فنقول
نحن نسلم انه لابد لصحة حدوث الحوادث ومع هذا فانه لا يلزم صحته دوما في الازل والدليل

علينا اذا اخذناه موجودا ممكن الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهذا الشيء بهذا الشرط
لا اول لامكان وجوده لانه لا وقت يحصل اولا الصحة وجوده الا وتلك الصحة كانت حاصلة قبل ذلك
الوقت ثم مع هذا الكلام لا يلزم صحة كونه ازليا لان الازلي هو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم وهذا
الشيء قد اخذناه بشرط كونه مسبوقا بالعدم فكان كونه ازليا محالا وكذا هاهنا واما السؤال الثالث
فجوابه ان الشرط في كون الحادث حادثا ان يكون مسبوقا بالعدم وليس الشرط في كونه حادثا كونه ملحوقا
بالعدم فثبت ان حصول العدم قبل حدوث الحادث واجب اما حصول العدم بعده فليس بواجب فظهر
الفرق واما السؤال الرابع فقد سبق الكلام فيه الحجة الخامسة في بيان انه لا بد للحوادث
من اول ان نقول الحوادث باسرها فعل فاعل مختار وكل ما كان كذلك فله اول فالحوادث باسرها يجب
ان يكون لها اول بيان المقدمة الاولى ان هذه الحركات امور حادثة وكل حادث فله مؤثر وذلك
المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا لا جائز ان يكون ذلك المؤثر موجبا لان الموجب يلزم من دوامه
دوام الموجب فلو كان المؤثر في وجود كل جزء من الاجزاء المفترضة في الحركة الفلكية موجبا بالذات
لوجب ان يدوم ذلك الجزء من الحركة بدوام ذلك الموجب لكن دوام جزء من اجزاء الحركة محال لان
ذلك الجزء المعين من الحركة عبارة عن حصول الجسم في ذلك الحيز المعين بعد ان كان حاصلا في حيز
آخر ولو بقيت هذه الحالة لصار سكونا لا حركة فثبت ان القول ببقاء الجزء المعين من الحركة
يوجب عدم الحركة والتقدير تقدير بقاء الحركة فثبت ان المؤثر في وجود الحركة يمتنع ان يكون موجبا
بالذات فلا بد وان يكون فاعلا بالاختيار والفاعل بالاختيار يجب كونه سابقا على فعله فوجب ان
يكون فاعل حركات الافلاك سابقا في وجوده عليها وكل ما كان مسبوقا بوجود غيره فلوجوده اول
فيلزم ان يحصل لجميع الحوادث اول وبداية وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود
هذه الحركات موجبا بالذات قوله يلزم ان يدوم كل جزء من الاجزاء المفترضة في تلك الحركة
لاجل دوام ذلك الموجب قلنا لا نسلم ان ذلك لازم وبيانه ان الموجب لنزول الثقيل هو ثقله
الطبيعي وذلك الثقل باق في الاحوال كلها ولم يلزم عن بقاء ذلك الثقل بقاء كل واحد من الاجزاء المفترضة
في حركة ذلك الثقيل فكذا هاهنا بل التحقيق ان نقول ايجاب ذلك الثقل للجزء المتاخر من الحركة مشروط
بحصول الجزء المتقدم فالموجب والمؤثر هو الثقل الا ان ايجابه لكل جزء من الاجزاء المفترضة في تلك الحركة
مشروط بانقضاء الجزء المتقدم وعلى هذا التقدير لا يلزم من دوام العلة الموجبة لتلك الحركة دوام كل
جزء من اجزاء تلك الحركة وهذا الكلام قد اطنبنا في تقريره حيث نقلنا في كيفية كون المبدا القديم
علة لوجود الحوادث المتعاقبة السؤال الثاني هب ان المؤثر فيها فاعل مختار الا انكم تدعون كون
ذلك الفاعل المختار فاعلا لكل واحد من اجزاء تلك الحركة او تدعون كونه فاعلا لجميعها فان كان الاول
كان اللازم منه كونه متقدما على كل واحد من تلك الاجزاء لكن لم قلتم انه لما كان متقدما على كل
واحد واحد من تلك الحركات وجب كونه متقدما على مجموعها فان هذه المقدمة ان صحت لم يكن بنا
حاجة الى هذا الدليل الطويل بل نقول لما كان العدم سابقا على كل واحد من الحوادث وجب كونه
سابقا على كلها فان لم يجب هذا لم يجب ايضا ما ذكرتم واما ان ادعيتم كونه تعالى فاعلا لكل واحد
منها ولمجموعها ايضا فنقول نسلم انه تعالى فاعل لكل واحد منها لكن لا نسلم كونه تعالى فاعلا
لمجموع تلك الحركات من حيث انه مجموع والدليل عليه ان المجموع واجب الحصول عند حصول كل
واحد من الافراد وما كان واجب الحصول بسبب امتنع افتقاره الى سبب آخر السؤال الثالث
سلمنا ان مجموع الحركات فعل فاعل مختار فلم قلتم ان كل ما كان فعلا لفاعل مختار وجب ان يكون محدثا
وقد سبق خمسة عشر وجها فيما سبق ان المفتقر الى الفاعل لا يجب ان يكون مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا
والذي يقرره ان هذا الفاعل المختار اما ان يكون قد حصل عنده كل ما لا بد منه في حصول تلك المؤثرية
او لم يحصل فان كان الاول امتنع تخلف الاثر عنه على ما سبق تقريره وان كان الثاني افتقر حدوث تلك
الاعتبارات الى مؤثر آخر السؤال الرابع ان الدليل الذي ذكرتم ان صح وثبت وجب ان يحصل للمدة
ابتداء وذلك محال لان كل وقت يفرض كونه اولا لكل الاوقات فان صريح عقلنا يثبت له قبلا ويحكم بان
عدمه كان متقررا قبله واذا كان دليلكم يوجب الانتهاء الى قبل اول لا قبل له وكان ذلك مدفوعا

في بديهة العقل وكان الاقرار بمقتضى البديهيات اولى من الاقرار بمقتضى الدليل الغامض المشتبه الذي
ذكرتم علمنا حينئذ ان كلامكم ساقط والله اعلم والجواب اما السؤال الاول وهو قوله ان صدور
كل جزء من اجزاء الحركة عن ذلك الموجب القديم مشروط بانقضاء الجزء الذي كان متقدما عليه فجوابه
ما تقدم تقريره وهو ان صيرورة ذلك الموجب مؤثرا في حصول ذلك الجزء المتأخر بعد ان كان غير مؤثر
فيه لا بد له من سبب وذلك السبب ان كان هو الحادث لزم الدور او غيره ويلزم التسلسل وكلاهما محالان
فثبت ان هذا الكلام باطل ولقائل ان يقول مدار هذا الكلام على ان الشيء الذي يصدق عليه انه ما
كان مؤثرا ثم صدق عليه انه صار مؤثرا فان تلك المؤثرية لا بد لها من سبب وعلة وموجب فنقول
ان صدق هذا الكلام فقد بطل القول بحدوث العالم لانه لو كان العالم محدثا لصدق على الباري تعالى
انه ما كان مؤثرا فيه وحينئذ يلزم افتقار تلك المؤثرية الحادثة الى سبب وعلة وموجب فان كان
ذلك السبب هو العالم لزم الدور وان كان شيئا آخر لزم التسلسل فثبت ان حدوث المؤثرية ان اوجب
ما ذكرتم لزمكم القطع بفساد القول بحدوث العالم واما ان لم يوجب حدوث المؤثرية افتقارها الى
سبب آخر فقد سقط هذا الكلام بالكلية واما السؤال الثاني وهو انه تعالى فاعل لكل واحد من
تلك الحوادث او فاعل لمجموعها فنقول لما سلمتم كونه تعالى فاعلا لكل واحد من تلك الحوادث
وجب كونه فاعلا لمجموعها قوله المجموع واجب الحصول عند حصول آحاده قلنا تعنون به انه
واجب الحصول عند كل واحد من آحاده او تعنون به انه واجب الحصول عند مجموع آحاده والاول ظاهر
الفساد لان العشرة تكون واجبة الحصول عند حصول كل واحد من آحادها والثاني ايضا ظاهر الفساد
لان العشرة ليست الا جملة آحادها فحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان المجموع واجب الحصول عند حصول المجموع
وذلك يقتضي تعليل الشيء بنفسه وانه محال واما السؤال الثالث وهو قوله تقدم الفاعل على الفعل غير واجب
فنقول هذا باطل لان الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والقصد الى ايجاد الشيء حال
بقائه محال معلوم الامتناع بالبديهة واما الوجوه التي ذكروها فمحلها على الموجب بالذات وذلك
غير ممتنع انما الممتنع حصول الفعل بالفاعل المختار مع كون ذلك الفعل قديما واما السؤال
الرابع وهو قولهم دليلكم يوجب انتهاء المدة الى مبدا لا يحصل قبله قبل البتة وذلك مدفوع في بديهة
العقل فكان دليلكم دافعا للعلم البديهي فيكون باطلا قلنا لا نسلم ان اثبات مبدا للمدة والزمان مدفوع
في بديهة العقل والدليل عليه ان العقلاء اختلفوا فيه ولو كان بديهيا لما وقع الاختلاف فيه الحجة
السادسة لو لم يكن للادوار الماضية اول لكانت الادوار الماضية غير متناهية وما لا نهاية له لا ينتهي
فلو كانت الادوار الماضية غير متناهية لامتنع انتهاؤها لما دل الحس على انتهاء الادوار الماضية الى هذا
اليوم علمنا ان الادوار الماضية لها اول اعترض الخصم عليه فقال ان هذه الحوادث لا نهاية لها
من جانب الازل وهي متناهية من الجانب الذي يلينا ويتصل بنا وكونه غير متناه من احد الجانبين لا يناقض
كونه متناهيا من الجانب الآخر فان قال المستدل المراد من هذا الدليل ان الدورات الماضية لو كانت
غير متناهية في العدد لامتنع انتهاؤها الى طرف معين ومقطع معين وحينئذ يظهر وجه الاستدلال
قال المعترض الاعداد التي لا نهاية لها اذا ابتدات من وقت معين امتنع انتهاؤها الى وقت آخر يحكم فيه
بان كل ما لا نهاية له قد خرج الى الفعل فيما بين هذين الطرفين لانه على هذا التقدير يكون مع كونها
محصورة بين حاصرين وذلك يمنع من القول بكونها غير متناهية في العدد الا ان هذا المحال انما يلزم لو
قلنا ان تلك الحوادث ابتدات بالحدوث من وقت معين وهذا هو عين المطلوب فيصير صحة الدليل
موقوفة على صحة المطلوب وذلك باطل واما ان رفعنا هذا الشرط وقلنا ان الحوادث التي لا اول لها
يمتنع انتهاؤها الى طرف معين من الجانب الذي يلينا فهذا عين محل النزاع فلا يمكن جعله دليلا على
صحة محل النزاع الحجة السابعة لا شك ان حصول هذا اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء
ما قبله فلو كانت الادوار الحاصلة قبل هذا اليوم اعدادا غير متناهية لكان حصول هذا اليوم موقوفا
على انقضاء ما لا نهاية له لكن انقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف على المحال محال فكان يلزم ان
يمتنع حصول هذا اليوم ولما حصل هذا اليوم علمنا ان الادوار الماضية لها اول اعترض الخصم
فقال قولكم ان كل ما توقف حصوله على انقضاء ما لا نهاية له كان ممتنع الحصول كلام يحتمل امرين

احدهما ان يكون المشروط والشرط معدومين ثم كان ذلك المشروط مشروطا بان تمتنع الحوادث بعد عدمها وتنقضي منها اعداد لا نهاية لها ثم يحدث بعد انقضائها ذلك المشروط والثاني ان لا يعتبر كون المشروط والشرط معدومين بل قلنا انه قد انقضى قبل هذا اليوم حوادث لا اول لها ثم حدث عقيبها هذا اليوم فان اردتم بقولكم لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث هذا اليوم على انقضاء امور غير متناهية فان كان المراد هو الوجه الاول فهو باطل من وجهين احدهما ان هذا التقدير انما يصح لو حصل لجميع الحوادث اول وذلك هو عين المطلوب فحينئذ تكون صحة المقدمة موقوفة على صحة المطلوب وذلك يوجب الدور والثاني انا اذا قلنا لو لم يكن للحوادث اول لزم هذا التوقف ثم انا بينا ان هذا التوقف لا يحصل الا اذا حصل للحوادث اول فحينئذ يصير مقدم هذه الشرطية مناقضا لتاليها وذلك فاسد واما ان اردتم بقولكم لو لم يكن للحوادث اول فانه يلزم التوقف بالتفسير الثاني فحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام الى انه لو لم يحصل للحوادث الماضية اول لكان انما حصل هذا اليوم بعد انقضاء ما لا نهاية له فاذا ادعيتم ان التوقف بهذا التفسير محال كان هذا اعادة لعين هذه الدعوى ويرجع حاصله الى كون الدليل عين المدلول وهو باطل الحجة الثامنة لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان ما لا نهاية له قد حصل وذلك محال لان قولنا حصل ووجد يدل على انه تم وانقطع وذلك يدل على التناهي فيلزم ان يقال ان غير المتناهي صار متناهيا وذلك محال اعترض الخصم فقال قولكم لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان ما لا نهاية له قد حصل مقدمة شرطية ومقدم هذه الشرطية هو قولنا الادوار الماضية غير متناهية وتاليها قولنا ما لا نهاية له قد حصل اما المقدم وهو قولنا الادوار الماضية غير متناهية فمرادنا منه ان كل واحد منها قد حصل بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا بآخر لا الى اول واما التالي وهو قولنا ما لا نهاية له قد حصل فلا معنى له الا ان كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى اول واذا ثبت هذا فنقول ان اردتم بمقدم هذه الشرطية وبتاليها ما ذكرتم فحينئذ يكون المقدم عين التالي وهو فاسد وان اردتم به مفهوما آخر فلا بد من بيانه ليزول الاشتباه الحجة التاسعة قالوا كل واحد من الحوادث الماضية له اول فوجب ان يكون للكل اول كما انه لما كان كل واحد من الزنج اسود وجب ان يكون الكل اسود اعترض الخصم وقال حاصل هذا الكلام يرجع الى ان حكم الكل يجب ان يكون مساويا لحكم كل واحد من اجزائه وهذه القضية ليست حقة بحسب كليتها بل قد يحصل التساوي وتارة لا يحصل والدليل على انه قد لا يحصل التساوي وجوه الاول ان كل الشيء وجزءه لا يتساويان في كونه كلا وجزءا وذلك لان الكل يصدق عليه انه كل ويكذب عليه انه جزء واما الجزء فيصدق عليه انه جزء ويكذب عليه انه كل فثبت ان الكل والجزء لا يتساويان في كل الاحكام وكذا كل واحد من اجزاء العشرة ليس بعشرة مع ان مجموع العشرة موصوف بانه عشرة والثاني ان كل واحد من الناس رأس واحد وليس الكل رأس واحد والثالث ان الجسم يجوز خلوه عن الحركة بعينها وعن السكون بعينه مع انه لا يجوز خلوه عنهما معا والرابع ان كل واحدة من المقدمتين لا توجب النتيجة ومجموعهما يوجبها الخامس ان كل واحد من اهل التواتر يجوز الكذب عليه واما مجموعهم فانه لا يجوز الكذب عليه وايضا الخطأ على كل واحد من الامة جائز وعلى مجموعهم غير جائز عند من يقول اجماع الامة حجة السادس ان دخول كل واحد من المقدورات التي لا نهاية لها في الوجود ممكن واما دخولها باسرها في الوجود فانه غير ممكن لان وجود ما لا نهاية له محال واعلم ان نظائر هذا الباب كثيرة فقد ظهر انه لا يجب ان يكون حكم المجموع مساويا لحكم كل واحد من آحاد المجموع واما المثال الذي ذكروه فضعيف وذلك لانهم اما ان يقولوا حكم الكل يجب ان يكون مساويا لحكم الجزء في جميع المواضع او يقولوا ان هذه المساواة قد تحصل في بعض الصور فان قالوا بالوجه الاول كان المثال الذي ذكروه لا يفيد لان ثبوت الحكم في بعض الصور لا يدل على حقية القضية الكلية وان قالوا بالوجه الثاني فذلك حق لكن لم قالوا ان الحال في هذه المسئلة يجب ان يكون على هذا الوجه واعلم ان ذكر الصورة الجزئية لا يدل على حقية المقدمة الكلية اما ورود الحكم على بعض الصور على نقيض المدعى يدل على ان تلك المقدمة الكلية باطلة ثم نقول الفرق بين قولنا لما كان كل واحد من الزنج لو

وجب ان يكون الكل اسود وبين قولنا لما كان كل واحد من الحوادث له اول وجب ان يكون للكل اول هو ان علمنا ان كل واحد من الزنج اسود يوجب العلم الضروري بان الكل اسود اما علمنا بان كل واحد من الحوادث له اول فانه لا يفيد العلم الضروري بانه يجب ان يكون للكل اول ولولا حصول الفرق بين البابين والا لم يكن الامر كذلك الحجة العاشرة قالوا حقيقة الحدوث يقتضي المسبوقية بالغير فكانت حقيقة الحدوث منافية لحقيقة الازل واعترض الخصم فقال المحكوم عليه بالحدوث عندي هو كل واحد منها لا مجموعها وكل واحد منها محكوم عليه بانه ليس بازلي فان قلتم لما كان كل واحد منها محكوما عليه بانه ليس بازلي امتنع ان يكون مجموعها ازليا كان هذا عودا الى الحجة التاسعة وقد سبق الكلام عليها فهذا جملة الكلام في هذا الباب وللفلاسفة هاهنا مقام آخر قالوا لا شك ان الدلائل التي ذكرتموها في وجوب ان يكون للحوادث اول دلائل غامضة دقيقة مشتبهة لا يمكن الوقوف عليها الا بنظر غامض وفكر دقيق واما مطلوبنا في هذا الباب فهو امر كلي من وقف عليه على الوجه الملخص حكم صريح عقله بالصحة وذلك لان المفهوم من القبلية والبعدية والتقدم والتأخر امر لا يحصل الا عند تقرر المدة والزمان فانه لا معنى للمدة والزمان الا الموجود الذي بسببه تحصل هذه المفهومات فاذا حكمنا بمقتضى ما ذكرتموه من الدلائل وجب ان نعتقد ان للمدة والزمان اولا ومبدأ وحينئذ لا يحصل قبل ذلك الاول لا قبل ولا بعد ولا تقدم ولا تأخر البتة الا ان صريح العقل يدفع ذلك لان بديهة العقل حاكمة بان عدم ذلك الاول سابق عليه ومتقدم عليه وبديهة العقل حاكمة بان عدم ذلك الاول سابق عليه ومتقدم عليه وبديهة العقل حاكمة ايضا بانه يمكن فرض حوادث قبل ذلك الاول بحيث تنتهي الى ذلك الاول بعشر دورات ويمكن ايضا فرض حوادث اخرى تنتهي الى ذلك الاول بعشرين دورة ويحكم صريح العقل بان مبدأ هذا المفروض الثاني يجب ان يكون سابقا على مبدأ المفروض الاول فثبت ان دلائلكم توجب نفي القبلية والبعدية والتقدم والتأخر قبل حدوث ذلك المبدأ وصريح العقل شاهد بان هذه الامور كانت حاصلة وتمام الكلام في هذا المقام مذكور في باب الزمان في الفصل الذي بينا فيه ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي لا يمكن ازالته عن العقل البتة ويرجع حاصل هذا الكلام الى ان دلائلكم توجب فساد ما علمت صحته بالبديهة فوجب القطع بفساد هذه الدلائل قال المتكلمون لو كان العلم بوجوب حصول القبلية والبعدية والتقدم والتأخر علما بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء ولما وقع الخلاف فيه علمنا ان ذلك ليس من البديهيات قالت الفلاسفة المعتبر في تمييز البديهيات عن النظريات الفطرة السليمة الباقية على السلامة الاصلية واهل الجدل من المتكلمين قد فسدت فطرة نفوسهم الاصلية بسبب المواظبة على المجادلات والمنازعات واما من لم يمارس الجدل والنظر فانه تشهد فطرته بان كل امر حدث بعد ان لم يكن فعدمه سابق على وجوده فيكون معنى القبلية والسبق حاصلا قبل ذلك الحادث اجاب المتكلمون عنه بان هذا محض وهم وخيال ولا عبرة بهما البتة فهذا منتهى الكلام في هذا الباب والله اعلم

فالقول بحدوث الحوادث في الازل محال

الفصل الثالث في بيان ان الجسم يمتنع ان يكون ساكنا في الازل

اعلم ان القائلين بقدم الاجسام فريقان الفريق الاول الذين يقولون ان الاجسام كانت في الازل متحركة وهؤلاء فريقان احدهما الذين يقولون العالم قديم بمادته وصورته وشكله وان الكواكب والافلاك متحركة ازلا وابدا وهذا قول ارسطاطاليس واتباعه والثاني الذين يقولون الموجود في الازل اجزاء غير متناهية وكانت متفرقة متحركة حركات مضطربة من الازل الى الابد ثم اتفق لها في حركاتها ان تصادمت فتكونت منها السموات وهذا قول ديمقراطيس واصحابه فاذا دللنا على امتناع وجود الحركة الازلية فقد بطل هذان القولان واما الفريق الثاني فهم الذين يقولون العالم قديم المادة محدث الصورة وزعموا ان مادة العالم اجزاء صغيرة وكانت ساكنة في الازل ثم انه تعالى حركها وركب العالم منها وهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس ونحن في هذا المقام مشتغلون بابطال هذا المذهب واذا ابطلنا ذلك فحينئذ يتم لنا القول بحدوث الاجسام واعلم انا نحتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة على انه يمتنع كون السكون ازليا ودليلنا على اثبات هذا المطلوب ان نقول لو كان السكون ازليا لما جاز زواله وقد جاز زواله فيمتنع كون السكون ازليا

لما جاز زواله وما جاز زواله فيمتنع كون السكون ازليا واعلم ان بتقدير ان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة فانه لا يصح هذا الدليل لان زوال العدم الازلي جايز بالاتفاق اذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث الاجسام وبيانه من وجهين الاول ان الخصم يقول لو كان العالم حادثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه ازليا لامتنع زواله فكان يجب ان لا يوجد العالم وحيث وجد علمنا ان عدمه ما كان ازليا ومتى لم يكن عدمه ازليا وجب ان يكون وجوده ازليا والثاني انه لو كان العالم حادثا لما كان الباري تعالى موجدا له في الازل ولا مؤثرا فيه ولو كان الموجدية والمؤثرية ازليتا لما زال هذا العدم وحيث زال علمنا ان عدم الموجدية ليس ازليا فوجب ان يكون حصول الموجدية ازليا وذلك يقتضي قدم العالم فثبت بهذا انه لا يمكن ان يقال ان كل ما كان ازليا فانه يمتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالامور الوجودية فيقال كل ما كان موجودا في الازل فانه يمتنع زواله واذا ثبت هذا فنفتقر في تقرير هذا المطلوب الى تقرير امور ثلاثة الاول بيان ان السكون صفة موجودة والثاني بيان ان كل سكون فانه جايز الزوال والثالث ان كل ما كان جايز الزوال فانه يمتنع كونه ازليا وعند اثبات هذه المطالب الثلاثة يظهر انه يمتنع كون الجسم ساكنا في الازل فنرتب هذا المطلوب على ثلاث مسايل **المسئلة الاولى** في اثبات ان السكون يجب ان يكون صفة موجودة اتفق المتكلمون على ان الامر كذلك واتفقت الفلاسفة على ان السكون لا معنى له الا عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك واحتج المتكلمون على ان السكون لا معنى له الا عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك صفة موجودة بدلايل ضعيفة فالحجة الاولى قالوا لو كان السكون عبارة عن عدم الحركة فالباري تعالى غير موصوف بالحركة فيلزم كونه ساكنا وايضا الحركة غير موصوفة بالسكون فوجب كون الحركة ساكنة وكذا القول في ساير الاعراض وللقايل ان يقول انا لا نقول السكون عبارة عن عدم الحركة على الاطلاق بل السكون عبارة عن عدم الحركة عن الشيء الذي يكون قابلا للحركة وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور ساقط الحجة الثانية ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة اولى من جعل الحركة عبارة عن عدم السكون فوجب القول اما بكون كل واحد منهما عبارة عن عدم الاخر واما بكون كل واحد منهما صفة وجودية والاول باطل لانه اذا كان كل واحد منهما عبارة عن عدم الاخر وكان كل واحد منهما عدما محضا كان كل واحد منهما عبارة عن عدم العدم فيكون كل واحد منهما صفة موجودة مع انا فرضنا كون كل واحد منهما عدما محضا وذلك متناقض ولما بطل هذا ثبت ان الحق هو كون كل واحد منهما صفة موجودة وللقايل ان يقول ان قول القايل ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة اولى من العكس اما ان يكون المراد منه نفي الاولية في نفس الامر او نفيها في افكارنا وعقولنا والاول ممنوع فلم لا يجوز ان يكون احدهما عدما للآخر ويكون الاخر صفة موجودة والثاني مسلم الا انه لا يفيد الا انه يجب علينا ان نتوقف في الحكم وان لا نجزم باحد الطرفين الا لدليل منفصل اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا انا علمنا ان الذات قد تحركت بعد ان كانت ساكنة فقد حصل هذا النوع من التبدل والتغير فهاهنا حصل بحسب التقسيم العقلي اقسام اربعة احدها ان يكون احدى الحالتين امرا عدميا اعني الطاري والزايل والثاني ان يكون الطاري عدما والزايل وجودا والثالث ان يكون الامر بالعكس منه والرابع ان يكون كل واحد منهما امرا موجودا مضادا للآخر اما الاحتمال الاول فهو باطل على الاطلاق لان العدم لا حقيقة له ولا تشخص فيه ولا ثبوت له بوجه من الوجوه فامتنع تبدل احد العدمين بالثاني ومن الناس من قال هذا الاحتمال غير باطل ويدل عليه وجوه الاول وهو ان حدوث الحوادث في الازل كان ممتنعا لعينه ثم انقلب في لا يزال ممكنا لعينه ثم ثبت بالدليل ان الامتناع لا يعقل ان يكون صفة موجودة وكذلك الامكان لا يعقل كونه صفة موجودة اما الامتناع فالدليل عليه انه لو كان صفة موجودة لكان الموصوف بتلك الصفة اولى ان يكون موجودا بشهادة صريح العقل بان الصفة الموجودة يمتنع قيامها بالنفي المحض والعدم الصرف فيلزم ان يكون ممتنع الوجود لذاته واجب الوجود لذاته وذلك محال واما الامكان فلانه لو كان موجودا لكان اما واجبا لذاته واما ممتنعا لذاته واما ممكنا لذاته والاول باطل لان

الامكان صفة للممكن وصفة الشيء مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والثاني باطل لان كل ما كان موجودا لم يكن ممتنع الوجود والثالث باطل والا لكان امكان الامكان مغايرا له ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الامتناع قد تبدل بالامكان مع ان كل واحد منهما صفة عدمية الثاني ان العالم حين كان معدوما فانه يصدق على الباري تعالى انه ما كان عالما بوجوده وحين صار موجودا فانه يصدق عليه انه صار عالما بوجوده فعلى هذا التقدير صدق ان الباري تعالى ما كان عالما بوجود العالم ثم صار عالما بوجوده فيلزم ان تحدث صفة العلم في ذات الله وذلك باطل فعلمنا ان صدق هذا النفي والاثبات لا يدل على حدوث امر ولا على زواله الثالث ان العالم حين كان معدوما فانه صدق على الباري تعالى بانه ما اوجده ولما دخل في الوجود فقد صدق عليه انه اوجده فعلى هذا التقدير صدق على الباري تعالى انه ما كان موجدا للعالم ثم صار موجدا له فلو كان صدق النفي والاثبات يوجب حدوث صفة في الذات او زوالها عنه لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ثم ان حدوثها يكون باحداث الله تعالى وذلك يوجب التسلسل فان قالوا لا معنى لكونه موجدا للعالم الا نفس وجود العالم فنقول فهذا يوجب نفي الصانع لانا لما قلنا العالم انما وجد بايجاد الله تعالى ثم فسرنا ايجاد الله تعالى للعالم بنفس وجود العالم فحينئذ يلزم ان يقال العالم انما وجد لنفسه وصدق هذا الكلام يمنع من صدق قولنا انه انما وجد بايجاد الله تعالى وذلك باطل الرابع وهو ان السكون اذا حصل في المحل بعد انه ما كان حاصلا فيه فنقول صارت هذه الذات محلا لهذا السكون بعد انه ما كان محلا له فصدق هذا النفي والاثبات يوجب ان يقال كون الذات محلا لهذا السكون عرض زايد على ذات السكون ثم ان الذات تصير ايضا محلا لتلك المحلية وذلك يوجب التسلسل لا يقال انه لا معنى لكون الذات محلا لذلك السكون الا عين ذلك السكون لانا نقول انه يصح تعقل ذلك السكون مع الشك في حصوله في ذلك المحل والمعلوم غير ما هو معلوم وذلك يوجب التغاير وايضا فحصول ذلك السكون في ذلك المحل نسبة مخصوصة بين ذلك السكون وذلك المحل فهي مغايرة لهما وحينئذ يعود الالزام الخامس ان مدار كلامهم في انه لا يجوز تبدل احد العدمين بالاخر على حرف واحد وهو ان العدم ليس له في نفسه تعين ولا تشخص ولا تميز وذلك ممنوع والذي يدل عليه وجوه الاول ان عدم اللازم يدل على عدم الملزوم وعدم غير اللازم ليس كذلك الثاني ان عدم الضد عن المحل يصحح حصول الضد الاخر وساير العدمات ليس كذلك الثالث ان عدم الواجب لذاته ممتنع لذاته وعدم الجايز لذاته ليس ممتنعا لذاته فقد امتاز احد العدمين عن الاخر الرابع ان عدم العالم واجب في الازل وعدمه غير واجب في لا يزال فقد امتاز احد العدمين عن الاخر واذا ثبت حصول هذا الامتياز فهذا الاختلاف لم يبعد في العقل تبدل احد العدمين بالاخر واعلم ان هذه السؤالات وان حصل فيها بعض الغموض الا انا نعلم بالضرورة ان عند حصول التبدل وجب كون احد ذينك المتبدلين امرا وجوديا وهذه السؤالات كلها قدح في البديهيات اما الاحتمالات الثلاثة الباقية ففي صحتها الاول ان يقال انه حصل التبدل لانه حدث في المحل صفة موجودة فقط مع انه ما زال عن المحل صفة كانت موجودة قبل ذلك والثاني ان يقال حصل التبدل لمجرد انه زال عن المحل صفة كانت موجودة مع انه ما حدث في المحل صفة موجودة بعد ذلك والثالث ان يقال حصل التبدل لانه زال عن المحل صفة كانت موجودة فيه وحدث في المحل صفة ما كانت موجودة فيه فهذه الاقسام الثلاثة ظاهرة الاحتمال والقطع على تعيين واحد منها بغير الدليل يكون جهلا محضا فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول ليس القول بان السكون عبارة عن عدم الحركة اولى من العكس كلام فاسد ولما ثبت ضعف هذين الطريقين فلنذكر ما هو المعتمد في هذا الباب فنقول لنا في تقرير ان السكون صفة موجودة وجوه من الدلايل الحجة الاولى ان نقول ان الجسم صار ساكنا بعد ان كان متحركا فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضي كون احدى هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت هذا وجب كون كل واحد منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن

الحصول الاول في الحيز الثاني والسكون عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول فالحركة والسكون
متساويان في تمام الماهية لان كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز وانما الاختلاف
بينهما في كون الحركة حصولا في الحيز بشرط انه كان مسبوقا بالحصول في حيز اخر والسكون عبارة
عن الحصول في الحيز بشرط انه كان قبل ذلك حاصلا في ذلك الحيز وكون الشيء مسبوقا بغيره
وصف عرضي خارج عن الماهية لا يقدح في تلك الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان في تمام
الماهية فلما كان احدهما صفة موجودة وجب كون الاخر كذلك فثبت بما ذكرنا ان الحركة والسكون
كل واحد منهما صفة موجودة فان قيل هذا الكلام بناء على ان الحركة عبارة عن الحصول
الاول في الحيز الثاني وهذا عندنا باطل لان حاصل هذا الكلام راجع الى ان الحركة عبارة عن حصولات
متعاقبة لاجزاء متتالية وذلك باطل لان هذا انما يتقرر اذا قلنا المسافة التي تحصل فيها الحركة
عبارة عن اجزاء متلاصقة متتالية وكل واحد منها لا يقبل القسمة وهذا هو القول بوجود الجزء
الذي لا يتجزا وهو عندنا باطل للدلايل الكثيرة المذكورة في تلك المسئلة ومن الدلايل اللايقة بهذا
الموضع ان نقول اذا تلاصق جوهران وكان جوهر ثالث مماسا لاحدهما فاذا اراد ان ينتقل منه
الى الجوهر الثاني فاما ان يصدق عليه كونه متحركا حال ما كان مماسا بالتمام للجوهر الاول او حال ما
صار مماسا بالتمام للجوهر الثاني او لا يصدق عليه كونه متحركا الا فيما بين الحالتين المذكورتين
والاول باطل لانه ما دام بقي مماسا للجوهر الاول فهو بعد لم يتحرك والثاني باطل لانه اذا صار
مماسا بالتمام للجوهر الثاني فقد تمت الحركة وانتهت وانقطعت فلم يبق الا ان يقال انه انما يصدق
عليه كونه متحركا في حالة متوسطة بين الحالتين المذكورتين وعلى هذا التقدير فانه يمتنع ان يقال
الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني بل يجب ان تكون الحركة عبارة عن الانتقال من الحيز
الاول الى الحيز الثاني وبتقدير ان يكون الامر كذلك فحينئذ يكون السكون عبارة عن عدم الانتقال
من حيز الى حيز وعلى هذا الفرض لا يتم دليلكم على كون السكون صفة موجودة والجواب
الدليل على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وجوه الاول ان الحصول
في الحيز الاول لما عدم ففي الان الذي هو اول زمان ذلك العدم لابد وان يكون الجسم قد حصل في حيز
اخر لان بقاء الجسم من غير ان يكون حاصلا في شيء من الاحياز محال وعلى هذا التقدير فانه يكون حصول
الجسم في هذا الحيز الثاني عقيب حصوله في الحيز الاول وحينئذ تكون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة
في احياز متلاصقة الثاني انكم قلتم الحركة عبارة عن كون الجسم منتقلا من الحيز الاول الى الحيز الثاني
فنقول حال ما صدق عليه انه خرج من الحيز الاول ولم يصل الى الحيز الثاني هل هو في حيز ام لا
والثاني باطل لان ذلك يقتضي ان يكون الجسم حال وجوده غير حاصل في حيز اصلا وهو محال والاول
يقتضي انه كان حاصلا في حيز فحال ما صدق عليه انه خرج عن الحيز الاول فقد صدق عليه انه حصل
في حيز اخر وكنا فرضنا انه في هذه الحالة غير حاصل في حيز اخر هذا خلف الثالث ان كلامكم يوجب
حصول واسطة بين العدم والوجود فانه يقال انه حال ما يخرج من العدم الى الوجود وجب ان لا يكون
معدوما اذ لو كان معدوما فهو بعد باق على عدمه الاصلي فلم يكن منتقلا من ذلك العدم ولو كان موجودا
لكان قد تم ذلك الخروج وانتهى وانقطع فوجب ان يقال انه حال الخروج من العدم الى الوجود لا يكون
موجودا ولا معدوما ولما كان هذا الخيال كاذبا وهما فاسدا لاجل ان العقل قاطع بانه لا متوسط بين
العدم وبين الوجود فكذا ههنا المتحيز اما ان يكون حاصلا في الحيز الاول او في الثاني واما كونه منتقلا
من الحيز الاول الى الحيز الثاني فهو امر خيالي وهمي وهو كاذب فاسد لا التفات اليه الحجة
الثانية على ان السكون صفة موجودة هي ان السكون عبارة عن كون الجسم حاصلا في حيز معين اكثر من
زمان واحد والمعقول من كونه جسما غير المعقول من كونه حاصلا في ذلك الحيز المعين وذلك المغاير امر
ثابت فيفتقر ههنا الى بيان مقامين المقام الاول اثبات المغايرة والدليل عليه وجوه الاول
انه يمكننا ان نعقل ذات ذلك الجسم مع الذهول عن كونه حاصلا في ذلك الحيز والمعلوم مغاير لما هو غير
معلوم والثاني ان ذات الجسم ذات قائمة بنفسها والمعقول من كونه حاصلا في ذلك الحيز المعين نسبة
مخصوصة واضافة مخصوصة فتكون احداهما مغايرة للاخرى والثالث انا اذا قلنا الجسم جسم

كان كلاما منكرا غير مفيد واذا قلنا الجسم حاصل في هذا الحيز كان كلاما مفيدا وذلك يوجب المغايرة
والرابع ان الجسم اذا خرج عن ذلك الحيز الذي كان ساكنا فيه فانه يصح ان يقال ان تلك الذات
باقية الا ان حصولها في ذلك الحيز غير باق والباقي مغاير لما هو غير باق والخامس ان الحركة منافية
للسكون وغير منافية لذات الجسم وذلك يوجب التغاير وفي هذه الدلايل مباحث عميقة ذكرناها
في كتاب احكام الوجود في باب ان الوجود هل هو زايد على الماهية ام لا واما المقام الثاني فهو
في بيان ان هذا المفهوم المغاير امر ثابت والدليل عليه ان صريح العقل حكم بان كونه حاصلا في الحيز
مناقض لكونه غير حاصل في الحيز والمعقول من كونه غير حاصل في الحيز عدم محض فوجب ان يكون
المفهوم من كونه حاصلا في الحيز امرا موجودا فثبت بهذه الوجوه ان السكون صفة موجودة وهذا
تمام الكلام في اثبات هذا المطلوب والله اعلم **المسئلة الثانية** في بيان ان كل جسم فانه
يصح خروجه عن حيزه المعين ولنا في تقريره دلايل كثيرة الحجة الاولى ان كل جسم اختص بحيز
معين فذلك الجسم مساو لساير الاجسام في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك لزم امكان خروج كل
جسم عن حيزه المعين انما قلنا ان الاجسام كلها متساوية في تمام الماهية وذلك لان الاجسام متساوية
في كونها اجساما ومتحيزة فلو فرضنا اختلافها في امر اخر وراء هذا المعنى فذلك الامر اما ان يكون من صفات
الجسمية او موصوفا بها او لا صفة لها ولا موصوفا بها والاول باطل لان على هذا التقدير ذوات الاجسام
متساوية في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك فكل صفة امكن حصولها لبعض تلك الاشياء وجب امكان
حصولها لساير ها ضرورة ان المتماثلات يجب استواؤها في كل اللوازم والثاني باطل والا لكان
الجسم المتحيز صفة حالة في محل وقد بينا في مسئلة نفي الهيولى ان هذا القول باطل محال والثالث ايضا
باطل لان ما لا يكون صفة للجسم ولا موصوفا به كان مباينا عن ذات الجسم وما كان كذلك لم يكن سببا لاختلاف
ماهيات الذوات فثبت ان الاجسام كلها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا وجب ان يصح على
كل واحد منها ما صح على الاخر ومتى كان الامر كذلك وجب ان يصح على كل واحد منها ان يخرج عن حيزه ويحصل
في حيز الجسم الاخر وكذا القول في الجسم الاخر وذلك يدل على ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه المعين
الحجة الثانية الاحياز بامرها متساوية في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كانت الاجسام
بامرها قابلة للحركة بيان الاول ان الفضاء والجهة والحيز لا معنى له الا هذا الخلاء الممتد وهذا المفهوم قدر
مشترك بين جميع الاحياز فلو فرضنا اختلافها كان الامر الذي به حصل ذلك الاختلاف مغايرا لهذا
المفهوم الذي به حصل الاشتراك واذا ثبت هذا فنقول ذلك الامر الذي به حصلت هذه
المخالفة اما ان يكون حالا في هذا الفضاء او محلا له او لا حالا فيه ولا محلا له والاول باطل لان اجزاء الفضاء
لما كانت في انفسها متساوية فكل ما صح حلوله في احد تلك الجوانب صح حلوله في الجانب الاخر منه والثاني
ايضا باطل والا لكان هذا الفضاء حاصلا في مادة فهو جسم عند من يثبت للجسم مادة فاما عند من ينكر
هذه المادة فالقول بحلول هذا البعد في المادة محال والثالث ايضا باطل لان ما لا يكون حالا في
شيء ولا محلا له امتنع ان يصير سببا لاختلاف احوال ذلك الشيء فثبت ان الاجزاء المفترضة في هذا
الفضاء وفي هذا الخلاء متساوية فوجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر فكما صح على هذا الحيز ان
يحصل فيه هذا الجوهر فكذلك وجب ان يصح عليه ان يحصل فيه الجوهر الاخر ومتى ثبت هذا لزم صحة الحركة
على كل الاجسام فان قالوا اليس ان الاحياز مختلفة لاجل ان بعضها فوقا وبعضها تحتا فاذا حصل
هذا النوع من الاختلاف فلم لا يجوز ان يقال بعض الاجسام يجب حصولها في الاحياز الفوقانية
والبعض الاخر يجب حصولها في الاحياز التحتانية فنقول هذا في غاية البعد وذلك لانا قد دللنا
على ان الفضاء خارج العالم لا نهاية له فلما حصل هذا العالم صار بعض الاحياز بالنسبة الى الواقفين
على وجه الارض فوقا وبعضها تحتا فاما خارج العالم فليس هناك فوق وتحت بل ليس هناك الا الفضاء
المتشابه الاجزاء في تمام الماهية والطبيعة وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة على صحة الحركة على
جميع الاجسام ان نقول الجسم اما ان يكون بسيطا او مركبا وكل مركب فلابد وان ينتهي تحليل تركيبه الى
البسايط فوجب ان يكون ذلك المركب مركبا من اشياء كل واحد منها في نفسه يكون بسيطا واذا ثبت
هذا فنقول كل واحد من تلك البسايط فانه يجب ان يحصل له جانبان احدهما يمينه والاخر يساره

وكل بعد حال في مادة

وطبيعة معينة لابد وان تكون مساوية للطبيعة بسارة في تمام الماهية والا لكان احد هذين الجانبين
مخالفا للجانب الآخر في تمام الماهية وحينئذ يكون ذلك الجسم مركبا مع انا فرضناه بسيطا هذا
خلف واذا ثبت استواء جانبي ذلك الجزء في تمام الماهية فكل ما يصح على احد ذينك الجانبين وجب
ان يصح على الجانب الآخر ضرورة ان المتساويات في تمام الماهية يجب استواؤها في جميع
واذا ثبت هذا فنقول الجسم الذي هو ممسوس بيمينه وجب ان يصح كونه ممسوسا بيساره
وبالعكس ولا يمكن حصول هذا المعنى الا بحركة تلك الاجزاء فلما كان التبدل في المماسة ممكنا ولا يحصل
ذلك التبدل الا عند حصول حركة الاجزاء وجب القول بان تلك الحركة ايضا ممكنة وهو المطلوب
الحجة الرابعة وهي الزامية وهي ان الجسم اما فلكية واما عنصرية اما الفلكيات فانه
يجب كونها متحركة على مذهب الفلاسفة واما العنصريات فان كل واحد من اجزاء العنصر الواحد
يمكن كونه متحركا وذلك يدل على ان جميع الاجسام قابلة للحركة الحجة الخامسة انا نقول
لاشك ان هذه الاجسام المحسوسة تخرج عن احيازها واذا خرجت عن احيازها وزالت من احيازها
عن تلك الاحياز فانها لا تعود بطباعها الى الاحياز المتقدمة وذلك يدل على ان هذه الاجزاء لا
يجب حصولها في احياز معينة وانه يمكن خروجها عن تلك الاحياز المعينة وذلك كاف في اقامة الدليل
على حدوث هذه الاجسام اذا ثبت هذا المطلوب في هذه الاجسام ثبت ايضا في سائر الاجسام
بالبناء على وجود تماثل الاجسام واعلم ان المجسمة والكرامية وكل من زعم ان الله مختص بحيز
معين وحاصل في جهة معينة فانه لا يمكنه تقرير هذه الدلائل البتة لانها باسرها تصير منقوضة على
قوله بذات الله تعالى **المسئلة الثالثة** في بيان ان السكون محدث فنقول الدليل
عليه ان السكون جائز الزوال وكل ما كان جائز الزوال فانه يمتنع ان يكون ازليا انما قلنا ان كل سكون
جائز الزوال لان كل جسم فانه يصح خروجه من حيزه واذا خرج عن حيزه فانه لابد وان يعدم كونه
حاصلا في ذلك الحيز وذلك يقتضي ان كل سكون فانه جائز الزوال فان قيل لم لا يجوز ان يقال
ان الجسم اذا خرج عن ذلك الحيز فان ذلك السكون لا يصير معدوما بل نقول انه يصير كامنا
بعد ان كان ظاهرا او يقال ان ذلك السكون ينتقل من ذلك الجسم الى جسم آخر او يقال انه ينتقل الى لا في
محل والجواب من وجهين الاول ان المراد من السكون هو مجرد حصول الجسم في ذلك الحيز
وهذا الحصول لا معنى له الا هذه النسبة المخصوصة وهذه الاضافة المخصوصة فاذا خرج الجسم عن ذلك الحيز
فقد بطل كونه حاصلا فيه لان الاضافات اذا لم تبق فقد عدمت وفنيت وزالت والعلم به ضروري
بل لو ادعينا اثبات معنى يستقل بنفسه يوجب كون الجسم حاصلا في الحيز فهذا السؤال متوجه عليه والوجه
الثاني في الجواب انا لو سلمنا صحة الكمون والظهور وصحة الانتقال على الاعراض الا انا نقول لو كان
الجسم ازليا لكان في الازل اما ان يكون على حال واحدة من هذه الاحوال من غير تبدل وتغير واما ان
تكون موصوفة بالتبدل والتغير ويسمى بقاء الجسم على الحالة الواحدة بالسكون ويسمى انتقاله من حال
الى حال اخرى بالحركة وحينئذ يمشي الدليل المذكور فثبت ان هذا السؤال ساقط بسبب هذين
الوجهين والعجب ان المتكلمين طولوا في هذا الباب وتكلموا في اربع مسائل احدها في ابطال
الكمون والظهور وثانيها في بيان انتقال الاعراض من محل الى محل آخر وثالثها في ابطال
الانتقال على الاعراض من محالها الى لا في محل ورابعها بيان ان العرض لا يقوم بالعرض وانما خاضوا
في تقرير هذه المسائل الاربع لدفع السؤال المذكور وقد ظهر بالتقرير الذي ذكرناه انه لا حاجة
البتة في دفع ذلك السؤال الى شيء من هذه المسائل فظهر ان الخوض فيها فضول من غير فائدة وانما
قلنا ان كل ما كان جائز الزوال فانه يمتنع كونه ازليا لوجوه من الدلائل الحجة الاولى وهي
التي عول عليها الاشعرية ان قالوا القديم لو عدم لكان عدمه اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضده
او بانتفاء شرطه والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بعدم القديم باطل واعلم انا بالغنا في تقرير هذه
الحجة في تقرير قول من يقول الاجسام يمتنع ان تصير معدومة بعد ان كانت موجودة ولما ذكرنا هذه
الحجة هناك مع الزوائد الكثيرة والتقريرات اللطيفة فلا فائدة في الاعادة الحجة الثانية
وهي التي عولنا عليها في الكتب الكلامية ان يقال القديم اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا

لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع عليه العدم لان المراد من الواجب لذاته ما تكون حقيقته غير قابلة
للعدم وما كان كذلك امتنع العدم عليه واما ان كان ممكنا لذاته فنقول كل ما كان ممكنا لذاته
فله مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون فاعلا مختارا واما ان يكون موجبا بالذات والاول باطل لان
الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والقصد الى تكوين الشيء حال بقائه محال بل القصد الى
التكوين انما يمكن اما حال عدمه او حال حدوثه وعلى التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار فهو حادث
والقديم ليس بحادث فامتنع اسناد القديم الى الفاعل المختار والقسم الثاني وهو ان يقال ذلك
القديم معلل بعلة قديمة فنقول تلك العلة القديمة ان كانت ممكنة عاد التقسيم فيه وان كانت
واجبة لذاتها فاما ان يكون تاثيرها في وجود ذلك القديم غير موقوف على شرط او كان موقوفا على شرط
فان كان الاول لزم من امتناع العدم على تلك العلة القديمة امتناع العدم على ذلك المعلول القديم وذلك
يفيد صحة قولنا ان الازلي لا يزول واما الثاني وهو ان يقال ان تاثير تلك العلة القديمة في ذلك
المعلول القديم يتوقف على شرط فنقول ذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم الاول فيه وان كان
واجبا فحينئذ تكون العلة المؤثرة في وجود ذلك القديم واجبة لذاتها ويكون شرط ذلك التاثير ايضا
واجبا لذاته وعلى هذا التقدير فان ذات العلة واجبة لذاتها وشرط تاثيرها في ذلك القديم واجب
لذاته ويلزم من وجوب وجود هذين الامرين وجوب دوام ذلك المعلول وامتناع عدمه فثبت
بما ذكرنا ان كل ما كان قديما فانه يمتنع عدمه فهذا دليلنا على ان كل سكون جائز الزوال ثبت ان السكون
يمتنع ان يكون ازليا فان قيل الكلام على هذه الحجة من وجوه الاول ان نقول الباري تعالى اما
ان يكون عالما بالجزئيات او ليس كذلك فان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان العلم بالجزئيات
والتغيرات على الله تعالى محال فعلى هذا التقدير يمتنع كون العالم محدثا لانه لو كان محدثا لما حدث
الا لاجل انه تعالى قصد الى ايجاده وتكوينه لكن على تقدير ان لا يكون عالما بالجزئيات فانه يمتنع كونه
تعالى قاصدا الى ايجاد العالم لان القصد الى ايجاد الشيء مشروط بكونه عالما بان العالم معدوم وانه سيوجد
فاذا كان العلم بالجزئيات محالا كان هذا القصد محالا واما ان كان الحق هو القسم الاول وهو انه تعالى
عالم بالجزئيات فنقول فعلى هذا التقدير يصدق على الله تعالى انه ما كان عالما في الازل بوجود العالم
عند دخوله في الوجود فصدق هذا النفي والاثبات هل يقتضي زوال امر كان وحصول حادث حدث اولا
يقتضي فان كان الاول فنقول ذلك الذي زال ان كان قديما فقد بطل قولكم بان القديم قد زال
وان كان حادثا فالكلام في ذلك الحادث كالكلام في الاول ولزم ان يكون كل علم مسبوقا بعلم آخر لا الى
اول واذا جاز هذا فقد بطل دليلكم في افساد القول بحوادث لا اول لها واما ان قلنا ان صدق قولنا
تحرك الجسم بعد ان كان ساكنا لا يقتضي ايضا زوال شيء ولا حدوث شيء وحينئذ يبطل الدليل المذكور فهذا
سؤال قاهر قوي على هذا الدليل السؤال الثاني ان نقول الباري تعالى اما ان يقال انه كان في الازل
قادرا على احداث هذا العالم او ما كان قادرا عليه والثاني باطل والا لافتقر في القادرية لاحداثه الا لاجل قادر
آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الحق هو الاول وهو انه تعالى كان في الازل قادرا على احداث هذا
العالم فاذا احدث هذا العالم فبعد حدوثه هل بقي قادرا على احداثه او ما بقي كذلك والاول باطل لان
القدرة على احداث الشيء بعد وجوده محال فثبت انه تعالى كان قادرا على احداث هذا العالم في الازل
وثبت انه بعد دخول هذا العالم في الوجود ما بقي كونه قادرا على احداث هذا العالم صفة ازلية فكونه قادرا
وقد زالت وفنيت وذلك نقول بان الازلي قد زال فان قالوا كونه تعالى قادرا على الاحداث
والايجاد صفة ازلية وانها لا تزول ولا تبطل فاما كونه قادرا على ايجاد هذا العالم فلا معنى له الا اضافة
قدرته الى هذا الايجاد المعين المخصوص فالزائل ليس الا هذه الاضافة وذلك غير ممتنع فنقول
هذا العذر مدفوع من وجهين الاول ان الدليل الذي ذكرتموه يتناول كل ما كان ازليا سواء كان
صفة حقيقية او امرا اضافيا ولما كان الدليل عاما وقد توجه النقض عليه فقد لزم الاشكال
الثاني وهو ان غاية كلامكم ان هذا الذي زال ليس الا مجرد اضافة ونسبة لانكم قررتم السكون بمجرد
كونه حاصلا في الحيز المعين لا معنى له الا اضافة مخصوصة ونسبة مخصوصة عرضت لذات الجسم بالنسبة
الى ذلك الحيز فثبت ان هذا السكون لا حقيقة له الا محض الاضافة والنسبة وتعلق قدرة الله بايجاد هذا

العالم ايضا نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة فان امتنع العدم على النسبة الازلية والاضافة الازلية وجب ان يكون الكل كذلك وان لم يمتنع في بعض الصور وجب ان يكون في الكل كذلك فاما تجويزه في بعض الصور دون البعض فباطل السؤال الثالث وهو انه تعالى مؤثر في وجود هذا العالم فتأثيره فيه اما ان يكون على سبيل الايجاب الذاتي واما ان يكون على سبيل الصحة فان كان الاول لزم من دوام الله دوام العالم وان كان الثاني فنقول المؤثر على سبيل الصحة هو الذي يكون قادرا على الفعل والترك لانه لو صح منه الفعل ولا يصح منه الترك فحينئذ يخرج عن كونه قادرا ويصير موجبا بالذات وكل من كان قادرا على الفعل والترك وجب ان يكون الترك مقدورا له فنقول هذا الترك لا يجوز ان يكون عبارة عن العدم الاصلي المستمر لوجهين الاول ان العدم نفي محض والقدرة صفة مؤثرة فامتنع كون القدرة مؤثرة في العدم الثاني ان العدم الاصلي باق والقدرة لا تاثير لها في الباقي لما ثبت ان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك يمتنع ان يكون عبارة عن عدم الفعل فوجب ان يكون عبارة عن فعل ضد الشيء فاذا ثبت انه تعالى قادر في الازل فهو في الازل اما ان يكون فاعلا للعالم واما ان يكون تاركا له فان كان الاول لزم قدم العالم وان كان الثاني لزم قدم ضد العالم وبتقدير ان يكون الامر كذلك فانه يمتنع دخول العالم في الوجود الا عند زوال ذلك الضد الازلي فيكون هذا قولا بجواز العدم على القديم وهو يبطل كلامكم السؤال الرابع وهو انه لو كان العالم حادثا لكانت صحة حدوثه مستمرة من الازل الى وقت حدوثه لما دللنا على ان تلك الصحة يمتنع ان يكون لها اول ثم اذا حدث العالم لم يبق صحة حدوثه لان الشيء بعد حدوثه لم يبق صحيح الحدوث والا لزم ان يصدق على الوجود انه يمكن ان يصير موجودا وذلك باطل فثبت ان تلك الصحة حكم ازلي مع انها قد زالت السؤال الخامس لو كان العالم حادثا لكان حدوثه لاجل انه تعالى اراد احداثه في ذلك الوقت فاما ان يقال انه تعالى كان في الازل مريدا لان يحدثه في ذلك الوقت المعين او ما كان موصوفا بهذه الارادة في الازل والثاني باطل والا لافتقر حدوث تلك الارادة الى ارادة اخرى وذلك باطل فثبت انه تعالى كان في الازل مريدا لاحداث العالم في ذلك الوقت فاذا جاء ذلك الوقت واحدثه فهل بقي مريدا لاحداث العالم في ذلك الوقت او ما بقيت تلك الارادة والاول باطل والا لزم ان يقال انه بقي مريدا لاحداث الموجود في الوقت المتقدم وذلك باطل فثبت ان تلك الارادة ما بقيت مع انها كانت ازلية فان قالوا ذات الارادة باقية الا ان ذلك التعلق المخصوص وتلك الاضافة المخصوصة قد بطلت وزالت فنقول الجواب ما ذكرناه في تقرير السؤال الثاني واعلم السؤال السادس زعمت الاشعرية ان حكم الله قديم ثم زعموا ان امر الله وحكمه قابل للنسخ ولا معنى للنسخ الا انتهاء الحكم او زواله وعلى التقديرين فذلك يقتضي عدم الازلي السؤال السابع عدم العالم وعدم مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول امتنع زواله البتة فكان يجب ان لا يوجد العالم البتة هذا خلف ولما ان كان ممكنا فاما ان يكون لمرجح او لا يكون فان كان الاول فقد جوزتم الرجحان في طرف العدم لا لمرجح فلم لا يجوز مثله في طرف الوجود وان كان الثاني فذلك المرجح اما ان يكون مختارا او موجبا وجميع ما ذكرتموه من التقسيمات في علة الوجود الازلي عائد في علة العدم الازلي سواء بسواء من غير تفاوت فثبت ان الدليل الذي ذكرتموه ان دل على ان الموجود الازلي ممتنع الزوال فهو بعينه ايضا يدل على ان العدم الازلي ممتنع الزوال ولو صح هذا لوجب كون العالم قديما ازليا على ما سبق تقريره وحيث شهد هذا علمنا ان الازلي جائز الزوال فهذه الاسئلة السبعة جارية مجرى النقوض على الدليل الذي ذكرتموه في تقرير ان الازلي لا يزول ثم انا بعد ذكر هذه النقوض نعترض على الدليل الذي ذكرتم فنقول ما الدليل على ان القديم لا يصح عليه العدم اما قولكم هذا الازلي اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته لزم القول بوجوب دوامه وان كان ممكنا افتقر الى المؤثر وذلك المؤثر اما موجب واما مختار فنقول صحة وجود العالم اما ان تكون واجبة لذاتها واما ان تكون ممكنة لذاتها فان كانت واجبة لذاتها وجب كونها دائمة الثبوت فيكون صحة وجود العالم حاصلة في الازل ودليلكم يوجب امتناع وجود العالم في الازل والصحة والامتناع متنافيان فلما ثبت بدوام الصحة فنقول بثبوت الامتناع في الازل ولئن جاز ان يقال الصحة واجبة الثبوت

لذاتها مع انها غير دائمة فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان ذلك القديم واجب الثبوت لذاته مع انه غير دائم الثبوت واما ان كانت هذه الصحة ممكنة الثبوت لذاتها فنقول حدوث هذه الصحة اما ان يكون لمؤثر او لا لمؤثر والاول باطل لان كل ما حصل بمؤثر فعند فرض عدم ذلك المؤثر يرتفع ذلك الاثر فعند فرض عدم ذلك المؤثر يلزم ان لا يبقى الممكن ممكنا في نفسه بل ينقلب ممتنعا لذاته وذلك باطل والثاني يوجب القول بان تلك الصحة حصلت بعد عدمها لا لمؤثر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الازلي يصير معدوما بعد ان كان موجودا لا لمؤثر وهذا سؤال غامض السؤال الثاني ان نقول ان كان الموجود الممكن لا بد له من علة فالعدم الممكن ايضا لا بد له من علة فعدم وجود العالم في الازل وعدم موجدية الله في الازل لا بد له من علة ويعود التقسيم المذكور فيه الى آخره السؤال الثالث لو كان العالم حادثا لكان حدوثه مختصا بوقت معين فالفاعل الذي خصص احداثه بذلك الوقت المعين ان امتنع منه ان يحدثه في غير ذلك الوقت فحينئذ يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار ثم يلزم من كونه موجبا بالذات قدم العالم واما ان جاز من ذلك الفاعل ان يحدث العالم في ذلك الوقت وان يحدثه في غيره بدلا من الاول فحينئذ اما ان يكون ذلك الترجيح موقوفا على المرجح او لا يكون كذلك والاول باطل لان الكلام في اختصاص ذلك الوقت بذلك المرجح كالكلام في اختصاصه بذلك الحادث ويعود الطلب فيه بعينه ويجر الى ما لا نهاية له فبقي القسم الثاني وهو ان يقال اختصاص ذلك الوقت بهذا الاثر جائز لا لمرجح فنقول اذا جاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يعدم القديم بعد وجوده لا لمرجح ولا لمخصص فانه ليس احد البابين اظهر امتناعا وفسادا عند العقل من الآخر السؤال الرابع سلمنا ان ذلك القديم لو عدم بعد وجوده فلا بد له من مرجح فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح قوله كلما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث قلنا هذا معارض بالوجوه المذكورة في بيان ان استناد الاثر الى المؤثر غير مشروط بالحدوث السؤال الخامس سلمنا ان ذلك المؤثر موجب فلم يلزم من دوامه دوام المعلول بيانه ان المؤثر الموجب لا يبعد ان يتوقف تاثيره في معلوله على شرط عدمي الا ترى ان الثقل يوجب نزول الثقيل بشرط عدم السلسلة العائقة عن النزول وانتم تجوزون في العدم الازلي ان يزول فاذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الموجود الواجب لذاته علة لوجود ذلك القديم الا ان ذلك التاثير كان مشروطا بشرط عدمي ازلي ثم ان ذلك الشرط العدمي الازلي قد زال فلا جرم زال ذلك المعلول فهذه جملة المباحث المتوجهة على هذا الدليل والجواب ان بديهة العقل حاكمة بان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والبديهة حاكمة بان الواجب لذاته لا يقبل العدم والبديهة حاكمة بان الممكن لذاته لا بد وان ينتهي الى الواجب لذاته اما بغير واسطة او بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة ثم ان البديهة شاهدة بان معلول الواجب لذاته الموجب لذاته لا بد وان يدوم بدوام تلك العلة وحيث لم يكن ذلك المؤثر موجبا واذا بطل هذا ثبت ان المؤثر فاعل مختار والبديهة شاهدة بان كل ما كان فعلا لفاعل فهو محدث فثبت بهذا ان كل ما صح العدم عليه فهو محدث فالقديم وجب ان لا يصح عليه العدم وما ذكرتموه من السؤالات جارية مجرى القدح في الضروريات فلا يلتفت اليها

المقالة الثانية في تقرير دلائل اخرى في اثبات حدوث العالم

الحجة الاولى وهي الحجة القديمة للمتكلمين انهم قالوا الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فالجسم حادث اما بيان المقدمة الاولى فهو ان نقول الجسم لا يخلو عن الاكوان والاكوان حادثة ينتج ان الجسم لا يخلو من الحوادث اما قولنا الجسم لا يخلو عن الحوادث فهو مبني على مقامين الاول اثبات الاكوان والمراد من الكون حصول الجسم في الحيز وقد دللنا على ان حصول الجسم في الحيز امر زائد على ذاته والثاني بيان ان الجسم لا ينفك عن الاكوان وتقريره ظاهر لان الجسم ما دام يكون جسما فانه يجب ان يكون حاصلا في حيز معين فاذا دللنا على ان حصوله في الحيز المعين زائد عليه كان ذلك دليلا على ان ذات الجسم لا تنفك عن الاكوان واما قولنا ان كل كون محدث فتقريره ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فانه يبطل حصوله في ذلك الحيز وكل ما يصح عليه العدم امتنع ان يكون قديما فثبت ان الجسم يمتنع خلوه عن الاكوان وثبت ان كل كون محدث فثبت ان كل جسم فانه يمتنع خلوه من الحوادث وانما قلنا ان كل ما يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث لان تلك الحوادث اما

ان يكون لها اول واما ان لا يكون لها اول والثاني باطل بالدلايل المذكورة في ابطال حوادث لا اول لها
فبقي الاول فثبت ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وثبت ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فوجب ان
يكون الجسم حادثا وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل هو عين الدليل الاول الا ان التركيب والنظم
مختلف واقول يتوجه على هذا النظم سوال لا يتوجه على النظم الاول وذلك لانا نقول هذا النظم
يحتمل وجهين الاول ان يقال الجسم لا يخلو عن حوادث لها اول وكل ما كان كذلك فهو حادث
والثاني ان يقال الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاول ففاسد
لان على هذا التقدير يصير صغري هذا القياس عين النتيجة لان قولنا الجسم لا يخلو عن حوادث لها اول
معناه ان الجسم ما كان موجودا قبل ذلك الاول وهذا هو عين ادما حدوث الجسم فثبت ان على
هذا التقدير يصير صغري هذا القياس عين النتيجة المطلوبة ولا شك انه فاسد واما الثاني
ففاسد ايضا لان على هذا التقدير تصير الكبري كاذبة لان قولنا وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
قضية كلية وهذه الكلية لان على تقدير ان لا يكون للحوادث اول لم يلزم من امتناع خلو الجسم عنها
كون الجسم حادثا فثبت ان قولنا وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث انما يكون صادقا بتقدير
ان يكون للحوادث اول وبداية واذا قيدنا الكبري بهذا القيد عاد الكلام المذكور من انه يصير صغري
القياس عين النتيجة فهذا البحث متوجه على هذا النظم الحجة الثانية ان نقول الاجسام
قابلة للحوادث وكل ما كان كذلك فانه لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج
ان الاجسام حادثة واعلم ان الفرق بين هذه الطريقة وبين ما قبلها ان الطريقة المتقدمة
مختصة بالاكوان اعني الحركة والسكون واما هذه الطريقة فانها عامة في جميع الاعراض
وتقريره ان نقول لا شك ان الاجسام قابلة للضوء والظلمة والحرارة والبرودة والاشكال المختلفة
وللحركة والسكون فنقول قابلية الجسم لهذه الصفات اما ان يكون عين ذات الجسم واما ان يكون
زايدا عليها فان كان عين ذات الجسم فاذا دللنا على ان هذه القابلية حادثة لزم الجزم بكون الجسم حادثا
واما ان قلنا ان هذه القابلية زايدة على الجسم فاذا دللنا على انها حادثة ودللنا على ان ذات الجسم لا
تخلو عن هذه القابلية فحينئذ يحصل لنا ان ذات الجسم لا تنفك عن الحوادث اما بيان ان هذه
القابلية حادثة فهو ان امكان اتصاف الذات بالصفة فرع على كون تلك الصفة في نفسها ممكنة الوجود
لان امكان اتصاف غيره به صفة له من حيث انه هو وامكان وجوده في نفسه اعتبار حاله من ذاته
من حيث انها هي ومن المعلوم ان اعتبار حال الشي في نفسه سابق على اعتبار حاله مع غيره فثبت
ان امكان اتصاف غيره به فرع على امكان وجوده في نفسه اذا ثبت هذا فنقول الحادث ممتنع
الوجود في الازل واذا كان امكان وجوده في نفسه فايتا في الازل كان امكان اتصاف غيره به ايضا
فايتا في الازل فثبت بما ذكرنا ان امكان اتصاف الذات بالصفات الحادثة امر حادث ممتنع الحصول
في الازل واما بيان ان هذه القابلية من لوازم الذات فلانا نقول هذه القابلية اما ان تكون
من الامور اللازمة لماهية الجسم واما ان تكون من العوارض المفارقة فان كان الاول فهو المطلوب وان
كان الثاني فنقول لما كانت هذه القابلية ممكنة الحصول لتلك الذات كانت الذات قابلة لتلك القابلية
فقابلية تلك القابلية ان كانت من اللوازم فهو المطلوب وان كانت من العوارض المفارقة كان الكلام فيها
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان قابلية الجسم الصفات الحادثة امر حادث
وعند هذا نقول ان كانت القابلية عين ذات الجسم لزم من حدوثها حدوث ذات الجسم وان كانت مغايرة
لذات الجسم وجب كونها من لوازم الذات وحينئذ يحصل لنا ان الجسم لا ينفك عن الحوادث وقد سبق
بيان ان ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث وحينئذ يلزم كون الجسم حادثا وهو المطلوب وحينئذ
يحصل لنا من هذا الدليل مطلوبان شريفان الاول ان الاجسام لما كانت قابلة الصفات الحادثة امتنع
كونها قديمة والثاني ان الاله تعالى لما كانت ذاته لما كان قديما امتنع كونه قابلا للصفات الحادثة الحجة
الثالثة اجسام العالم لو كانت ازلية لكانت في الازل اما ان تكون مجتمعة فقط او مفترقة فقط او تارة
مجتمعة وتارة مفترقة او بعضها مجتمعة وبعضها مفترقة والاولان باطلان والاخيران لا يصير المجتمع
مفترقا ولا بالعكس لما ثبت ان الازلي لا يزول والثالث باطل لانه يلزم وجود حوادث لا اول لها وقد

ابطلناه والرابع باطل ايضا لان ذلك الذي كان مجتمعا وجب ان لا يفترق وذلك الذي كان مجتمعا
وجب ان لا يفترق وذلك الذي كان مفترقا وجب ان لا يجتمع لما ثبت ان الازلي لا يزول واعلم
ان هذا الدليل بعينه عايد الى ما تقدم ذكره الحجة الرابعة لو كان الجسم ازليا لكان في الازل
حاصلا في حيز معين ولو كان كذلك امتنع خروجه عن ذلك الحيز ولامتنع كونه متحركا وحيث لم يمتنع
ذلك علمنا ان الجسم لا يمكن ان يكون ازليا انما قلنا انه لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين
لان الجسم هو الذي يصدق عليه انه مقدار وحجم وكل ما كان كذلك وجب ان يكون حاصلا في حيز معين
ويمتنع كونه حاصلا في حيز مبهم لان كل ما كان موجودا في نفسه فهو معين في نفسه فحصول الجسم
المعين في حيز مبهم غير معين في نفس الامر محال في العقل فثبت انه لو كان الجسم موجودا في الازل
لكان حاصلا في حيز معين ولو كان كذلك لكان حصوله في ذلك الحيز ازليا ولو كان كذلك لامتنع
العدم على تلك الصفة لما ثبت ان الازلي يمتنع عليه العدم ولما دل الحس على جواز الحركة على
الاجسام علمنا امتناع كون الجسم ازليا وهذا الدليل لا يتم ايضا في الحقيقة الا عند الرجوع الى
دليل الحركة والسكون الا انه اقل مقدمات من ذلك الدليل الحجة الخامسة الاجسام متناهية
في المقدار وكل ما كان كذلك فهو محدث اما بيان الصغري فهو مذكور في مسئلة تناهي الابعاد واما
بيان الكبري فهو انا نقول كل ما كان متناهيا في المقدار فانه يصح في العقل وجود ما هو ازيد مقدارا منه
ووجود ما هو انقص مقدارا منه واذا كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين دون الزايد
ودون الناقص ممكنا وكل ممكن فلا بد له من مرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون موجبا لان نسبة
الموجب الى جميع المقادير على السوية فلم يكن كونه موجبا لمقدار معين اولى من كونه موجبا لغير ذلك
المقدار فوجب ان يكون المؤثر فيه فاعلا مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فثبت ان
كل جسم فانه متناهي المقدار وكل متناهي المقدار فان اختصاصه بذلك القدر يكون من الجائزات وكل
ما كان كذلك فانه يمتنع رجحانه على غيره الا بفعل الفاعل المختار وكل ما كان فعلا للفاعل المختار فهو
محدث وعند ظهور هذه المقدمات يحصل الجزم بان كل جسم فهو محدث والله اعلم الحجة السادسة
نقول اجسام العالم متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك وجب كونها محدثة بيان الاول
ما ذكرنا من ان الاجسام متساوية في الجسمية والتحيز فلو خالف بعضها بعضا في امر من الامور المقومة للماهية
لكان ما به المخالفة مغاير لما به المساواة التي هي عموم الجسمية وذلك المغاير اما ان يكون صفة للجسم او موصوفا
به او لا صفة ولا موصوفا والكل باطل على ما سبق تقريره فبطل القول باختلاف الاجسام وانما قلنا ان
الاجسام لما كانت متماثلة كانت حادثة لان كل واحد من تلك المتحيزات يجب ان يكون حاصلا في حيز معين
ويمتنع ان يكون حصوله فيه لذاته والا لحصل الكل في ذلك الحيز لما بينا انها باسرها متساوية في تمام الماهية
والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول ولما بطل هذا القسم ثبت ان اختصاص كل واحد منها بحيزه
المعين انما كان لسبب منفصل وذلك السبب لا يجوز ان يكون موجبا لانه لو كان موجبا لكان اما ان يكون
جسما او لا يكون والاول باطل والا لعاد الطلب في كيفية اختصاصه بحيزه المعين والثاني ايضا باطل
لان ذلك الموجب على هذا التقدير امتنع ان يختلف حاله في القرب والبعد بالنسبة الى تلك الاجسام على
السوية فلم يكن بان يجب بسببه حصول بعض الاجسام في بعض تلك الاحياز اولى من العكس فثبت
ان السبب في اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين لا يجوز ان يكون موجبا بالذات فوجب ان يكون
فاعلا مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فثبت ان حصول الجسم في الحيز المعين محدث وثبت ان
الجسم لا ينفك عنه وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث وهذا الدليل ايضا لا يتم عند البحث التام الا
بالرجوع الى بعض مقدمات دليل الحركة والسكون الحجة السابعة ان نقول الاجسام
متماثلة في الماهية ومتى كان الامر كذلك كانت محدثة اما بيان الاول فقد تقدم تقريره واما بيان
الثاني فهو ان نقول انها متى كانت متماثلة في تمام الماهية كان تعين كل واحد منها زايدا على الماهية ومتى
كان الامر كذلك وجب كونها محدثة اما تقرير المقام الاول وهو قولنا ان الاشياء متى كانت
متساوية في تمام الماهية فانه يجب ان يكون تعين كل واحد منها زايدا على ماهيته فذلك عليه وجوه
الاول ان تلك الاشياء لما كانت متساوية في تمام الماهية ولا شك انها مختلفة في تعيناتها وما

بالمشاركة غير ما به المخالفة فوجب كون التعينات امورا زائدة على تلك الماهيات والثاني ان المفهوم
من قولنا هذا الانسان مشتمل على المفهوم من قولنا انسان وذلك معلوم بالضرورة فنقول
ان لم يشتمل قولنا هذا الانسان على امر زائد على المفهوم من قولنا انسان وجب ان يكون المفهوم من
قولنا هذا الانسان هو عين المفهوم من قولنا انسان الا ان هذا باطل لان قولنا انسان فان نفس
مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه وقولنا هذا الانسان فان نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه
فعلمنا ان المفهوم من قولنا هذا الانسان اشتمل على امر زائد على المفهوم من قولنا انسان وما ذاك
الا التعين فثبت ان تعين كل شخص زائد على ماهيته الثالث ان بديهة العقل حاكمة بان قولنا هذا
الانسان مفهوم مركب من قولنا هذا ومن قولنا انسان فوجب ان يكون المفهوم من قولنا هذا مغايرا
للمفهوم من قولنا انسان فثبت ان تعين كل شخص زائد على ماهيته الرابع ان المفهوم من
الانسان حاصل في الانسان الآخر فلو كان المفهوم من هذا الانسان عين المفهوم من الانسان
لوجب ان يكون المفهوم من هذا الانسان حاصلا لذلك الانسان الآخر فيلزم ان يكون هذا
الانسان هو عين ذلك الانسان الآخر وانه محال فثبت بهذه الوجوه ان الاشياء المتماثلة في
تمام الماهية يجب ان يكون تعين كل واحد منها زائدا على ماهيته واما المقام الثاني وهو انه لما
كان الامر كذلك وجب كون الاجسام محدثة فتقريره انه على هذا التقدير يكون كل واحد من
الاجسام مركبا من الجسمية ومن ذلك التعين ثم لا يخلو اما ان يقال الجسمية تقتضي ذلك التعين
او يقال ذلك التعين يقتضي الجسمية المطلقة او يقال ان كل واحد منهما لا يقتضي الآخر والاول
باطل والا وجب ان يكون كل جسم هو ذلك المعين وان يكون ما ليس بذلك المعين فانه لا يكون
جسما الا ان ذلك باطل لما بينا ان ماهية الجسم مشتركة فيما بين الاشخاص الكثيرة والثاني
ايضا باطل لوجوه احدها ان ذلك التعين حالة نسبية اضافية وهي لا تدخل في الوجود الا اذا
كانت عارضة لماهية من الماهيات فان العقل يقضي بانه يمتنع وجود موجود لا حقيقة له في نفسه
الا التعين بل لا بد من جسم او سواد او انسان او حجر او غيرها حتى يحكم عليه بكونه متعينا فثبت ان
حصول التعين محتاج في تحققه وتقرره الى تلك الماهية فلو كانت تلك الماهية معلولة لذلك التعين
لزم الدور والثاني ان ذلك التعين يساوي سائر التعينات في كونه تعينا فلو اقتضى تعين حصول
الجسمية لاقتضى حصول كل تعين حصول الجسمية فوجب ان يقال انه لا معين ولا متعين الا الجسم وذلك
باطل قطعا فثبت بما ذكرنا انه لا الجسمية تقتضي ذلك التعين ولا ذلك التعين يقتضي الجسمية فوجب
ان يقال ان الاجتماع بين ماهية الجسم وبين ماهية التعين انما حصل بسبب منفصل وذلك السبب
المنفصل اما موجب واما مختار والاول باطل لان نسبة الموجب الى الكل على السوية وعند الاستواء
في النسبة يمتنع حصول الرجحان والاختصاص فوجب ان يكون فاعلا مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار
فهو محدث فالاجسام محدثة الحجـــة الثامنة قال بعضهم الاجسام متناهية في المقدار وكل ما كان
كذلك كان متناهي القوة فوجب ان تكون قوة الاجسام على البقاء متناهية وكل ما كان كذلك فانه يمتنع
كونه ازليا اما قولنا انها متناهية المقدار فلما ثبت في باب تناهي الابعاد واما ان كل ما كان متناهي
المقدار فانه يكون متناهيا في القوة فلما يذكره الحكماء من ان القوة الجسمانية يجب كونها متناهية واما
النتيجة فظاهرة واعـــلم ان دليل الحكماء على ان القوة الجسمانية يجب كونها متناهية دليل ضعيف
قد بينا ضعفه بوجوه كثيرة وايضا فالحكماء يقولون العالم ازلي ابدي لا لقوة ذاتية بل لقوة علته
ومبداه وهو منزه عن كونه جسما او جسمانيا والله اعـــلم الحجـــة التاسعة ما سوى الواحد ممكن
وكل ممكن محدث فما سوى الواحد محدث بيان الاول من وجوه الاولـــ انا نقول لو فرضنا موجودين
واجبي الوجود لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومختلفين في التعين فكان كل واحد منهما مركبا من
الوجوب ومن ذلك التعين فاما ان يكون الوجوب علة لذلك التعين فيلزم ان يكون كل واجب الوجود
لذاته هو ذلك التعين فلا واجب وجود الا ذلك المعين واما ان يكون ذلك التعين علة لوجوب
الوجود وهو محال لان وجوب الوجود بالذات لا يكون معللا بالغير واما ان لا يكون واحد
من هذين القيدين علة للثاني فحينئذ يجب ان يكون اجتماعهما معلول علة منفصلة فيلزم ان يكون

الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وهو محال فثبت ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد الثاني
انا بينا في باب احكام الوجود ان الاجسام وجودها غير ماهياتها وكل ما وجوده غير ماهيته فهو ممكن
لذاته ينتج ان كل جسم فهو ممكن لذاته الثالث ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وكل مركب ممكن
فالاجسام ممكنة وايضا الهيولى والصورة يمتنع خلو كل واحد منهما عن الآخر مع ان واحدا منهما ليس علة
للآخر وكل ما كان كذلك فهو ممكن فالاجسام ممكنة بحسب ذواتها وبحسب اجزاء ماهياتها الرابع ان
الجسم يمتنع انفكاكه عن الحصول في الحيز المعين وليست ماهيته علة للحصول في الحيز المعين والا امتنع خروجه
عن الحيز المعين وكل ما يمتنع خلوه عن شيء ولا يكون ذلك الشيء معلولا له فهو مفتقر في تحققه الى ذلك
الشيء وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فثبت ان العالم ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وذلك
المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا وبطل القول بالموجب للدلائل المذكورة في باب اثبات القادر ولسائر
الوجوه التي نذكرها بعد ذلك في مقالة مفردة فوجب ان يكون المؤثر في كل ما سوى الموجود الواحد
فاعلا مختارا اذا ثبت هذا فنقولـــ احتياج هذه الاشياء الى الفاعل المختار اما ان يكون في
حال وجودها او في حال عدمها فان كان حال وجودها فاما ان يكون حال بقائها او حال حدوثها
والاول باطل لانه يقتضي تكوين الكائن وانه محال فبقي القسمان الآخران وذلك يقتضي ان كل ما كان
محتاجا الى المؤثر فهو محدث فثبت ان ما سوى الواحد ممكن وثبت ان كل ممكن محدث فيلزم ان كل
ما سوى الواحد محدث وهو المطلوب واعـــلم ان الكلام في مقدمات هذا الدليل قد تقدم في
هذا الكتاب بالاستقصاء فلا حاجة الى الاعادة الحجـــة العاشرة لو كان الجسم ازليا لكان كونه
ازليا اما ان يكون نفس كونه جسما او مغايرا له والقسمان باطلان فبطل القول بكونه ازليا اما بيان
بطلان الاول فلانه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما هو عين العلم بكونه ازليا فكما ان العلم بكونه
جسما ضروري وجب ان يكون العلم بكونه ازليا ضروريا وبيان بطلان الثاني ان حدوثه لو كان
زائدا لكان ذلك الزائد ان كان قديما لزم ان يكون صفة المحدث قديمة وان كان حادثا لزم التسلسل
وهو محال واعـــلم انه قد سبق نظير هذا الكلام في الباب المتقدم الحجـــة الحادية عشر لو كان
الجسم قديما لكان مشاركا للذات الاله في القدم فنقولـــ القدم صفة ثابتة لانه عبارة عن نفي العدم السابق
ونفي النفي ثبوت فالقدم امر ثابت فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه عبارة عن نفي مسبوقية هذا الوجود
بالعدم فنقولـــ هذه المسبوقية ان كانت صفة وجودية كانت ايضا مسبوقة بالعدم فيلزم ان تكون
مسبوقية هذه المسبوقية زائدة عليها ولزم التسلسل فثبت ان هذه المسبوقية ليست صفة موجودة
بل هي امر عدمي والقدم نقيضها ورافعها وعدم العدم ثبوت فثبت ان القدم مفهوم ثابت اذا ثبت هذا
فنقولـــ لو كان العالم قديما لكان مساويا للذات الاله في صفة ثابتة وهي القدم فاما ان تحصل
المخالفة بينهما باعتبار آخر او لا يحصل فان كان الاول فحينئذ تكون ذات الاله وذات العالم مركبة من
القدم الذي به حصلت المشاركة ومن الامر الآخر الذي به حصلت المخالفة واذا كان كذلك فنقولـــ
كل واحد من هذين الاعتبارين اما ان يكونا قديمين او محدثين او احدهما قديما والآخر محدثا فان كانا
قديمين فهما ايضا مشتركان في القدم ومختلفان باعتبار آخر والا امتنع ان يحكم على احدهما بكونه مشتركا
فيه وعلى الآخر بكونه غير مشترك فيه فيلزم تركب كل واحد منهما عن امرين آخرين ويعود الكلام فيه الى ما لا نهاية
له فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من امور لا نهاية لها الا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وهو محال واما
ان قلنا هذان الاعتباران محدثان او قلنا ان احدهما قديم والآخر محدث فهذا محال لان المحدث
لا يكون جزءا من ماهية القديم فثبت ان القول بالقدماء يفضي الى اقسام باطلة فكان القول به باطلا
واما ان لم يختلفا باعتبار آخر فالمساواة ظاهرة وانه محال فوجب ان يقال انه لا قديم الا الواحد
ولما كان الباري تعالى قديما كان ما سواه محدثا وهذه الدلالة انما يصح التمسك بها على القول بنفي
الصفات هذا آخر الكلام في هذه المسئلة الجاللة وللفلاسفة هاهنا مقام آخر وهو انهم قالوا
دلائلنا مأخوذة من باب برهان اللم وذلك لانا نظرنا في المؤثر فعلمنا انه مستجمع لجميع الجهات المعتبرة
في المؤثرية وانه متى يكون الامر كذلك امتنع تخلف الاثر عنه واما اصحاب الحدوث فانهم نظروا
في احوال الجسم فعرفوا انها متغيرة فيمتنع صدورها عن المؤثر في الازل فكان هذا الكلام من باب برهان

الان ومعلوم ان برهان اللم اشرف واقوى من برهان الان وهذا اخر الكلام في هذا البحث
المهيب والمطلوب الهائل ونختم الكلام فيه بهذا التضرع فاقول يا من ذكره شرف
للذاكرين • ويا من طاعته فخر للمطيعين • ان اصبت فيما قلت فمنك الفضل والاحسان •
وان اخطأت فمني الجهل والخذلان وطاعة الشيطان • فيا حنان ويا منان • ويا سبحان ويا برهان
ويا غفران الغفران الغفران خلصنا من دركات النيران • واوصلنا الى درجات الجنان •

المقالة الثالثة في اعادة الكلام في تقرير الوجوه الدالة على ان اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول

الفصل الاول فيما يجري مجرى المقدمة

اعلم انا قد ذكرنا وجوها كثيرة في اثبات كونه تعالى قادرا ونريد ان
نذكرها هنا وجوها اخرى فنقول الكلام في هذا الباب مرتب على قسمين احدهما في
الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة الدالة على ان مدبر العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا لا علة
موجبة والثاني الدلائل المذكورة في هذا الباب في القران المجيد فاذا ضمت الدلائل الستة العقلية
المذكورة في باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة اما القسم الاول
وهو الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة فاعلم ان قبل الخوض في شرح تلك الاعتبارات
يجب تقديم مقدمة وهي ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية وكل متناه فهو متشكل فيجب ان
هذه الاجسام المحسوسة متشكلة وهذه الاشكال قسمان احدهما الاشكال التي حصلت على
سبيل الاتفاق من غير ان يحتاج حصولها الى اصل فاعل حكيم والثاني الاشكال التي يشهد
صريح العقل بانها لم تحصل الا بقصد فاعل حكيم اما القسم الاول فمثل الحجر المنكسر والكوز
المنكسر فانه لا بد وان يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص معين الا انه صريح
العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف حصولها على فعل
فاعل مختار واما القسم الثاني فهو مثل الاشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع ونذكر منها
مثالا واحدا وهو انا لما نظرنا الى الابريق رأينا فيه ثلاثة اشياء احدها الرأس الواسع وثانيها
البلبلة الضيقة وثالثها العروة فلما تاملنا في هذه الاحوال الثلاثة وجدناها موافقة لمصلحة
الخلق فانه لا بد من توسيع رأس الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بلبلة الابريق حتى
يخرج الماء منها بقدر الحاجة ولا بد لها من العروة حتى يقدر الانسان على ان ياخذها بيده فلما
وجدنا هذه الاجزاء الثلاثة في الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل احد بان فاعل هذا الابريق
لا بد وان يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان قائلا قال ان هذا الابريق
يكون بنفسه من غير قصد قاصد حكيم ولا فعل فاعل عالم بل اتفق تكونه بنفسه كما اتفق تشكل
هذه القطعة من الخزف بهذا الشكل الخاص من غير قصد قاصد حكيم ولا جعل جاعل عليم لشهدت
الفطرة السليمة بان هذا القول قول باطل محال اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا لما
شاهدنا في الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمنفعة موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاصلية
والغريزة العقلية بانه لا بد لها من فاعل حكيم ومقدر عليم فاذا تاملنا في السموات والكواكب وفي
احوال العناصر الاربعة وفي احوال الاثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الانسان
وجدنا من الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما عرفت العقول فيها وحارت الالباب في وصفها لا جرم كانت
هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم اولى ومتى ثبت القول بالفاعل
المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة

الفصل الثاني في شرح منافع الشمس

فنقول ان اثار الحكمة في تخليق ظاهرة من وجوه الاول انه سبحانه قدر حركات
الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تداويرها ان يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات
حواملها مساويا لحركة الشمس الوسطى فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تداويرها مقارنة للشمس
وفي حضيض تداويرها مقابلة لها واما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما مساوية
لحركة الشمس الوسطى فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة اقسام الحركة في مراكز التداوير التي عليها
مدار الادوار فان حركة مركز تدوير السفليين مساوية لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز

تداوير الثلاثة العلوية انقص من حركة الشمس وحركة مركز تدوير القمر اسرع من حركة الشمس وبهذا
الطريق يظهر ان الشمس بالنسبة اليها كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب تتحركون حولها على
نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق الشمس في الفلك كالملك في العالم
والكواكب لها كالجنود للملك والافلاك كالاقاليم والبروج كالبلدان والدرجات كالمحلات والدقائق
كالازقة ولما كان الامر كذلك لا جرم صار موضعها في الفلك المتوسط لما ان دار الملك يجب ان تكون
في وسط المملكة وبيانه انا جعلنا العالم احدى عشرة كرة خمسة منها فوق فلك الشمس وهي فلك بحث
المريخ والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمسة اخرى في داخل فلك الشمس وهي فلك
الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي الماء والارض فلما
كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لا جرم جعل مكانها في وسط كرات العالم الوجه الثاني
ان القمر يزداد نوره وينتقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها وكثير من الناس يزعم ان انوار
سائر الكواكب مقتبسة ايضا من الشمس ولولا ان جرم القمر ليس نوره نورا ذاتيا بل عرضيا مستفادا
من الشمس والا لما عرض له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب ما
يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولو لم يعرف الموضع الحقيقي للقمر لتعذر معرفة المواضع
الحقيقية لسائر الكواكب فكان حصول الخسوف للقمر كالمفتاح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية
والوجه الثالث ان الشمس اذا ظهرت اختفت بكمال شعاعها سائر الكواكب الا انها وان خفيت الا ان
نورها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف احر من يوم اخر وما ذاك الا بسبب ان الشمس اذا قارنت
في ممرها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهواء وبالضد منه في جانب البرد الوجه الرابع انا نرى جميع
الحيوانات في الليل كالميتة فاذا طلع نور الشمس ظهرت في اجساد الحيوانات نور الحياة فيجري هذا مجرى
ما اذا قيل ان طلوع نور الشمس نفخ في ابدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك النور اتم كان
ظهور قوة الحياة في الابدان اكمل ثم كلما طلع قرص الشمس رأيت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من
مساكنهم ويبتدئون الحركة وما دامت الشمس صاعدة الى وسط سمائهم كانت حركاتهم في الزيادة والقوة
فاذا انحدرت الشمس من وسط السماء فكانما اخذت في الضعف لا جرم اخذت حركات اهل تلك المساكن
وقواهم في الضعف ولا يزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر الظلام في العالم استولى الخوف
والفزع والفتور والنقصان على الخلق ورجعت الحيوانات الى بيوتها واجحارها فاذا غاب الشفق هدأت الابدان
وسكنت وصارت كالميتة المعدومة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة اخرى وهذا
يدل على انه تعالى دبر احوال النير الاعظم بحيث صار كالسلطان لعالم الاجسام في السموات وفي العناصر
الوجه الخامس من منافع الشمس انها متحركة فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة
في ذلك الموضع ولاشتد البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فتقع نورها على ما
يحاذيها من جهة المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى المغرب فتشرق حينئذ على الجوانب
الشرقية وحينئذ لا يبقى موضع مكشوف في الشرق والغرب الا ويأخذ حظا من شعاع الشمس واما جانب
الجنوب والشمال فجعلت حركتها مائلة عن منطقة الفلك الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة في الميل لكان
تاثيرها مخصوصا بمدار واحد فكانت سائر المدارات تخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان يبقى كل واحد من
المدارات على كيفية واحدة ابدا فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات
فيكون الموضع المحاذي لممر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد والمتوسط بينهما على
كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم فيه النيوة والفجاجة وفي موضع اخر صيف دائم يوجب
الاحتراق وفي موضع اخر ربيع واخر خريف لا يتم فيه النضج وايضا لو لم تكن عودات متتالية للشمس لكانت
تحرك بطيئة لكان هذا الميل قليل النفع وكان التاثير شديد الافراط فكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل
ولو كانت حركتها اسرع من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة
ثم ينتقل عنها الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تاثيره وكملت منفعته
الوجه السادس من منافع وجود الشمس انه تعالى جعلها بحيث يحصل لها في الحركة اوج وحضيض
فعند حصولها في الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها في الحضيض تقرب من الارض وبسبب القرب من

الارض تعظم السخونة في المواضع التي تحاذيها مدار الحضيض والسخونة جاذبة للرطوبات لا جرم تنجذب
البحار الى الجانب الذي يسامته حضيض الشمس واذا انجذبت البحار الى ذلك الجانب انكشف
الجانب الذي يحاذيه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصار احد جوانب الارض صالحا لمساكن الحيوانات
البرية لاسيما الانسان الذي هو اشرف الحيوانات الموجودة في عالم الكون والفساد الوجه
السابع من منافع الشمس ان كل موضع تكون الشمس بعيدة جدا عن مسامتتها اشتد البرد
فيه مثل الموضعين الذين تحت القطبين فانه لا يكون هناك حيوان ولا نبات ينبت ويكون هناك
ستة اشهر نهارا وستة اخرى ليلا ويكون هناك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر
الارمني فانه اقرب الى مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع انه تشتد فيه الرياح العواصف
وتشتد ظلمته حتى انه لا يمكن ركوبه لشدة برده وظلمته ويستدل عليه ايضا بالبحر الشامي فانه اذا
صارت الشمس في اوائل العقرب الى ان تصير الى اوائل الحوت ففي هذه الاشهر لا يستطيع الناس
ركوبه الوجه الثامن ان الاستقراء يدل على ان السبب الظاهر لاختلاف الناس في
اجسامهم والوانهم واخلاقهم وطبايعهم وسيرهم احوال الشمس في الحركة وذلك لان الناس على
ثلاثة اقسام احدها الذين يسكنون خط الاستواء الى ما يقرب من المواضع التي يحاذيها
ممر راس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه ان الشمس تمر على سمت رؤسهم في
السنة اما مرة او مرتين فتحرقهم وتسود ابدانهم وشعورهم والذين مساكنهم اقرب الى خط الاستواء
هم الزنج والحبشة فان الشمس لقوة تاثيرها في مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها وتجعلها جعدة
وكثيفة وتجعل وجوههم نحلة وجثتهم عظيمة واخلاقهم وحشية واما الذين مساكنهم اقرب
الى المحاذاة ممر راس السرطان فالسواد فيهم اقل وطبايعهم اعدل واخلاقهم احسن واجسامهم اخف
وهم اهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب واما القسم الثاني من اهل الارض فهم الذين
مساكنهم على ممر راس السرطان المحاذاة بنات النعش الكبرى وهم يسمون بالاسم العام البيضان وهولاء
لاجل ان الشمس لا تسامت رؤسهم ولا تبعد ايضا منهم بعدا كثيرا لم يعرض لهم شدة من الحر والبرد فلا جرم
صارت الوانهم متوسطة ومقادير اجسامهم معتدلة واخلاقهم حسنة كاهل الصين والترك وخراسان
والعراق والشام ثم هولاء من كان منهم اميل الى ناحية الجنوب كان اتم في الذكاء والفهم لقربهم
من منطقة البروج وممر الكواكب المتحيرة وتكون حركاتهم الى حركات الكواكب في السرعة والخفة ومن
كان منهم يميل الى ناحية المشرق فهم اقوى نفسا واشد تذكيرا لان المشرق يمين الفلك لان الكواكب منه
تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمين اقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو الين نفسا واشد تانيثا
واكثر كتمانا للامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر ومن شان القمر ظهوره بعد الكتمان واما
القسم الثالث من اهل الارض وهم الذين مساكنهم محاذية لبنات النعش وهم الصقالبة والروس فانهم
لكثرة بعدهم عن ممر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم ابرد والرطوبة الفضلية اكثر لانه ليس
هناك من الحر ما ينشفها وينضجها فلذلك صارت الوانهم بيضا وشعورهم سبطة شقرة وابدانهم عظيمة
رخصة وطباعهم مايلة الى البرد واخلاقهم وحشية واعلم ان كل واحد من هذين الطرفين وهما
الاقليم الاول والسابع فانه يقل فيه العمران وتنقطع بعض العمارات من بعض لغلبة الكيفيتين الفاعلتين
ثم لا تزال العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد ويقل الخراب فيها واما
الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقل الخراب فيه وذلك لاجل فضل الوسط على الاطراف باعتدال
المزاج وكل هذه الاحوال دالة على ان احوال هذا العالم مربوطة باحوال الشمس فان قيل زعمتم ان
الاقليم الرابع افضل الاقاليم وعليه سوالان الاول ان الادوية النافعة لا يتولد شي منها في
الاقليم الرابع وانما يتولد في ساير الاقاليم والثاني انه لم يخرج عن هذا الاقليم احد من الانبياء والجواب
عن الاول ان الدواء انما يكون دواء اذا كانت احدى الكيفيات غالبة وكانت القوة السمية غالبة عليه
وهذا انما يتولد في الاقاليم الخارجة عن الاعتدال اما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لا جرم
لا يتولد فيه الا الاجسام الغذائية المعتدلة اما الاجسام الدوائية فانها لا بد وان تكون خارجة عن
الاعتدال فلهذا السبب لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني ان عقول اهل

الاقليم الرابع كاملة غزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلا جرم لم يخرج منهم الانبيا
اما ساير الاقاليم فالنقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل عظيم الكمال لا جرم ظهر
التفاوت ظهورا تاما فيها الى حد الاعجاز الوجه التاسع من احوال الشمس ان المواضع التي تسامتها
الشمس على قسمين احدهما موضع حضيضه وهو اقرب من الارض وهذه المواضع هي البراري الجنوبية
وهي محترقة نارية لا يكون فيها حيوان اما المواضع المقاربة لتلك المواضع فسكانها كلهم سود الالوان
لاحتراق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس واما المواضع المسامتة للاوج
في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في المجسطي ان التفاوت الحاصل بسبب قربها
وبعدها من الارض قليل فبسبب حصول ذلك القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فعلمنا بهذا
الطريق ان الشمس لو حصلت في فلك الثوابت لفسدت الطبايع من شدة البرد ولو انها انحدرت الى
فلك القمر لاحترق هذا العالم بالكلية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر لعباده ان جعل
الشمس وسط الكواكب السبعة ليكون حركتها الطبيعية المعتدلة وقربها المعتدل سبب بقا الطبايع والمجبولات
المسامتة
في هذا العالم على حد الاعتدال فاما اهل الاقليم الاول فلاجل قربهم من الموضع حضيض الشمس
كانت سخونة هوائهم شديدة فلا جرم هم اكثر سوادا لان تاثير الشمس فيهم عظيم واما اهل الاقليم
الثاني فهم سمر الالوان واما اهل الاقليم الثالث والرابع فاعدل الاقاليم مزاجا بسبب اعتدال الهواء
وايضا فان ارتفاع الشمس انما يكون عند كونها في ابعد بعدها عن الارض فلا جرم صار اهل هذا الاقليم موصوفين
بالصفات الكريمة والصور الجميلة واما اهل الاقليم الخامس فان سخونة الهواء هناك اقل من الاعتدال
بمقدار يسير فلا جرم صار في حيز البرد والثلوج وصارت طبايع اهله اقل نضجا من طبايع اهل الاقليم
الرابع الا ان بعدهم عن الاعتدال قليل واما الاقليم السادس والسابع فاهلهما [illegible]
ولغلبة البرد والرطوبة عليهم اشتد بياض الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت وجوههم واستدارت
فقد تبين ان اختلاف طبايع الناس في صورهم واشكالهم والوانهم بسبب اختلاف احوال الشمس
في القرب والبعد واما اختلاف الناس في الاخلاق والطبايع فهو تابع اختلاف امزجتهم فان الوهم المؤثر
الذي للهند لا يكاد يوجد في غيرهم وكذلك الشجاعة في الترك وسوء الاخلاق في المغاربة لا يوجد مثله لساير
الوجه العاشر من تاثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة بسبب انتقالها في ارباع الفلك
ولا شك ان السبب في تولد النبات ونضجها وكمالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب
لحدوث الفصول الاربعة هو الشمس والسبب لتولد النبات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات
هو النبات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث العالم الوجه الحادي عشر في تاثير الشمس في
النبات وهو من وجوه احدها ان الشمس اذا تباعدت عن سمت الراس اشتد البرد في الهواء واستولى
البرد على ظاهر الارض فيقوى الحر في باطن الارض وتتولد فيه الاجزاء اللطيفة الموافقة لتكون المعادن
وانفلاق الحب في بطن الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك
الشظايا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المسخن بسبب قوة الشمس يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال
في الزروع والثمار وثانيها ان تاثير الشمس في النبات بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه
ان الريحان الذي يقال له النيلوفر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند اخذ الشمس
في الارتفاع والصعود فاذا مالت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها ان الزروع والنبات لا تنمو
ولا تنشو الا في المواضع التي تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورابعها ان وجود بعض
انواع النبات في بعض البلاد في الحر والبرد الذي لا سبب له الا حركة النير الاعظم فان النخيل تنبت في
البلاد الحارة ولا تنبت في البلاد الباردة وكذلك شجر الاترج والليمون والموز لا تنبت في البلاد الباردة وفي
الاقليم الاول تنبت الافاويه الهندية التي لا تنبت في ساير الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي وراء خط الاستواء
تنبت اشجار وفواكه وحشايش لا يعرف شي منها في بلاد الشمال واما الحيوانات فيختلف الحال في تولدها
باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والعلقم والببر توجد في ارض الهند ولا توجد في ساير الاقاليم
التي تكون دونها في البرودة وكذلك غزال المسك والكركدن وقد يوجد بعضها في البلاد التي هي اشد حرارة
من بلاد الهند فان الفيلة توجد في ساير البلدان حتى في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان اعظم جسوما

والحول اثمارا واما انعقاد الاجساد السبعة والاحجار والمعادن فمعلوم ان السبب فيها بخارات تتولد في باطن الارض بسبب تاثير الشمس فاذا احتقنت تلك البخارات في قعور الجبال واثرت الشمس في نضجها تولدت المعادن واما الامطار وسائر الآثار العلوية فلا شك في ان تكونها من الابخرة والادخنة ولا شك ان تولدها بقوة الشمس فلنكتف بهذا القدر من منافع الشمس الفصـــل الثالث في منافع القمر اعـــلم ان القمر لا نسبة له الى الشمس في كبر الجسم وقوة التاثير البتة الا ان له ايضا قوة عظيمة في التاثير في هذا العالم قال اهل التحقيق تاثير الشمس في الحر والبرد اظهر وتاثير القمر في الرطوبة والجفاف اقوى وقولنا الشمس تؤثر في الحرارة والبرودة نعني به انها عند القرب تفيد الحرارة وعند البعد تفيد البرودة وكذا حال القمر في الرطوبة والجفاف والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاول ان اصحاب التجارب قالوا ان من البحار ما ياخذ في الازدياد من حين يفارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انها تاخذ في الانتقاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانتقاص بحسب نقصان نور القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم ياخذ في الازدياد مرة اخرى كما في الدور الاول ومن البحار ما يحصل فيه المد والجزر في كل يوم وليلة مع طلوع القمر وغروبه وكذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند وكذلك ايضا في بحر الصين وكيفيته انه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتدأ البحر بالمد ولا يزال كذلك الى ان يصير القمر الى وسط سماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انحط القمر من وسط سماء ذلك الموضع جزر الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى ان يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ابتدأ المد هناك في المرة الثانية ولا يزال زائدا الى ان يصل القمر الى وتد الارض فحينئذ ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية ثم يبتدئ في الجزر ثانيا ويرجع الماء الى البحر حتى يبلغ القمر افق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة اخرى ولان الارض مستديرة والبحر محيط بها على استدارتها والقمر يطلع كلها في مقدار اليوم والليلة فكلما تحرك القمر قوسا صار موضع القمر افقا لموضع آخر من مواضع البحر وذلك الموضع وسط سماء لموضع آخر ووتد لموضع آخر وفيما بين كل وتد من هذه الاوتاد يحصل احوال اخرى فلاجرم يحصل لاجل هذه الاسباب احوال مختلفة مضطربة في البحر واعـــلم ان سكان البحر اذا راوا في البحر انتفاخا وهيجان رياح عاصفة وامواج شديدة علموا انه ابتداء المد واذا ذهب الانتفاخ وقلت الامواج والرياح علموا انه وقت الجزر واما اصحاب الشطوط والسواحل فانهم يجدون عندهم في وقت المد للماء حركة من اسفله الى اعلاه فاذا رجع الماء ونزل فهناك وقت الجزر النـــوع الثاني من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء القمر تكون اقوى واسخن وبعد الامتلاء تكون اضعف وابرد وتكون الاخلاط التي في بدن الانسان ما دام القمر زائدا في ضوئه فانها تكون ازيد ويكون ظاهر البدن اكثر رطوبة وحسنا فاذا انتقص ضوء القمر صارت هذه الاخلاط في غور البدن والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا والنـــوع الثالث اختلاف احوال البحرانات وتفاوت ايامها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه والنـــوع الرابع شعر الحيوان فانه ما دام القمر زائدا في ضوئه فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فاذا اخذ ضوء القمر في الانتقاص ابطأ نباته ولم يغلظ وايضا البان الحيوانات تكثر في اول الشهر الى نصفه ما دام القمر زائدا في الضوء فاذا انتقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك ايضا ادمغة الحيوانات تكون زائدة في اول الشهر عما في آخره وكذا القول في بياض البيض ثم قالوا بل هذه الاحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان فوق الارض في الربع الشرقي فانه تكثر البان الضروع وتزداد ادمغة الحيوانات فاذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصانا ظاهرا وهذه الاعتبارات تظهر عند الاستقراء ظهورا بينا ومما يقوي ذلك ان الانسان اذا نام او قعد في ضوء القمر حدث في بدنه الاسترخاء والكسل وهيج عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت ضوء القمر تغيرت طعمها وروائحها والنـــوع الخامس انه توجد السمكة في البحار والآجام والمياه الجارية اذا كان من اول الشهر الى الامتلاء فانها تخرج من قعور الآجام والبحار ويكون سمنها ازيد واما من بعد الامتلاء الى الاجتماع فانها تدخل في القعور وينتقص سمنها واما في اليوم وليلته فما دام القمر مقبلا من المشرق الى وسط السماء فانها تخرج سمينة فاما اذا زال القمر عادت في احجرتها ولا يكون في غاية السمن وكذلك ايضا حشرات الارض يكون خروجها من اجحرتها في

على يكون

النصف الاول من الشهر اكثر من خروجها في النصف الثاني النـــوع السادس ان الاشجار والزروع ان غرست والقمر زائد الضوء مقبل الى وسط السماء قويت وكثرت ونشأت وجلت واسرعت النبات وان كان ناقصا في الضوء زائلا عن وسط السماء كان بالضد وكذلك القول في الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون ازيد نشوا ونموا اذا كان القمر من الاجتماع الى الامتلاء واما في النصف الاخير من الشهر فالحال بالضد من ذلك والقرع والقثاء والخيار والبطيخ ينمو نموا بالغا عند ازدياد الضوء واما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهناك يعظم النمو حتى انه يظهر التفاوت في الحس في الليلة الواحدة وكذلك المعادن والينابيع فانها تزداد في النصف الاول من الشهر وتنتقص في الثاني منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعـــلم ان القمر انما كان قوي التاثير في هذا العالم لثلاثة اوجه احدها ان حركات القمر سريعة وتغيراته كثيرة واما سائر الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيرات هذا العالم كثيرة فكان اسناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر اولى والثاني انه اقرب الكواكب من هذا العالم فكان بالتاثير فيه اولى الثالث ان القمر بسرعة حركاته تمتزج انوار بعض الكواكب بانوار الباقي ولا شك ان امتزاجاتها مبادئ لحدوث الحوادث في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب الفصـــــل الرابع في احوال سائر الكواكب اعـــلم ان منافع الكواكب كثيرة ومن العجائب ان الكرات السبعة التي هي منازل السيارات السبعة قدّرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى الاوج ونزول الى الحضيض واحاط بهذه الكرات السبعة كرتان عظيمتان احداهما كرة الكواكب الثابتة واعلاهما الفلك الاعظم وحصل في داخل الكرات السبعة كرتان احداهما كرة الجسم اللطيف وهي كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهي كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان اعني كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان والكرتان الداخلتان اعني كرتي الكثيف واللطيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة المركوزة في الكرات السبعة كالآلة والاداة فهذه الكواكب اذا تصاعدت الى اوجاتها فكانها تاخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت الى حضيضاتها وقربت من العالم الاسفل فكانها تؤدي تلك الآثار الى هذا العالم الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه الكواكب السبعة لكل واحد حركات ست فهي تتحرك بطباعها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وايضا فهي تميل تارة الى الشمال واخرى الى الجنوب وايضا فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى اوجاتها واخرى الى اسفل وذلك عند هبوطها الى حضيضاتها فهذه حركات ست حاصلة لكل واحد من تلك السبعة فهي اثنان واربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبعه من المغرب الى المشرق وبالقسر على الضد من ذلك فالمجموع اربعة واربعون وينضم اليها الحركة البسيطة للفلك الاعظم فيكون الجملة خمسة واربعين نوعا من الحركة ثم اذا اعتبرنا انواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتداوير كثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلطت بلغت تلك الكثرة الى اللانهاية وكلها واقعة على وجه يحصل بسببها نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب ومن عجائب احوال هذه الحركات ان في حركات الافلاك قولان فالقول الاول وهو المشهور ان اسرع الكرات حركة هو الفلك الاعظم فانه يتحرك في اليوم والليلة على التقريب دورة تامة من المشرق الى المغرب واما الفلك الذي يحصل تحته ثم داخله وهو فلك الثوابت فانه يتحرك على مذهب المتقدمين في كل مائة سنة درجة واحدة ثم اختلفوا فمنهم من قال هذا التفاوت انما كان لان المتقدمين غلطوا في الرصد واما المتاخرون فقد تنبهوا لذلك الغلط ومن المحققين من قال نسبة هذا الغلط الى المتقدمين كالبعيد جدا وذلك لان عطارد كالمتعذر عند العقل وذلك لانه ليس له بعد كثير من الشمس البتة وانما يظهر ابدا ما قلائل وفي تلك الايام فهو كوكب صغير الجرم وليس له نور قاهر حتى يسهل ضبطه في آلات الرصد فمع هذه الصعوبة التامة صارت ارصاد المتقدمين وافية بضبط حركاته ومعرفة افلاكه فلما لم يتفق لهم الغلط البتة في هذا المقام الصعب فكيف يتفق لهم الغلط في حركات الكواكب الثابتة مع عظم اجرامها وقوة انوارها بل السبب في حصول هذا التفاوت انه حصل فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم كرة اخرى وقطب فلك الثوابت منطبق على نقطة من تلك الكرة التي ذكرناها انطباقا يلزم من حركة هذه الكرة وصول قطب فلك الثوابت الى حيث يصير منطبقا على قطب الفلك الاعظم فلاجل هذه الحالة يصير مقدار الميل الاعظم متناقصا ابدا وتصير حركة الثوابت اسرع في النظر والحس

نظ فيزيد وبرها المركوزة

وعلى مذهب المتاخرين في كل ست وستين سنة درجة واحدة

والقول الثاني ان الحركات الفلكية كلها آخذة من المشرق الى المغرب واسرعها هو الفلك الاعظم
ويليه في السرعة حركة فلك الثوابت فاما اذا فرضنا ان الفلك الاعظم وفلك الثوابت آخذ في
الحركة من نقطة معينة فاذا وصل الفلك الاعظم في اليوم الثاني من تلك النقطة فان فلك الثوابت لا
يصل في ذلك المقدار الى عين تلك النقطة بل يتخلف عنها بشي قليل فاذا اجتمعت تلك المقادير وقع في
الحس كان الكواكب الثابتة تتحرك من المغرب الى المشرق وليس الامر كذلك وانما وقع الامر على هذا الوجه
في الحس للسبب الذي ذكرناه واصحاب هذا القول قالوا ان هذا القول اولى من القول الاول ويدل
عليه وجهان الاول ان هذا القول اقرب الى العقل فان المحيط الاصلي هو الفلك الاعظم فاسرع الحركات
لذلك ثم الذي يليه ابطأ منه واسرع مما في داخله وعلى هذا التقدير فابطأ الحركات الفلكية فلك القمر وبعده
كرة النار ثم كرة الهوآء واما حركة الماء والبحر ففي غاية البطوء واما الارض ففي غاية السكون فالمحيط له
الحركة والمركز له السكون وكلما كان اقرب الى المحيط كان اسرع حركة وكلما كان اقرب الى المركز كان ابطأ
حتى انتهى الامر الى غاية السكون فهذا امر معقول مناسب والثاني ان فلك الثوابت حال حركته
بطبعه من المشرق هل يتحرك بتحريك الفلك الاعظم الى المغرب او يقال انه في احد الزمانين يتحرك
بطبعه الى الجانبين وفي الجانب الزمان الثاني يتحرك بالقسر الى الجانب الثاني فلا يحصل الحركتان معا
في ذلك الجسم والاول باطل لانه اذا تحرك بطبعه الى هذا الجانب واذا تحرك بسبب القسر الى ذلك
الجانب فقد حصل في ذلك الجانب فلو اجتمع هاتان الحركتان لزم حصول الجسم دفعة واحدة في مكانين
وذلك محال والعلم باستحالته بديهي سوآء قلنا انه حصلت الحركتان طبيعيتين او قسريتين او احدهما
طبيعية والاخرى قسرية واما القسم الثاني وهو ان يقال انه يحصل احدى الحركتين في زمان
والحركة الثانية في زمان آخر فحينئذ يلزم انقطاع الحركات الفلكية وعدم بقائها وذلك محال فهذا كله
رجحوا هذا القول على القول الاول بهذين الوجهين واما اصحاب القول الاول فقالوا لو كان الامر
على هذا التقدير فحينئذ قد دارت الشمس دورة واحدة بالتمام في اليوم الواحد وانما حصل التخلف
بمقدار وسط الشمس ولو كان الامر كذلك لوجب ان يختلف احوال الافلاك كما تختلف عند كون
الشمس في اول السرطان وفي اول الجدي وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القول واعلم
ان عجايب حكمة الله في تخليق السماوات والكواكب لا تصير معلومة الا عند معرفة الافلاك والكواكب
بالتمام ولما كان ذلك كالمتعذر لاجرم كانت معرفة القليل من احوال الافلاك والكواكب كثيرة بالنسبة
الى العقول البشرية **الفصل الخامس في آثار حكمة الله في العالم الاسفل**
اعلم ان المعتبر في العالم الاسفل اما الامهات او المواليد اما المواليد فرتبناه ستة الاول
اعتبار احوال الآثار العلوية والثاني اعتبار احوال المعادن والثالث اعتبار احوال النبات
والرابع اعتبار احوال الحيوان والخامس اعتبار تشريح ابدان الناس والسادس اعتبار تشريح نفس
الانسان ويشتمل على هذه الابواب الستة كتب ستة على الاستيفاء والاستقصاء وسنتوفي القول فيها
في هذا الكتاب ان قدر الله ذلك واما اعتبار احوال الامهات الاربعة فنقول اما الارض
فقد ثبت في العلوم الرياضية ان المعمور منها سدسها واما الباقي فمغمور في الماء ثم ان هذا السدس
على اربعة اقسام احدها البحار السبعة وثانيها الجبال وثالثها المفاوز ورابعها
العمرانات فاذا اخذت احوال العمرانات وجدتها بالنسبة الى الاقسام الثلاثة الباقية كالقطرة في البحر ومع
ذلك فان تلك الاقسام الثلاثة كانها مخلوقة لمصالح هذا القسم الرابع اما البحار فلاجل ان
يقدر الانسان بواسطة ركوب البحر من نقل الامتعة من بعض جوانب الارض الى الجانب الآخر واما
المفاوز فلاجل ان الاهوية تتعفن بسبب نفس الحيوانات والابخرة المنفصلة منهم فلما كان اكثر اهوية
العالم هو اهوية المفاوز الخالية لاجرم اندفعت العفونات عن الاهوية وصلحت لمعيشة الحيوانات
واما الجبال فانه يحتقن تحتها البخار ويتفجر منها الاودية والعيون وتنصب الى المواضع القابلة
للعمارات فهذه الاقسام الثلاثة وان كانت اوسع واكثر الا انها مخلوقة لمصالح هذا القسم الرابع
وهو العمرانات واعلم انه كلما كان وقوف الانسان على آثار حكمة الله في العالم الاعلى
والعالم الاسفل اكثر كان اقراره بانه الاله الحكيم الرحيم اتم وبالله التوفيق

القسم الثاني من هذه المقالة في الدلايل المستنبطة من القرآن المجيد في ان اله العالم
قادر مختار حكيم رحيم اعلم انا قد بالغنا في شرح هذا الباب في التفسير الكبير ونحن نذكر
ههنا جملا وفصولا اعلم ان الاستدلال بخلق السموات والارض على وجود الاله القادر
الحكيم كثير الورود في القرآن وقد علمت ان الخلق عبارة عن التقدير فوجب علينا ان نبين اقسام التقدير
والتدبير في اجرام السموات وجميع هذه الوجوه مبنية على تماثل الاجسام اما الوجه الاول فهو
ان الاجسام الفلكية والعنصرية متساوية في تمام الماهية ولا شك ان الفلكيات مخالفة للعنصريات
بالصفات التي باعتبارها صارت الافلاك افلاكا والعناصر عناصر فوجب ان يكون ذلك الاختصاص
ليس لتلك الذوات ولا لشي من لوازمها فوجب ان يكون لاجل الفاعل المختار واما الوجه الثاني
فهو ان كل واحد من الافلاك يخالف الآخر في الصفات والمقادير فوجب ان يكون ذلك لاجل الفاعل
المختار واما الوجه الثالث فهو ان اجرام الافلاك مخالفة لاجرام الكواكب في الصفات ووجه
الدلالة ما ذكرناه اما الوجه الرابع فهو ان اجرام الكواكب متساوية في الذوات ومخالفة
بالصفات فيعود الدليل المذكور اما الوجه الخامس فهو ان العناصر متساوية في الجرمية
ومختلفة في الصفات والاحياز واما الوجه السادس فهو ان المواليد الثلاثة متساوية في الجرمية
ومختلفة في الصفات واما الوجه السابع فهو ان العناصر مساوية للمواليد في الجرمية ومختلفة
في الصفات واما الوجه الثامن فهو ان الاجرام الفلكية مختلفة في المقادير لان بعضها اعظم
من بعض مع استوائها في الذوات واما الوجه التاسع فهو اختلاف مواقع اجرامها فان
الفلك المعين وقع بعض اجزائه في عمقه وداخل ثخنه وبعضها خارج سطحه واما الوجه العاشر
فهو ان اختلافها في كيفية الحركات فبعضها سريعة وبعضها بطيئة بل نقول هذا المعنى حاصل في
الفلك الواحد فانه اذا استدار الفلك فكل نقطة تفرض في سطحه فقد استدارت ايضا اذا عرفت
هذا فنقول اما قطبا الكرة فهما ساكنان واما منطقتها فهي متحركة على اسرع الوجوه وكل
نقطة هي اقرب الى المنطقة فحركتها اسرع من حركة النقطة التي هي ابعد من المنطقة واذا كانت
تلك النقط غير متناهية وجب ان يقال انه لا نهاية لمراتب الحركات الواقعة في الكرة الواحدة
بسبب السرعة والبطوء ثم كفلك الثوابت وان كانت بطيئة جدا الا ان الدائرة الصغيرة حول المستديرة
حول قطبها انما تتم حركتها في مدة ستة وثلاثين الف سنة ومدار تلك الدائرة اصغر من مدار قشرة
المجاورة الواحدة والكرة الواحدة افترض فيها هذه الحركات المختلفة بسبب البطوء والسرعة وتلك النقط
والاجزاء باسرها متشابهة فاختصاص كل واحد منها بحركته وبمقداره الخاص في البطوء والسرعة لا بد وان
يكون بتقدير العزيز العليم **النوع الثاني من الدلايل القرآنية** انه ابراهيم عليه السلام استدل
بحصول الحياة والموت في اجساد الحيوانات فقال ربي الذي يحيي ويميت فقال السايل انا احيي
واميت وتقرير هذا السوال كانه قال كيف تدعي حصول الاحياء والاماتة من الله انه هو الذي يفعل
الاحياء والاماتة بدون واسطة الافلاك والكواكب والطبايع او بواسطة هذه الاشياء فان ادعيت
الاول لم تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت الثاني فكل واحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة
حركات الافلاك والكواكب والطبايع الا ترى ان الرجل يطأ زوجته فيتولد منه حيوان بمدد الطبايع
وقد يقتل الانسان حيوانا آخر بالآلات والادوات فالاحياء والاماتة بهذا الطريق لا يدل على وجود
الاله فاجاب ابراهيم عليه السلام فقال هب ان اله العالم يخلق الموت والحياة في هذا العالم
بواسطة تحريك الافلاك وتمزيج الطبايع الا ان محرك الافلاك والطبايع هو الله تعالى لانه لا يمكن
ان يقال انها متحركة لذواتها لان الذات باقية مصونة من التغير والحركة نفس التغير والباقي لا يكون علة
للتغير ولا يجوز ان يقال ان محرك هذه الافلاك افلاك اخرى والا لزم التسلسل فثبت ان محرك
هذه الافلاك هو الله تعالى فاذا كان يحيي ويميت بواسطة حركات الافلاك كان الاحياء والاماتة
من الله بخلاف الواحد منا فانا اذا احيينا وامتنا بواسطة الطبايع فلم تكن الحياة والموت منا لانا
لا نقدر على تحريك الافلاك فظهر الفرق وهذا الجواب هو الذي قاله ابراهيم حيث قال فان الله
ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب والمراد كانه قال هب انه تعالى يحيي ويميت بواسطة حركات

الشمس الا انه حرك الشمس هو الله وانت لا تقدر على تحريك الشمس فكل فعل فعله الله بواسطة حركة الشمس كان ذلك الاثر فعلا له واما كل فعل تفعله انت بواسطة حركة الشمس لم يكن ذلك الفعل فعلا لك البتة فظهر الفرق واعلم انا اخرنا هذه المناظرة على هذا الوجه ويظهر منها وجه التحقيق في ذكر هذه الحجة والنوع الثالث من الدلايل القرآنية انه تعالى شرع في تقرير الدلايل في سورة النحل فابتدا فيها بذكر الافلاك فقال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون ثم في المرتبة الثانية ذكر الانسان فقال خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فقوله خلق الانسان من نطفة اشارة الى عجايب بدنه وقوله فاذا هو خصيم مبين وهو اشارة الى عجايب نفسه ثم في المرتبة الثالثة ذكر عجايب الحيوان فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء فذكر عجايب الحيوان ثم في المرتبة الرابعة ذكر عجايب النبات فقال هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون فجعل مقطع هذه الآية قوله يتفكرون وذلك لانه استدل بحدوث الانواع المختلفة من النبات على وجود الاله القادر المختار ولقايل ان يسال فيقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه طبايع الفصول وحركات الشمس والقمر ولما كان الدليل لا يتم الا بالجواب عن هذا السوال لاجرم كان مجال الفكر والنظر والتامل باقيا فلهذا جعل مقطع هذه الاية قوله يتفكرون ثم انه تعالى اجاب عن هذا السوال من وجهين الاول هو ان تغيرات هذا العالم الاسفل مربوطة بحركات الكواكب والافلاك فتلك الحركات كيف حصلت فان كان حصولها بسبب افلاك اخرى لزم التسلسل وان كان من الخالق الحكيم فذلك يوجب الاقرار بوجود الاله وهذا هو المراد بقوله وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون فجعل مقطع هذه الاية قوله يعقلون والتقدير كانه قيل ان كنت عاقلا فاعلم ان التسلسل باطل فوجب انتهاء الحركات الى حركة يكون موجدها غير متحرك وذلك هو الاله القادر المختار ولما تم الدليل في هذا المقام لاجرم جعل مقطعه قوله ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون والوجه الثاني من الجواب هو ان نسبة الكواكب والطبايع الى جميع اجزاء الورقة الواحدة والحبة الواحدة واحدة ثم انا نرى الورقة الواحدة من الورد احد وجهيها في غاية الحمرة والوجه الثاني في غاية السواد فلو كان المؤثر موجبا بالذات لامتنع حصول هذا التفاوت لانه قد تقرر في العقول ان تاثير الموجب بالذات لا يختلف وحيث حصل التفاوت في الآثار علمنا ان المؤثر قادر مختار وهذا هو المراد من قوله وما ذرا لكم في الارض مختلفا الوانه افلا تذكرون كانه قيل له تذكر ما رسخ في عقلك من ان الموجب بالذات والطبع لا يختلف تاثيره فلما رايت بعينك حصول هذا الاختلاف فاعرف ان المؤثر فيه ليس هو الطبايع الموجبة بالذات بل المؤثر فيه هو الفاعل المختار فلهذا السبب جعل مقطع هذه الاية قوله افلا تذكرون ولنكتف من هذا الجنس بهذا القدر فانه بحر واسع وقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في التفسير الكبير فمن اراد هذا النوع فليطلب من ذلك الكتاب والله اعلم

المقالة الرابعة في ضبط مذاهب اهل العالم في الفعل والفاعل وفيه فصول

الفصل الاول في ضبط تلك المذاهب بحسب التقسيم

اعلم انا نشاهد بابصارنا هذا العالم العنصري ونشاهد ايضا ان احوال هذا العالم تتغير عند تغير احوال الشمس في القرب من سمت الراس وفي البعد منه فان بسبب حركة الشمس تحدث الفصول الاربعة وبسبب حدوثها تتغير احوال هذا العالم فهذا القدر محسوس ثم عند هذا ترقى العقل واعتبر احوالا غايبة من الحس وذلك الاعتبار هو انه يقال هذا العالم الجسماني اما ان لا يكون له مؤثر او يقال له مؤثر موجب بالذات او يقال له مؤثر فاعل بالاختيار ولا يفعل الا ما يوافق مصالح الناس او يقال انه مؤثر فاعل مختار ولا يبالي بمصالح الناس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها لان هذا العالم اما ان لا يكون له مؤثر وهو القسم الاول او يكون له مؤثر وذلك المؤثر اما موجب وهو القسم الثاني او مختار وذلك المختار اما ان يراعي مصالح الخلق وهو القسم الثالث او لا يلتفت اليه وهو

القسم الرابع فهذا مذاهب اهل العالم في معرفة الفعل والفاعل لا تزيد على هذه الاربعة اما القسم الاول وهو قول من ينفي المؤثر اصلا فلا اعرف في الدنيا طايفة قالوا بهذا القول الا القليل وهولاء على فساد قولهم وقلة عددهم فانهم ثلاث طوايف الطايفة الاولى الذين قالوا هذه الافلاك والكواكب واجبة الوجود بحسب ذواتها وبحسب صفاتها وان طبايعها المخصوصة توجب كونها مستديرة الحركة ثم ان حركاتها المستديرة اوجبت تولد العناصر واوجبت ايضا امتزاج بعض تلك العناصر بالبعض حتى حدثت المواليد الثلاثة وهولاء هم الدهرية الخالصة الطايفة الثانية الذين قالوا ان هذه الافلاك والعناصر مركبة من اجزاء كرية الشكل صلبة لا تقبل الانفصال في الوجود وانها متحركة لذواتها من الازل الى الابد فاتفق لها في حركاتها المختلفة ان تصادمت على وجه خاص فتولد هذا الفلك من تلك المصادمات ثم تولد من حركات الفلك هذه العناصر المختلفة ثم بسبب حركات الفلك امتزجت هذه العناصر الاربعة فحدثت المواليد الثلاثة وهذا قول ديمقراطيس من القدماء والطايفة الثالثة الذين جوزوا حدوث الحادث لا عن سبب اصلا قالوا فعلى هذا التقدير لا يبعد ان يقال الاجسام الفلكية حادثة الا انها حدثت لا لمؤثر اصلا ثم تحركت على وجه خاص لا لمؤثر اصلا ثم ان حركاتها صارت اسبابا لحدوث الحوادث في هذا العالم العنصري ويحتمل ان يقال ان هذه الحوادث الحادثة في هذا العالم العنصري حدثت ايضا لا لمؤثر فهذه الاقوال الثلاثة متشعبة من قول من ينكر المؤثر اصلا واما القسم الثاني وهم الذين يثبتون للمؤثر الموجب بالذات فهولاء الذين قالوا هذا العالم جسم وكل جسم فانه ممكن لذاته بحسب ذاته وبحسب جميع اجزاء ماهيته وكل ممكن فلا بد له من مؤثر والمؤثر في جميع الاجسام يمتنع ان يكون جسما ثم قالوا المؤثر على سبيل الاختيار غير معقول بناء على الشبهات التي ذكرناها فثبت ان ذلك المؤثر موجب بالذات فهذا العالم ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بوجود سببه وعلته وهذا مذهب جمهور الفلاسفة الذين هم اتباع ارسطاطاليس فان هذا القول هو الذي اختاره هذا الرجل ونصره اصحابه واتباعه من المتقدمين والمتاخرين ثم هاهنا موضعان للبحث الموضع الاول ان يقال المبدا الاول هل يعقل ان يكون مبدا لجميع الممكنات او يقال انه مبدا لشي واحد ثم ذلك الشي الواحد يكون مبدا للكثرة اما القول الاول وهو ان المبدا الاول مبدا لجميع الممكنات ابتداء فما رايت قوما من الفلاسفة قالوا به بل اتفقوا على القول الثاني وهو انه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فهو تعالى علة للعقل الاول ثم ان العقل الاول علة لثلاثة اشياء العقل الثاني والنفس والفلك وسياتي تفصيل قولهم في هذا الباب والموضع الثاني من البحث هو ان يقال لم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود يؤثر في وجود الاجسام تاثيرا على سبيل الايجاب الذاتي ثم انه يركبها على الصفات المختلفة بحسب اختياره فعلى هذا التقدير انه موجب بالنسبة الى الذوات ومختار بالنسبة الى الصفات واما القسم الثالث وهو ان يقال باثبات اله فاعل بالاختيار لهذا العالم ويعترف بانه لا يفعل الا ما يوافق مصالح الخلق وهولاء هم الذين اطبقوا على ان اله العالم يجب ان يكون عادلا ناظرا للعباد رحيما بهم محسنا اليهم وانه تعالى لا يريد الاضرار والايلام ثم ان هولاء الكفار راوا هذا المذهب ثم راوا هذا العالم مملوا من الآفات والآلام والاسقام والحرق والغرق والموت والفقر والزمانة والعمى والجنون فعند هذا ارادوا ان يجمعوا بين ما اعتقدوه من كون الاله منزها عن الايلام والاضرار والقسوة وبين ما شاهدوه من حصول هذه الآفات والمحن فلهذا السبب اضطربت العقول واختلفت الاقوال وضبط تلك المذاهب ان يقال من الناس من قال ان هذه الآلام والآفات لم تحصل بخلق الله تعالى ومنهم من قال انها حصلت بخلق الله تعالى اما الاولون ففريقان منهم من اثبت للعالم الهين احدهما الاله المحسن الرحيم والثاني الاله الشرير المؤذي الضار وهم الثنوية ومنهم من لم يقل بذلك بل قال النفس قديمة والهيولى قديمة فاتفق للنفس التفات الى الهيولى فعشقتها فحصل التركيب الذي يوجب الالام ثم ان الاله اوقع ذلك التركيب على الوجه الاصلح فكل ما حصل في العالم من

الشرور والآفات فذلك بسبب ان الهيولي لا تقبل الصلاح وكل ما حصل من الرحمة والخير فذلك بسبب
احسان الله ورحمته اما الذين قالوا ان هذه الآلام حصلت بخلق الله تعالى فهم فريقان منهم
من قال ان هذه الآلام حسن خلقها من الله تعالى لان هذه الارواح كانت في اجساد اخرى فاذنبت
وعصت فالله تعالى نقلها من تلك الابدان الى تلك الابدان واوصل اليها انواع العذاب مجازاة
لها على ذنوبها السابقة وهم اهل التناسخ ومنهم من قال انها حسنت لاجل اعواض يوصلها
اليهم في الدار الآخرة وهم المعتزلة ثم هؤلاء منهم من اكتفى بحسن الآلام بالعوض ومنهم
من قال لا بد فيها من العوض ومن الاعتبار اما العوض فيوجب خروج هذه المضاد عن ان
تكون ظلما واما الاعتبار فيوجب خروجها عن ان تكون عبثا وهذا قول المحققين منهم واما
القسم الرابع وهم الذين اثبتوا للعالم فاعلا مختارا وزعموا انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
وانه لا يلتفت الى مصالح المكلفين ولا الى مفاسدهم هؤلاء هم المجبرة وهم فريقان منهم من فرع
على هذه القاعدة انكار التكليف وبعثة الانبياء والرسل وانكر الوعد والوعيد والحشر والنشر والقيامة
واما ارباب الملل والاديان من المجبرة فقد اقروا بالنبوة والتكليف فقد حصل لنا من
هذا التقسيم في الفعل والفاعل انواع من المقالات فالاول قول الدهرية القائلين بوجوب
السماوات في ذواتها وفي صفاتها والقول الثاني قول ديمقراطيس الذي قال اصل العالم اجزاء
كرية صلبة متحركة بذواتها والقول الثالث قول من يقول انه لا يمتنع في العقل حدوث الحوادث
لا لمؤثر اصلا والقول الرابع قول من اثبت لهذا العالم مؤثرا موجبا بالذات وزعم ان الصادر
الاول منه يجب ان يكون واحدا فقط والقول الخامس قول من يقول مؤثر العالم موجب بالذات
الا انه علة لجميع الممكنات دفعة واحدة على الترتيب الممكن منها والقول السادس قول من يقول
اله العالم فاعل مختار الا انه يثبت للعالم الهين احدهما خير والآخر شرير والقول السابع قول من
يقول سبب حدوث العالم تعلق النفس بالهيولي والقول الثامن قول من يقول اله العالم انما
خلق هذه الآلام عقوبة للخلق على الذنوب السابقة والقول التاسع قول من يقول هذه الآلام انما
حسنت من الله للاعواض التي يوصلها الله تعالى الى الخلق في دار الآخرة القول العاشر قول من يثبت
الاله القادر المختار وينكر التكليف والبعثة والقول الحادي عشر قول من يقول المجبرة الذين يثبتون
التكليف والثواب والعقاب والقول الثاني عشر قول اهل الحيرة والدهشة وعدم القطع بشيء من
المذاهب والتوقف في كلها فهذا ضبط مذاهب الخلق في هذا الباب ونحن نريد ان نشير في كل قسم
من هذه الاقسام الى ما فيه من البينات والى ما فيه من السؤالات والاشكالات ومن الله التوفيق والرحمة
والمعونة **الفصل الثاني في الرد على الدهرية** اما القائلون منهم بان الافلاك
واجبة الوجود لذاتها فاعلم ان الالهيين ابطلوا قولهم بطريق والمتكلمين ابطلوا بطريق آخر
اما الفلاسفة الالهيون فقد ابطلوا هذا المذهب من وجوه الاول قالوا ثبت بالدليل انه
يمتنع وجود شيئين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته والاجسام فيها كثرة فيمتنع كونها واجبة
الوجود الثاني ان هذه الاجسام وجودها مغاير لماهياتها وكل ما وجوده مغاير لماهيته فانه يكون
ممكنا لذاته لا واجبا لذاته على ما قررنا هذا الدليل في بيان ان وجوده تعالى لا يجوز ان يكون غير ماهيته
الثالث ان كل متحيز منقسم وكل منقسم فانه محتاج الى جزئه الذي هو غيره فكل متحيز محتاج الى
غيره فيكون ممكنا الرابع ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة وكل مركب ممكن وقد دللنا ايضا
على انه لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة واجبة لذاتها الخامس ان كل جسم فانه لا ينفك عن وضع
معين وعن شكل معين والمقتضي لذلك الشكل والوضع ليس هو ذاته بل غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن
لذاته فهذه الوجوه الخمسة هي التي عليها تعويل الفلاسفة في بيان ان كل جسم فهو ممكن لذاته واما
المتكلمون فقالوا دللنا على ان كل جسم محدث وكل محدث فهو ممكن لذاته واما المذهب الثاني وهو
قول ديمقراطيس بان الاجزاء واجبة الوجود لذاتها وانها تحصل من حركاتها المضطربة هذه الافلاك فاعلم
ان الفلاسفة ابطلوا هذا المذهب من وجوه الاول ما سبق ان الجسم لا يكون واجب الوجود لذاته
والثاني ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا لذاته واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الجسم غير متغير والحركة

وهي متحركة لذاتها

عبارة

عبارة عن نفس التغير والباقي لا يكون علة للمتغير والثاني ان الاجسام متساوية في الجسمية فلو كانت
الجسمية علة للحركة لوجب ان يكون كل جسم متحركا بالذات والثالث ان الجسمية لما كانت علة للحركة
وجب ان تكون حركات جميع الاجسام الى حيز واحد فيلزم اجتماع الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد
والرابع ان الجسم قابل للحركة فيمتنع ان يكون موثرا فيها لان الواحد بالنسبة لا يكون قابلا وفاعلا
معا الخامس ان حركة الجسم موقوفة على حركة كل واحد من اجزائه وما كان موقوفا على الغير لا يكون
واجبا بالذات فهذه هي الوجوه التي عولوا عليها في بيان ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا بالذات
الوجه الثالث في ابطال هذا المذهب ان هذه الافلاك مع كونها موصوفة باكمل الصفات
واحسن النعوت اللائقة بالاجسام يبعد في العقل حدوثها ووقوعها على سبيل الاتفاق واما
المتكلمون فقد ابطلوا هذا القول ايضا بالبناء على حدوث الاجسام واما المذهب الثالث
وهو قول من يقول الحوادث تحدث لا لمؤثر فالكلام المستقصى فيه قد تقدم في مسئلة واجب الوجود
لذاته وايضا فكل ما كان اتفاقيا فانه لا يكون دائما ولا اكثريا ونحن نشاهد احوال العالم الاعلى
والعالم الاسفل واقعة على ترتيب لازم ونظم غير متغير فيمتنع وجودها على سبيل الاتفاق فهذا هو
الاشارة الى معاقد الدلائل في ابطال اقوال الطوايف الدهرية **الفصل الثالث
في الكلام على القائلين بالموجب** اما الوجوه المذكورة في ان الحق هو القادر المختار لا
الموجب بالذات فقد تقدم ذكرها مع شبهات القائلين بالموجب فلا فائدة في الاعادة ثم ان
القائلين بالموجب الذين يقولون انه يمتنع ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد فقد احتجوا بوجوه
الاول ان مفهوم كونه مصدرا للالف مغاير لمفهوم كونه مصدرا للباء فهذان المفهومان ان كانا
داخلين في تقويم ماهية العلة لزم كونها مركبة وذلك محال وان كانا خارجين عن تقويم الماهية كانا
لاحقين للماهية فكانا مفتقرين اليها فكانا ممكنين ومعلولين بتلك الماهية فيعود البحث المذكور من ان المفهوم
من كون تلك الماهية علة لاحدهما غير المفهوم من كونها علة للثاني ويلزم التسلسل وان كان احدهما داخلا
في الماهية والآخر خارجا عنها لزم تركب تلك الماهية ولزم كون المعلول واحدا اما تركب تلك الماهية
فلان كل ما له جزء فهو مركب واما كون المعلول واحدا فلان الداخل في الماهية لا يكون معلولا لها لان
الداخل في الماهية متقدم عليها بالرتبة والمعلول متأخر والمتقدم غير المتأخر الحجة الثانية لو
صدر عنه الالف وصدر عنه الباء ايضا والباء ليس نفس الالف فحينئذ يصدق ان من الاعتبار الذي
صدر عنه الالف لم يصدر عنه الا الالف بذلك الاعتبار صدر عنه الباء مع ان الباء ليس بالالف فيلزم ان
يقال انه بالاعتبار الواحد صدر عنه الالف ولم يصدر عنه الالف وذلك محال الحجة الثالثة انا
لما علمنا ان طبيعة الماء توجب البرودة وان طبيعة النار توجب السخونة لاجرم استدللنا باختلاف هذين
الاثرين على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار فلو لا ان اختلاف الآثار يدل على اختلاف طبايع المؤثرات فان
يدل على تغايرها كان اولى الحجة الرابعة العلة لا بد وان يكون بينها وبين المعلول مشابهة ومناسبة
فان العلم لا يكون علة للمتحركية والحركة لا تكون علة للعالمية لانه ليس بين العلم وبين المتحركية مناسبة
اما العلم فانه يوجب العالمية لانه حصل بينهما مشابهة ومناسبة اذا ثبت هذا فنقول لو اقتضت
العلة الواحدة معلولين مختلفين لزم كون تلك العلة الواحدة متشابهة بالوجه الواحد لشيئين مختلفين
والمشابه للمختلفين مختلف فيلزم كون ذلك الواحد مخالفا لنفسه وانه محال الحجة الخامسة ان
الموجب الواحد اذا تعدى عن ايجاب المعلول الواحد لم يكن بان يوجب عددا اولى من ان يوجب عددا
آخر فيلزم ان توجب تلك العلة معلولات لا نهاية لها وذلك محال فثبت بهذه الدلائل القائلين بان
العلة الواحدة لا توجب الا معلولا واحدا واعلم ان الحجة الاولى منقوضة بصور كثيرة فالنقض الاول
ان النقطة التي هي مركز الدائرة محاذية لجميع النقط المفترضة في الدائرة فنقول المفهوم من كونه ذلك المركز
محاذيا لهذه النقطة المفترضة في الدائرة غير المفهوم من كون ذلك المركز محاذيا للنقطة الاخرى فهذان
المفهومان ان كانا مقومين لماهية النقطة لزم كونها مركبة وان كانا خارجين كانا لاحقين وممكنين ومعلولين
فيعود البحث في ان المفهوم من كون تلك النقطة مصدرا لاحدهما غير المفهوم من كونها مصدرا للثاني
ونعيد الكلام بتمامه النقض الثاني ان الوحدة اذا ضم اليها وحدة صار ذلك مبدأ لهذا الاثنين واذا ضم

اثباتها

اليها وجهة اخرى صارت مبدأ لاثنين الثاني فنقول مفهوم كونها مبدأ لهذين الاثنين غير مفهوم كونها مبدأ للاثنين الثاني ويعود التقسيم بتمامه فيه فيلزم كون الوحدة منقسمة مركبة النقض الثالث لاشك ان كل ماهية بسيطة فانه يسلب كل ما سواها عنها فالمفهوم من كونها بحيث يسلب عنها الالف مثلا مغاير للمفهوم من كونها بحيث يسلب عنها البآء ويعود التقسيم المذكور فيه فيلزم ان لا يسلب عن الواحد الا الواحد وانه باطل النقض الرابع المفهوم من كون الهيولى قابلة لهذه الصورة مغاير للمفهوم من كونها قابلة للصورة الثانية ويعود التقسيم بتمامه فيه فيلزم ان يقال الهيولى لا تقبل الا صورة واحدة النقض الخامس انا نشاهد ان الجسم الواحد قد يكون ساكنا ثم يزول عنه السكون ويحدث فيه الحركة وكذا القول في تبدل السواد بالبياض والظلمة بالنور والحموضة بالحلاوة فنقول المفهوم من كونه قابلا للحركة غير المفهوم الذي به قابلا للسكون فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في الماهية او خارجين عنها او احدهما داخلا والاخر خارجا ونسوق التقسيم الى اخره فيلزم ان يقال الجسم الواحد لا يقبل الا عرضا واحدا وهو محال النقض السادس ان العلة التي توجب معلولا واحدا فقط نقول المفهوم من ذات تلك العلة غير المفهوم من كونها موجبة لذلك المعلول بدليل انه يصح تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن الاخر فيلزم ان يكون كونها موجبة لذلك المعلول مغايرا للذات العلة ثم ان كونها موجبة لذلك المعلول صفة من صفات تلك الذات ولاحق من لواحقها فيكون ممكنا وموجبه تلك الذات فيلزم التسلسل فثبت ان الالزام الذي ذكرتموه على تقدير كون العلة الواحدة موجبة لمعلولين فهو بعينه قائم فيما اذا لم يوجب الا معلولا واحدا واذا كان المحذور المذكور قائما على كلا التقديرين امتنع الاستدلال به على ابطال احد التقديرين النقض السابع المفهوم من كون السواد سوادا غير المفهوم من كونه حالا في ذلك المحل فوجب ان يكون حلوله في المحل زايدا عليه وذلك الزايد ايضا حال فيه فيلزم التسلسل النقض الثامن المفهوم من كون السواد سوادا مغاير للمفهوم من كونه حادثا في هذا الوقت فوجب ان يكون حدوثه في ذلك الوقت زايدا عليه ثم ذلك الزايد ايضا حادث في ذلك الوقت فيلزم التسلسل النقض التاسع العلة اذا اوجبت معلولا وذلك المعلول اوجب معلولا ثانيا وهكذا الى اخر المراتب فنقول العلة الاولى يصدق عليها انها علة للمعلول الاول وانها علة لعلة المعلول الثاني وهكذا الى اخر المراتب ولاشك ان هذه اللواحق الكثيرة لاحقة لذات العلة الاولى فنقول المفهوم من كونها علة للالف مغاير للمفهوم من كونها علة لعلة البآء ومن كونها علة لعلة الجيم فهذه المفهومات المتغايرة اما ان تكون مقومة او خارجة ويعود التقسيم الى اخره النقض العاشر المفهوم من قولنا انه تعالى موجود مع العقل الاول مغاير للمفهوم من قولنا انه موجود مع العقل الثاني ومع الفلك الاول ومع الفلك الثاني وهكذا الكلام في كونه تعالى موجودا مع كل واحد من العقول والنفوس والافلاك والاعراض والصور ثم نذكر ذلك التقسيم الى اخره او نقول انه تعالى قبل كل واحد من هذه العقول والافلاك اما بالعلية او بالرتبة ولاشك ان المفهوم من كونه قبل هذا مغاير للمفهوم من كونه قبل ذلك فثبت ان الاعتبار الذي ذكروه لو صح لزم كون البسايط باسرها مركبة ولزم كون الباري تعالى مركبا ولزم نفي التاثير والمؤثر على الاطلاق ولما كانت هذه الاشيآء باطلة علمنا ان ما ذكروه باطل والله اعلم والجواب عن الحجة الثانية ان نقول العلة الواحدة اذا صدر عنها الالف وصدر عنها البآء ولاشك ان البآء غير الالف فههنا يصدق ان يقال انه صدر عنه الالف وصدر عنه ما ليس بالالف ولا يلزم ان يقال صدر عنه الالف ولم يصدر عنه الالف لانه فرق بين ان يقال صدر عنه ما ليس بالف وبين ان يقال لم يصدر عنه الالف الا ترى انهم قالوا فرق بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا ليس بالامكان وفرق بين قولنا بالضرورة ليس وبين قولنا ليس بالضرورة فكذا ههنا فرق بين قولنا لم يصدر عنه الالف وبين قولنا صدر عنه ما ليس بالف والدليل القاطع على هذا الفرق انه لولاه لوجب ان لا يقبل الجسم الواحد الا صفة واحدة لانه لو قبل صفتين مختلفتين لزم ان يصدق عليه انه قبل تلك الصفة وانه ما قبلها وذلك باطل وايضا الوجه ما قالوه لزم ان لا تحصل الذات الواحدة الا وقتا واحدا لانه لو حصل في هذا الوقت وحصل ايضا في الوقت الثاني لوجب ان يصدق عليه انه حصل في هذا الوقت ولم يحصل في هذا الوقت ولما كان هذا باطلا كذلك ما قالوه والجواب عن الحجة الثالثة انه لما حصلت الطبيعة النارية ولم يوجد التبريد وحصلت الطبيعة المائية ولم يوجد

التسخين استدللنا بتخلف هذا الاثر عن ذلك المؤثر على اختلاف ماهية المؤثرين فاما لو لم يوجد هذا التخلف فلا نسلم ان مجرد اختلاف الاثرين يدل على تغاير المؤثرين وهل النزاع الا فيه والجواب عن الحجة الرابعة ان العلة يمتنع كونها مساوية للمعلول في الماهية لانه ثبت في العقل ان المتماثلات في تمام الماهية يجب استوآؤها في جميع اللوازم فلو كانت العلة مماثلة للمعلول في تمام الماهية لم يكن احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية اولى من العكس فثبت ان قول من يقول العلة مماثلة للمعلول قول باطل والجواب عن الحجة الخامسة انا بينا في علم المنطق ان قول القائل انه ليس عدده اولى من عدمه ان اريد به عدم الاولوية في نفس الامر فهذا ممنوع وان اريد به عدم الاولوية في الذهن والخاطر فهذا لا يفيد الا التوقف وعدم الجزم

الفصل الرابع في ان الصادر الاول عن الله ماهو

على قول من يقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قالوا ثبت انه تعالى فرد منزه عن جميع جهات الكثرة وثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فوجب القطع بان الصادر الاول عن الله تعالى شيء واحد فنقول ثبت ان كل ممكن فهو اما جوهر واما عرض فذلك الصادر الاول اما جوهر واما عرض لا جائز ان يكون عرضا لان العرض محتاج الى الجوهر ومتاخر بالرتبة عن الجوهر فلو كان الصادر الاول عرضا لكان علة للجوهر فحينئذ يكون العرض سابقا على الجوهر مع ان الجوهر كان سابقا على العرض فيلزم الدور وهو محال فثبت ان الصادر الاول جوهر فنقول ذلك الجوهر اما ان يكون جسما او يكون جزءا من اجزآء ماهية الجسم او لا جسما ولا جزءا من اجزآء ماهية الجسم والاول باطل لان الجسم مركب من الهيولى والصورة فتكون الجسم لا تمكن الا بتقدم تكون اجزائه واذا كان كذلك امتنع ان يكون الصادر الاول جسما ولا جائز ان يكون الصادر الاول جزءا من اجزآء ماهية الجسم لان ذلك الجزء اما الهيولى او الصورة ولا جائز ان يكون الصادر الاول هو الهيولى لان الصادر الاول يكون علة لما بعده فلو كان الصادر الاول هو الهيولى لزم كون الهيولى علة مؤثرة موجدة لساير الاشيآء لكن الهيولى موجود قابل فيلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال لان الهيوليات متساوية فلو فرضنا هيولى تكون علة لهذه المعلولات لكان كل هيولى كذلك ومعلوم انه باطل ولا جائز ان يكون الصادر الاول صورة وذلك لانه لو كان الامر كذلك لكانت العلة صورة لوجود الهيولى فيكون تاثيرها في وجود الهيولى ليس بشركة من الهيولى والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال فعلى هذا الصورة غنية في تاثيرها عن المادة وكل ما كان غنيا في تاثيره عن المادة كان غنيا في وجوده عن المادة فيلزم ان لا تكون الصورة صورة هذا خلف فثبت ان الصادر الاول ليس بجسم ولا بجزء من اجزآء قوام الجسم فنقول يجب ان يكون جوهرا مجردا ثم نقول الجوهر المجرد اما ان يتوقف صدور الاثار عنه على صورة جسمانية او لا يتوقف والاول هو النفس والثاني هو العقل فنقول لا جائز ان يكون الصادر الاول نفسا وذلك لان الصادر الاول علة لجميع الاجسام فكونه علة لجميع الاجسام يمتنع ان يكون موقوفا على حصول الة جسمانية والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واذا بطل هذا بطل كون الصادر الاول نفسا واذا بطل هذا ثبت ان الصادر الاول عقل مجرد وهو المسمى في لسان الشرع بالروح الاعظم حيث قال سبحانه يوم يقوم الروح والملائكة صفا وحيث قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل هذا تلخيص كلام القوم على احسن الوجوه والاعتراض على هذا الكلام من وجوه الاول انكم انما ابطلتم كون المعلول الاول جسما بالبنآء على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وسنبين ان كلام القوم في تقرير هذا الاصل في غاية الضعف وحينئذ يبطل هذا الكلام ثم نقول الاولى ان يقال الدليل على ان المعلول الاول ليس هو الجسم ان كل جسم فانه يقبل القسمة الوهمية وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية فانه لابد وان يكون في نفسه مؤلفا من الاجزآء والابعاض فان القسمة ليست عبارة عن احداث الاثنينية والتعدد بل القسمة عبارة عن تفريق المجاورين اذا ثبت هذا فنقول ان قلنا انه تعالى علة لجميع تلك الاجزآء فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد وهو محال وان قلنا انه تعالى علة لجزء واحد منها ثم ذلك الجزء علة للجزء الثاني الى اخر الاجزآء فههنا يلزم منه محالان الاول انه يلزم في جميع درجات العالم ان يكون كل واحد منها بالنسبة الى الاخر اما ان يكون علة له او معلولا له وهو باطل والثاني وهو ان الاجزآء متماثلة في تمام الماهية فيمتنع كون بعضها

علة للبعض فبهذا الطريق ثبت ان المعلول الاول يمتنع ان يكون جسما وهذا الدليل جيد الا انه لايلايم
اصول الفلاسفة السؤال الثاني سلمنا ان المعلول الاول ليس جسما فلم لايجوز ان يكون هو الهيولي
اما قوله انه يلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال الا ان هذا الكلام مبني
على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وقد سلف ابطاله سلمنا ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد
فلم قلتم ان القبول اثر والدليل عليه انه لو كان القبول اثرا لكان القابل مؤثرا وحينئذ يصدق ان القابل
فاعل وهو عندكم محال سلمنا ما ذكرتم من الدليل الا انه منقوض على اصولكم بصور كالاولى انه
تعالى عالم بجميع المعلومات والعبارة عن ذلك حضور صورة المعلوم في ذات العالم فصور المعلومات
مرتسمة في ذات الله تعالى فذاته قابلة لتلك الصور والمؤثر فيها هو ذاته فالشيء الواحد قابل
وفاعل معا وذلك ينقض هذا الكلام الثانية ان كون المؤثر مؤثرا في الاثر صفة مغايرة لذات
المؤثر لان ذات المؤثر جوهر قائم بالنفس والمفهوم من كونه مؤثرا في الغير حالة نسبية اضافية فاحدهما
يغاير الآخر فهذه المؤثرية صفة زائدة على الذات وهي قائمة بتلك الذات والموجب لتلك المؤثرية
هي تلك الذات فالشيء الواحد بالنسبة الى تلك المؤثرية فاعل لها وقابل لها الثالثة ان واجب
الوجود من حيث انه ذات متعينة متشخصة وماهية وجوب الوجود مغاير لذلك التعين والا لكان كل
من عرف الذات الواحدة لذاتها عرف انها ليست الا ذلك المتعين فوجب ان لا احتاج في العلم بان الواجب
واحد الى دليل منفصل ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته غير
المفهوم من ذلك التعين ومن ذلك التشخص اذا ثبت هذا فنقول انه لايجوز ان يكون ذلك
التعين مقتضيا لوجوب الوجود بالذات لما ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون واجب الوجود
لغيره فلم يبق الا ان يقال المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته هو الذي يوجب ذلك التعين فعلى
هذا المؤثر في حصول ذلك التعين والقابل له شيء واحد الرابعة ان الثلاثة توجب الفردية
والاربعة توجب الزوجية والدليل عليه انه لو كان الموجب لهذه الفردية والزوجية شيء آخر
لكان عند ارتفاع ذلك الشيء وجب ان لا تبقى الثلاثة فردا والاربعة زوجا وانه محال فثبت ان
الموجب للفردية هو كون الثلاثة ثلاثة والموجب للزوجية هو كون الاربعة اربعة ثم ان الموصوف
بهذه الفردية هو الثلاثة وبهذه الزوجية هو الاربعة فالشيء الواحد قابل وفاعل معا وهو المطلوب
الخامسة ان الهيولي قابلة للصورة فاما ان يكون كونها قابلة للصورة عين تلك الذات او امرا
زائدا عليه والاول باطل لان ذات القابل جوهر قائم بالنفس والقابلية صفة نسبية فوجب التغاير
واذا ثبت التغاير فنقول القبول لايجوز ان يكون عدميا لانه نقيض اللاقبول وهو عدم ونقيض
العدم وجود فثبت ان القبول صفة موجودة مغايرة لتلك الذات فنقول المقتضي لهذه
الصفة اما تلك الذات او غيرها والثاني باطل لانه لو كان حصول تلك القابلية لاجل سبب منفصل
لوجب كون تلك الذات قابلة لتلك القابلية فتكون كل قابلية مسبوقة بقابلية اخرى الى غير النهاية وهو محال
فثبت ان المقتضي لتلك القابلية هو تلك الذات والموصوف بها ايضا تلك الذات فالذات الواحدة
قابلة وفاعلة وهو المطلوب السادسة ان القوة الحافظة التي تحفظ مثل المحسوسات ورسومها
واشباحها هل قبلت تلك الرسوم والاشباح ام لم تقبلها فان لم تقبلها فكيف تحفظها وان قبلتها
فتلك القوة قابلة لتلك الصور وحافظة لها والقبول غير الحفظ فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا
السابعة ان القوة المفكرة التي تتصرف في الصور المدركة والمعاني المدركة بالتحليل والتركيب
لاشك انها فاعلة لذلك التركيب ولذلك التحليل فهذه القوة المتصرفة الفاعلة هل ادركت تلك
الماهية او ما ادركتها فان كان الاول وهو انه ادركتها فالادراك عبارة عن قبول العلم بها فتلك
القوة من حيث انها قبلت تلك العلوم قابلة ومن حيث انها تصرفت فيها بالتركيب والتحليل
فاعلة وان كان الثاني وهو انها ما ادركتها فالذي لايكون مدركا كيف يعقل ايقاع التصرف فيه
بالتحليل والتركيب الثامنة وهي ان القوة التي تحكم بايجاب المحمول على الموضوع او بسلبه عنه
لاشك انه فاعل فان هذا الحكم فعل فهذه القوة الحاكمة هل ادركت ماهية الموضوع وماهية
المحمول ام لا فان ادركت فهل قبلت هاتين الصورتين ثم اسندت احداهما الى الاخرى فالقوة

الواحدة قابلة لتلك التصورات وفاعلة لاجل ذلك الحكم وان قلنا ان ذلك المصدق ما حضر عنده
ماهية الموضوع وماهية المحمول كان هذا تصديقا بدون التصور وانه محال التاسعة
اليس ان عندكم العقل الاول علة للعقل الثاني فنقول العقل الاول ممكن لذاته فيكون قابلا
للوجود في زمن العلة الاولى ثم انه مؤثر في وجود المعلول الثاني فهو فاعل فالشيء الواحد قابل
وفاعل معا العاشرة قد دللنا على ان الفاعلية صفة مغايرة للمفعول وهي قائمة بذات الفاعل
فتلك الذات مؤثرة في حصول تلك الفاعلية وقابلة لها فالفاعل قابل ودللنا على ان القابلية صفة
قائمة بذات القابل والمؤثر في حصولها تلك الذات فالقابل فاعل فعلى كلا التقديرين فالشيء الواحد
قابل وفاعل معا الحادية عشر اليس ان بعض الماهيات لازمة لبعض فذلك اللزوم مغاير لذات
الملزوم ولذات اللازم ثم المؤثر في ذلك الاستلزام هو تلك الذات والموصوف به ايضا تلك
الذات فقد عاد الحديث من ان الواحد قابل وفاعل معا الثانية عشر لانزاع ان في الممكنات
ما يكون علة لغيره مثل ان العفونة توجب الحمى فالسبب ممكن فيكون قابلا للوجود من غيره وهو
علة لغيره فيكون فاعلا لغيره فالشيء الواحد قابل وفاعل معا فهذه اثنى عشر صورة تدل
على فساد قولهم ان الشيء الواحد يمتنع ان يكون قابلا وفاعلا معا اما قوله ثانيا ان الهيولات
متساوية فوجب ان يتشابه الاثر فنقول هذا من العجايب فانكم انتم قلتم هيولي كل فلك مخالفة
بالماهية لهيولي الفلك الآخر فكيف تركتم هذا المذهب في هذا المقام والله اعلم السؤال الثالث
لم لايجوز ان يكون الصادر الاول هو الصورة قوله انه على هذا التقدير تكون الصورة علة لوجود
الهيولي وحينئذ لايكون تاثيرها في وجود الهيولي بشركة من الهيولي فتكون الصورة في فعلها غنية
عن الهيولي وكل ما كان غنيا في فعله عن الهيولي كان غنيا في ذاته عن الهيولي فنقول هذا الكلام باطل
وذلك لان هذه الصورة هل لها تاثير في تقويم الهيولي او لا يكون فان لم يكن لها تاثير في تقويم الهيولي
فحينئذ لايبقى فرق بين العرض والصورة فلا تكون الصورة قسما مغايرا للعرض وان كان لها تاثير في تقويم
الهيولي فتاثيرها في تقويم الهيولي ان كان بشركة من الهيولي لزم تقديم الهيولي على نفسها لان شرط التاثير
ان يتقدم بالرتبة على الاثر فثبت ان تاثير الصورة في تقويم هيولاها ليس بشركة من تلك الهيولي ثم ان هذا
لايقدح في كون تلك الصورة صورة هيولانية فلم لايجوز ان يكون الامر ها هنا كذلك وايضا ان المتكلمين
لما قالوا الصورة لما كانت حالة في الهيولي كانت مفتقرة اليها افتقار الحال الى المحل فلو كانت علة لتقويم
الهيولي لزم افتقار الهيولي اليها فيلزم الدور وهو محال فهذا يدل على ان القول بالصورة محال ثم
انا اذا تكلفنا جوابا من هذا الكلام قلنا لم لايجوز ان يقال ان الصورة توجب وجود الهيولي ثم ان
الهيولي لا تؤثر في ذات الصورة بل تؤثر في جعل تلك الصورة حالة فيها وعلى هذا التقدير فالدور ساقط
او يقال لم لايجوز ان يقال الصورة توجب الهيولي ثم انها توجب لنفسها كونها حالة في تلك الهيولي
اذا عرفت هذا فنقول لم لايجوز ان يقال الصادر الاول صورة جسمانية ويكون الحال واقعا على
هذا الوجه السؤال السابع لم لايجوز ان يكون الصادر الاول نفسا قوله لان النفس
هو الذي لايؤثر في الاثر الا بالة جسمانية قلنا هذا الكلام خطأ لان تاثيرها في تلك الآلة الجسمانية
ان كان بآلة جسمانية اخرى لزم التسلسل او يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان تاثيرها
في تلك الآلة لا بواسطة آلة اخرى مع ان هذا لايقدح في كونها نفسا فلم لايجوز ان يكون الحال في
ساير كذلك السؤال الخامس ان دل ما ذكرتم على ان الصادر الاول ليس الا ذلك
العقل الواحد الا ان ها هنا ما يمنع منه وذلك من وجهين الاول انه مذهبكم ان الجوهر جنس لاحد
وانواعه العقل فعلى هذا العقل الاول داخل تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس فماهيته مركبة من
الجنس والفصل فالعقل الاول ماهيته مركبة فاذا جعلناه معلولا لذات الله تعالى فقد صدر من الله
اكثر من واحد الثاني انه يقتضي ان يقال انه تعالى لم يقدر على تكوين الاثر الواحد فيكون رتبة
واجب الوجود في التكوين والتاثير اقل من رتبة جميع المؤثرات الحقة ومعلوم ان ذلك باطل

الفصل الخامس في شرح مذاهب هؤلاء الفلاسفة في ان الصادر الاول كيف يصدر عنه الكثرة الحاصلة في الممكنات

اعلم انا نعبر عن كلام القوم بالوجه الاحسن

فنقول الصادر الاول اما ان يقال انه لا يصدر عنه ايضا الا الواحد فيكون الكلام في الثاني كما في الاول فيلزم ان لا يوجد موجودان في الممكنات الا ويكون احدهما علة للثاني ومعلوم ان ذلك باطل فان هذه الحبة من الحنطة ليست علة لتلك الحبة الاخرى ولا معلولة لها فاذا وجب الاعتراف بانه لا بد وان يصدر عن المعلول الاول اكثر من الواحد وكل ما صدر عنه اكثر من الواحد ففيه كثرة ينتج انه حصل في ذات المعلول الاول كثرة فتلك الكثرة ان كانت واجبة لذاتها كان واجب الوجود اكثر من واحد وان كانت ممكنة فهي صادرة عن واجب الوجود فالواحد قد صدر عنه اكثر من الواحد وهو محال فلم يبق الا ان يقال الماهية الممكنة لها من ذاتها الامكان ولها من علتها الوجود فاذا ضم ما له من ذاته الى ما له من غيره حصلت كثرة يمكن جعلها مبدا للمعلولات الكثيرة اذا عرفت هذا فنقول الاول حصل له الامكان بذاته والوجود من غيره والشيء ما لم يجب لم يوجد فقد حصل هاهنا امور ثلاثة الامكان والوجود والوجوب بالغير فوجب جعل هذه الاعتبارات الثلاثة عللا للموجودات ثلاثة ووجب جعل الاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس فالامكان علة لهيولى الفلك الاقصى وبهذا الطريق فانه صدر من كل عقل عقل وفلك حتى ينتهي الى العقل الاخير الذي هو العقل الفعال واعلم ان الشيخ الرئيس قد تدرج في اثناء هذا الكلام نوعا آخر من التقرير فنقول ان العقل الاول يعقل ماهية نفسه ويعقل وجود نفسه ويعقل وجوبه بالاول ويعقل الاول فيجعل عقله لماهية نفسه علة لهيولى الفلك الاقصى ويجعل عقله لوجود نفسه علة لصورة الفلك الاقصى ويجعل عقله لوجوبه بالاول علة لنفس الفلك الاقصى ويجعل عقله بالاول علة لعقل الفلك الاقصى لما ثبت انه يجب جعل الاشرف علة للاشرف فهذا تفصيل اقوالهم في هذا الباب والاعتراض عليه من وجوه الاول انا نقلنا عن القائلين بالفاعل المختار انهم قالوا لو كان موجبا لكان معلوله اما ان يكون واحدا واما ان يكون اكثر من واحد والقسمان باطلان فبطل القول بكونه علة موجبة وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معلوله شيئا واحدا لانه يلزم ان يكون معلول ذلك المعلول ايضا واحدا فيلزم ان لا يوجد في جميع الممكنات شيئان الا واحدهما علة للآخر ومعلول له وهو محال ثم اوردنا عليه سؤالا للفلاسفة وهو انه لم لا يجوز ان يقال المعلول الاول فيه امكان ووجود ووجوب بالغير وهذه الثلاثة تكون عللا للمعلولات ثلاثة ثم انا اجبنا عنه وبينا بالوجوه الكثيرة انه لا يجوز جعل الامكان والوجود عللا لهذه الموجودات فمن انتهى الى هذا الفصل وجب عليه ان يتامل في تلك الوجوه حتى يظهر له ضعف هذه المقالة ثم انا نزيد في هذا المقام وجوها اخرى فالاول ان قولكم ان امكانه حصل من ذاته ووجوده حصل من علته مشعر بان تلك الذات مغايرة للوجود فنقول تلك الذات من حيث هي هي واجبة التحقق لذاتها وذلك محال وان كانت محتاجة الى الفاعل وذلك الفاعل هو المبدا الاول فحينئذ يكون المبدا الاول علة لتلك الماهية وعلة لذلك الوجود فيكون قد صدر عنه اثنان وذلك يبطل مذهبكم السؤال الثاني وهو انا اذا جعلنا تلك الذات علة لذلك الامكان فاما ان يكون ذلك الامكان عدما محضا او صفة موجودة فان كان الاول امتنع جعله علة للفلك الاقصى لان المعدوم لا يكون علة للموجود وان كان الثاني فنقول اقتضاء الماهية لامكان نفسها سابق على وجودها فيلزم ان يكون الشيء قبل وجود نفسه علة لقيام صفة موجودة به وذلك محال والسؤال الثالث وهو انكم لو اكتفيتم بهذا القدر من الكثرة في كونه علة للمعلولات الكثيرة فاكتفوا بما هو احسن منه وذلك ان البارئ تعالى عالم بجميع الماهيات الجنسية والنوعية فقولوا انه تعالى لاجل كونه عالما بتلك الماهية يكون علة لها ولاجل كونه عالما بالماهية الثانية يكون ايضا علة لها ولما كان تعالى عالما بجميع المعلومات لا جرم كان علة لجميع الممكنات ابتداء من غير اعتبار هذه الوسايط فان هذا الكلام ادخل في العقل واقرب الى الصلاح والسداد مما ذكرتموه والسؤال الرابع وهو انكم ذكرتم جهات ثلاثا في العقل الاول وهي الامكان والوجود والوجوب بالغير ثم ذكرتم ان الفلك الاقصى ليس عبارة عن مجموع ثلاثة اشيا بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية الفلكية والنفس الحيوانية المدركة للجزئيات المباشرة للحركات الجزئية والنفس الناطقة فان المختار عنه في كتاب الاشارات

ان لكل نفسين احداهما الحيوانية المدركة للجزئيات والثانية النفس الناطقة المدركة للكليات وايضا العقل الثاني فهذه ستة اشياء وهي الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة والعقل المجرد فاسناد هذه الستة الى الجهات الثلاث يقتضي ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد بل نقول جوهر الفلك لا يخلو عن المقولات العشر التي هي اعراض فله مقدار خاص وله شكل خاص وله وضع خاص وليس هو من مقولة نوع واحد او انواع فاذا وزعنا هذه الاعتبارات على الجهات الثلاث لزم ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد بل نقول لا شك ان جوهر الفلك قابل للقسمة الوهمية وسنبين في مسئلة الجوهر الفرد بالدلائل القاهرة ان كل ما يقبل القسمة المقدارية الوهمية فان ذاته مركبة ومؤلفة من الاجزاء واذا كان الامر كذلك كان ذات الفلك الاعلى مركبا من اجزاء كثيرة لا يعلم عددها الا الله فكيف يمكن اسنادها الى الجهة الواحدة وايضا فان اصحاب علم الاحكام اتفقوا على ان طبايع البروج مختلفة بحسب التاثيرات واختلاف الآثار والمولد يدل على اختلاف المؤثرات فهذا يقتضي ان تكون طبايع البروج مختلفة في الماهيات فاسنادها باسرها الى الجهة الواحدة يقتضي ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد السؤال الخامس هب انكم اكتفيتم في الفلك الاقصى بتلك الاعتبارات الثلاث فكيف قولكم في فلك الثوابت مع انه حصلت الكواكب الكثيرة فيه وكل واحد منها مخالف للآخر في الطبيعة واللون والمقدار فلهذا قال الشيخ الرئيس ابو علي انه لا يظهر لي ان فلك الثوابت كرة واحدة بل كرات متعددة بعضها على بعض فان بتقدير ان تكون تلك الكرة كرات مختلفة يكون لكل واحدة من تلك الكرات عقل ونفس على حدة فحينئذ يندفع السؤال الا انه يبقى الاعتراض من وجه آخر وهو انه يقال هب انه كرات كثيرة الا انه لا بد وان يحصل في كل كرة كوكب ولا شك ان جرم الكوكب ممتاز عن جرم الفلك وحينئذ يحصل الالزام السؤال السادس انتم قلتم ان العقل الفعال هو المدبر لما تحت فلك القمر فقد حكمتم بانه هو العلة لوجود كل ما (يقولون) يحدث في هذا العالم من الصور والاعراض مع انه لم يحصل فيه الا الجهات الثلاث فان قالوا العقل الفعال مبدا للوجود والوجود من حيث انه وجود معنى واحد وانه انما يتكثر بحسب القوابل فعلى هذا لا يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد فنقول اذا جوزتم هذا فجوزوا مثله في واجب الوجود وقولوا الصادر عن واجب الوجود لذاته هو الوجود فقط وهو شيء واحد والتكثر انما يحصل بسبب الماهيات القابلة فان هذا الكلام ان كان معقولا في حق العقل الفعال فذكره في واجب الوجود اولى السؤال السابع انه اذا كانت الجهات الثلاث في العقل الاول موجبة لعقل ونفس وفلك فهذه الجهات الثلاث حاصلة في العقل الفعال الذي هو العقل الاخير فلم لا يصدر عن هذه الجهات الثلاث الموجودة في العقل الفعال تلك المعلولات الثلاثة وهكذا الى ما لا آخر له اجابوا عنه فقالوا ان ماهيات العقول مختلفة فلا يلزم من كون الجهات الحاصلة في بعضها عللا لهذه المعلولات الثلاثة ان تكون هذه الجهات الثلاث الحاصلة في كلها عللا لهذه المعلولات الثلاثة فنقول هذا الكلام حسن الا ان على هذا التقدير لا يصير عدد العقول معلوما فانه لا يبعد انه وان حصلت الجهات الثلاث في العقل الاول الا انه لا يصدر عنه الا عقل واحد وكذلك يصدر عن العقل الثاني عقل واحد هو العقل الثالث وهكذا الى الف الف مرتبة ثم يحصل بعد ذلك عقل تكون الجهات الثلاث الحاصلة فيه عللا للفلك والنفس والعقل ثم يحصل من ذلك العقل عقول مترتبة الى العدد الذي لا يعلمه الا الله ثم يحصل عقل تكون الجهات الثلاث التي فيه صالحة لعلية الفلك الثاني ولعقله ولنفسه وعلى هذا التقدير فيفسد قولهم بالعقول العشرة او الخمسين فهذه السؤالات كلها واردة على ما ذكروه في الامكان والوجود والوجوب بالغير اما قولنا ثانيا ان العلوم الاربعة هي المبادي للموجودات الاربعة فنقول علمه بالامكان والوجود ان كان نفس الامكان والوجود فكل ما اوردناه على الامكان والوجود فهو وارد على هذا العلم وان كان مغايرا لهما عاد البحث في علة وجود هذه التعقلات الكثيرة فظهر بما ذكرنا ان هذا الذي قالوه في ترتيب الوجود كلام في غاية الضعف والخبط والتحقيق في هذا الباب ان الاصل الذي فرعوا عليه هذه الكلمات هو قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد بينا ضعف دلائلهم في تقرير هذا الاصل واما الاشكالات اللازمة على هذا الاصل فهي هذه الاسئلة

التي لا يحيص عنها البتة فكان اللايق بالقائلين بالموجب ان يقولوا انه تعالى هو المبدا الوجود جميع
الممكنات اجناسها وانواعها واشخاصها كما جاء في الكتاب الالهي ان كل من في السموات والارض
الا آتي الرحمن عبدا وكما انه سبحانه هو المؤثر في وجود الكل فهو المؤثر في ماهية الكل على ما بينا
بالدلايل القاهرة ان المؤثر كما يؤثر في الوجود فهو المؤثر ايضا في الماهيات وهاهنا آخر الكلام في تفاصيل
اقوال القائلين بالموجب **الفصل السادس في الرد على القائلين بان للعالم الهين**
احدهما خير والآخر شرير من الناس من قال الله وابليس اخوان الا ان الله هو الاله الكريم الرحيم
المحسن وابليس هو الاله الشرير القاسي ثم القائلين بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال كل واحد
منهما قديم ازلي واجب الوجود لذاته وهما ليسا جسميين ولا جسمانيين ومنهم من قال ان الاله
الخبيث الشرير انما تولد من فكرة خطرت ببال الاله الكريم الرحيم ومنهم من قال اله العالم هو النور
والظلمة فالنور هو الاله الرحيم وجنده الملايكة والظلمة هي ابليس وجنده الشياطين وفي هذه
المذاهب كثرة لا حد لها واعلم انا قد ذكرنا الدلايل الدالة على توحيد الله تعالى
والذي نذكره الآن ان نقول الاله الخير الرحيم ان لم يقدر على دفع الاله الخبيث فهو عاجز
والعاجز لا يصلح للالهية وان قدر على دفعه ولم يدفعه كان راضيا بالشر والراضي بالشر شرير فالاله
الخير شرير هذا خلف وان دفعه فحينئذ يكون الاله الشرير المدفوع عن فعل الشر عاجزا والعاجز لا يصلح
للالهية ولانا اذا قلنا الشر لا يصدر الا من ذلك الشرير ثم ان الاله الخير دفعه عن ذلك الشر فوجب ان لا
يبقى شيء من الشرور والآفات في العالم **الفصل السابع في حكاية قول من يقول**
ان سبب حدوث هذا العالم عشق النفس على الهيولى هذا المذهب كان قد اندرس خبره وانمحى اثره
على اهل العالم فاحياه محمد بن زكريا بن زكريا والناس اطلقوا السنتهم فيه وطولوا الافانة فيه وانا
اشرح الحال فيه على سبيل الاستقصاء مع البعد عن اللجاج والتعصب والكلام فيه انما يتم بذكر مقدمات
فالمقدمة الاولى قالوا الموجود اما ان يكون موثرا لا يتأثر وهو الباري تعالى او متأثرا لا يؤثر وهو
الهيولى او يكون متأثرا ومؤثرا وهو النفس فانها تقبل الاثر من عالم الاله وتقوى على التاثير في الهيولى
واما انه لا يكون مؤثرا ولا متأثرا وهو الفضاء والدهر قالوا فهذه الاقسام الاربعة حاصلة
بمقتضى تقسيم العقل ثم الدليل على وجودها اما الباري تعالى فنقول حوادث العالم تدل على
افتقارها الى المحدث والدلايل التي نقلناها عن القائلين بان اله العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا دالة
على كونه فاعلا بالاختيار فثبت ان لهذا العالم الها قادرا حكيما اما اثبات الهيولى فقد ذكرنا دلايل
القائلين بان الحوادث لا بد لها من هيولى ثم قال محمد بن زكريا وهذه الهيولى هي الاجزاء التي لا تتجزى
بحسب الوجود وان كانت قابلة التجزية بحسب الوهم وسنذكر الحال فيها في مسئلة الجوهر الفرد
قال وتلك الاجزاء كانت متفرقة وواقفة ساكنة في الازل واما اثبات النفس ففيه مقامان الاول
اثبات ان النفس غير البدن ودلايل الفلاسفة في هذه النفس مشهورة والمقام الثاني اثبات انها
قديمة والذي يدل على قدمها انه لما ثبت بالدليل ان اله العالم فاعل بالاختيار لا علة موجبة بالذات
امتنع ان يكون فعله ازليا لان الفاعل بالاختيار هو الذي يفعل بواسطة القصد ومن كان فعله بواسطة
القصد فان فعله يكون محدثا مسبوقا بالعدم وكل من كان كذلك فانه لا بد وان يصير فاعلا بعد ان
كان غير فاعل من الازل الى ذلك الوقت اذا ثبت هذا فنقول ثبت بالدليل ان الاله الحكيم لما
كان تاركا للفعل من الازل الى ذلك الوقت فانه يمتنع ان يبتدي بالفعل في ذلك الوقت الا
بعد ان يتعين صدور فاعل جاهل شرع في الفعل بجهله وثبت ان ذلك الجاهل هو النفس وهذا يقتضي
ان النفس يجب ان تكون قديمة واما اثبات ان الخلاء والدهر موجودان في الازل فسنبين ذلك
في كتاب المكان والزمان وعند هذا قال محمد بن زكريا الرازي فقد ثبت القول بهذه القدماء
الخمسة ثم زعم ان كل واحد منها واجب الوجود لذاته وطعن في دلايل من قال ان واجب الوجود يمتنع
ان يكون اكثر من واحد وزعم ان شيئا منها لا يبقى على البحث الصحيح فهذا هو احدى المقدمات التي لا
بد من الوقوف عليها في هذا الباب المقدمة الثانية هي ان المؤثر اما ان يكون مؤثرا على سبيل
الطبع والايجاب مثل تاثير النار في الاحراق وتاثير الماء في التبريد واما ان يكون مؤثرا على

سبيل القدرة والاختيار وهذا على قسمين احدهما الفاعل الحكيم الذي يكون فعله على وفق الحكمة
والمصلحة والثاني الذي يكون فعله على وفق العبث والاتفاق مثل الصبيان والمجانين وقد
سبق جواز صدور مثل هذا الفعل عن الرجل الحكيم ومثاله ما اذا كان الانسان مشتغل الفكرة
بمهم عظيم فانه في اثناء تلك الفكرة قد يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته وقد يأخذ تبنة من
الطريق ويعبث بها وهو وان كان يعبث بتلك الشعرة وتلك التبنة الا انه يكون كالغافل عن تلك
الاحوال ولا يكون فعله وتركه منطبقا على قانون الحكمة والمصلحة بل على محض الاتفاق والعبث المقدمة
الثالثة قالوا قد ثبت بالدليل ان اله العالم ليس علة موجبة بالذات بل فاعل بالاختيار وثبت انه
متى كان فاعلا مختارا وجب ان يكون فعله محدثا واذا كان فعله محدثا لزم ان يقال انه كان تاركا
للفعل من الازل الى ذلك الوقت واذا ثبت هذا فنقول انه لا يجوز ان يبتدي الاله الحكيم
بالفعل بعد ان كان تاركا له مدة غير متناهية والذي يدل عليه وجوه الحجة الاولى انه
اما ان يقال بان هذا الوقت اختص بخاصية لاجلها استحق ان يخصه الفاعل الحكيم بالشروع في التكوين
والتخليق فيه واما ان يقال انه لم توجد هذه الخاصية والاول باطل لان اختصاص ذلك الوقت
بتلك الخاصية اما ان يكون لذات ذلك الوقت او لشيء من لوازمه او لا لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته
والاول والثاني باطلان اذ لو جاز ان يكون ذات الوقت المعين موجبا لتلك الخاصية المعينة جاز
ايضا ان يوجب ساير الحوادث واذا جوزنا ذلك فحينئذ لا يمكننا الاستدلال بحدوث الحوادث على
وجود الاله الحكيم والثالث ايضا باطل لان الكلام الذي ذكرناه في تخصيص ذلك الوقت
بالشروع في احداث العالم عائد بعينه في تخصيص ذلك الوقت بتلك الخاصية واما القسم الثاني
وهو ان يقال ان الاله الحكيم شرع في الاحداث والتكوين في ذلك الوقت بعد ان كان تاركا له مدة غير
متناهية من غير سبب اختص به ذلك الوقت كان ذلك محض العبث ومثل هذا الفعل البتة لا يليق
بالفاعل الحكيم الا ترى انا اذا راينا رجلا حكيما عاقلا امسك عن نوع من انواع الفعل سنين طويلة
وجلس في زاوية بيته ساكنا تاركا لذلك الفعل بالكلية ثم انه بعد الادوار الطويلة فجأة دفعة
واحدة وشرع في العمل بالجد العظيم والاجتهاد التام فان كل عاقل يقول له ما السبب الذي اقتضى انتقالك
من الاعراض الى الشروع ومن الترك الى الفعل فان قال لم يحدث البتة سبب اقتضى ذلك فكل واحد من
العقلاء يقول ان هذا لا يليق بالحكماء والعقلاء فانه ان كان الترك اصوب فلم انتقلت منه الى الفعل لا
لسبب فثبت ان الانتقال من الترك الازلي الى الفعل من غير سبب البتة لا يليق بالفاعل الحكيم البتة
اما الفاعل السفيه فانه يليق به ذلك الا ترى ان الصبيان والمجانين قد ينتقلون من الفعل الى الترك
تارة ومن الترك الى الفعل اخرى من غير سبب يقتضي ذلك ومن غير موجب يوجبه والعقلاء لا يستبعدون
صدور مثل هذه الحالة عن الفاعل الجاهل العابث فثبت ان ابتداء القصد الى التكوين لا يليق بالفاعل
الحكيم وانما يليق بالفاعل الجاهل فوجب اثبات فاعل جاهل قديم هو الذي ابتدا بالشروع في الفعل بعد ان
كان تاركا له على سبيل العبث والجهل والاتفاق الشبهة الثانية قال محمد بن زكريا الرازي
ومما يدل ايضا على ان القصد الى تكوين العالم لا يليق بالفاعل الحكيم وذلك لان هذا العالم مملوء من
الآلام والاسقام والبقاء على العدم يفيد الخلاص من هذه الآلام وما كان فيه فوت هذه اللذات
واما التكوين والتخليق فانه يقتضي الوقوع في آلام الدنيا وعذاب الآخرة ومتى كان الامر كذلك
فالحكمة تقتضي ترك الايجاد والتكوين والشبهة الثالثة قال ان بتقدير ان يقال كل ما اراده
الانسان فانه يجده فان التكوين والتخليق غير لايق بحكمة الفاعل الحكيم وذلك لانه لو لا سابقة الاحتياج
اليه لم ينتفع فاذا خلق العبد فان لم يخلق فيه الحاجة والشهوة لم يحصل الانتفاع فكان ذلك
الخلق عبثا وان خلق فيه الحاجة والشهوة ثم اعطاه المشتهى كان ذلك جاريا مجرى ما اذا اوصل
اليه نوعا من الضرر ثم انه يشتغل بازالته وذلك عبث فثبت ان بتقدير ان يجد كل احد ما يتمناه
بهواه فان الخلق يكون عبثا وذلك لا يليق بحكمة احكم الحاكمين فثبت ان الابتداء بالخلق لا يليق
بالاله الحكيم الرحيم فهذه هي الكلمات التي عول عليها في اثبات ان الابتداء بالخلق لا يليق بحكمة
الاله الحكيم المقدمة الرابعة قال محمد بن زكريا لما ثبت بالدليل ان العالم محدث وثبت

وان كان الفعل اصوب فلم تركته قبل ذلك لا لسبب

ان الابتداء بخلق العالم لايليق بحكمة الله تعالى وجب ان يكون المبتدئ باحداث العالم فاعلا جاهلا وذلك هو النفس وتقريره ان النفس كانت غافلة عن الهيولى من الازل الى الابد ثم اتفق لها التفات الى الهيولى واعتقدت انها اذا اختلطت بالهيولى قدرت على استيفاء اللذات فحصل للنفس عشق طبيعي غريزي على هذه الهيولى وهذا العشق لاشك في حصوله لاثبات عشق كل نفس على جسده عشق كامل تام لايمكن حصول عشق اكمل منه فلما حصل للنفس ذلك الالتفات الاتفاقي والادراك الغيبي وتفرع على حصول ذلك الالتفات هذا العشق الغريزي لاجرم تعلقت النفس بالهيولى وحصل من تركيبهما الحيوان وعلم الاله الحكيم ان ذلك التعلق سبب لفتح باب الآفات والشرور والمضار بسبب ان الهيولى لاتقبل التركيب المحكم المتقن الخالي عن جميع جهات المضار الا ان الباري كما علم ذلك علم ايضا انه لايمكن منع النفس من ذلك التعلق لان العشق بلغ في القوة والكمال الى حيث لايمكن ازالته وعلم الاله الحكيم ايضا امرا ثالثا وهو ان النفس لاتقدر على تركيب الجيد بل لو وقع الاقتصار على ما تتولاه النفس بذاتها لكانت تلك التركيبات فاسدة سريعة البطلان فكان يحصل الالام الشديدة الكثيرة بسرعة فساد تلك التركيبات فلما علم الاله الحكيم الرحيم هذه المعاني الثلاثة علم ان الاصوب الاصلح ان تركب الاجسام التي حاولت النفس التعلق على التركيب الاقرب الى الصلاح والابعد عن قبول الفساد حتى تكثر الخيرات وتقل الآفات بحسب الامكان ثم انه تعالى يفيض نور العقل على جوهر النفس حتى يظهر له بسبب نور العقل ان الآفات الحاصلة في هذا التركيب اكثر من الخيرات الحاصلة فيه فحينئذ ينفر طبع النفس عن الاختلاط بالهيولى وتعود الى عالمها فارغة مطهرة عن الالتفات الى عالم الهيولى قال وعلى هذا الطريق فتلك الدلائل الثلاثة غير واردة اما الحجة الاولى وهي موهم كيف يليق بالفاعل الحكيم ان ينتقل من الترك الى الفعل لا لحكمة فهذا غير وارد هاهنا لان هذا وان كان غير لائق بالفاعل الحكيم الا انه لائق بالفاعل الجاهل العابث ثم اذا اقدم الفاعل العابث الجاهل على فعل لاينبغي وعلم الفاعل الحكيم انه لايمكن دفعه عنه كان الفاعل الحكيم معذورا في ان يصرف ذلك الفعل الى الوجه الاصوب الاصلح فيه بحسب الامكان واما الحجة الثانية فزائلة ايضا على هذا المذهب لانه كان الواجب الاحتراز عن التركيب بين النفس والجسد حتى لاينفتح ابواب الآفات والشرور الا ان النفس لجهلها لما شرعت فيه فالاله الحكيم دبره على الطريق الاصوب الاصلح فكل ما حصل في هذا العالم من الخيرات والراحات فهو بسبب تدبير الاله الحكيم وكل ما حصل فيه من الآلام والآفات فهو بسبب ان الهيولى لاتقبل الصلاح الكلي والنفس لشدة جهلها وعشقها ابتدأت بالشروع فيه واما الحجة الثالثة فزائلة ايضا لانا لو قلنا انه تعالى هو الذي خلق الحاجة ثم اعطاه المحتاج اليه كان ذلك عبثا بمنزلة من غرق بطن انسان ثم يداويه واما لما جا فتح باب الشرور بسبب تعلق النفس بالهيولى واما الاله الحكيم فانه يسعى في دفع الآفات وفي تحصيل الخيرات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا استولى مجنون او معتوه على رجل واوصل اليه انواعا من المضار والآفات ثم انه يأخذه رجل حكيم ويسعى في ازالة تلك الآفات عنه وفي ايصال الخيرات اليه بقدر الامكان فان هذا الحكيم على هذا التقدير يستحق الحمد والثناء والشكر فهذا جملة الكلام في تقرير مذهب محمد بن زكريا الرازي ولابد بعد تقرير هذا الكلام من سؤالات وجوابات ليتضح مقصود الرجل من هذا الكلام فالسؤال الاول ان يقال ذلك الالتفات الذي حصل لجوهر النفس حدث لا من مؤثر او عن مؤثر فان كان الاول فقد حدث الحادث لا عن مؤثر وذلك يسد باب اثبات الصانع وان كان عن مؤثر فذلك المؤثر لم يفعل ذلك الخاطر قبل ذلك الوقت فان كان ذلك لخاصية في ذلك الوقت فلم لايجوز ان يقال الفاعل الحكيم خص ذلك الوقت بالاحداث لخاصية فيه وان كان لسبب آخر فلم لايجوز مثله هاهنا اجاب محمد بن زكريا عنه فقال ان هذا السؤال لازم على الكل لانكم تقولون ان الاله قصد الى ايجاد العالم في ذلك الوقت المعين بعد ان كان تاركا الفعل مدة غير متناهية فاذا عقلتم هناك فلم لايجوز مثله هاهنا بل نقول قد بينا ان مثل هذا العبث والجزاف اليق بالجاهل السفيه منه بالحكيم العليم واما الفلاسفة فانهم قالوا ان الحركات الفلكية حدثت جزءا فجزءا لان كل حادث سابق يعد المحل لقبول الحادث اللاحق وهكذا لا الى اول واذا عقل ذلك هناك فلم لايعقل مثله هاهنا السؤال الثاني ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الحكيم الكامل قصد الى ايجاد هذا العالم الشريف والافعال الكاملة التامة تبعا لفعل فاعل جاهل خسيس وهو بعيد جدا اجاب عنه بان هذه الافعال الشريفة الكاملة لو كانت خالية عن جهات المفسدة والضرر لما كان بنا حاجة الى اسناد اول الفعل الى الفاعل الجاهل اما لما دلت الوجوه الثلاثة المذكورة على انه لايجوز اسناد ابتداء هذا الفعل الى الفاعل الحكيم لاجرم قلنا بان المبتدئ بالفعل هو الفاعل الجاهل ثم اسندنا كل ما حصل في هذا العالم من الخير والرحمة والصلاح والمنفعة الى الفاعل الحكيم الرحيم كان ذلك هو الواجب الذي لامحيص عنه وعلى هذا التقدير يكون الاله حكيما رحيما حكيما محسنا ناظرا لعباده ساعيا في دفع الشرور عنهم وفي ايصال الخيرات اليهم فكان مستحقا للحمد والشكر بغير نهاية السؤال الثالث ان هذا المذهب لايتم الا بقدم النفوس وقدم الهيولى وذلك باطل اجاب عنه بان دلائل القائلين بوجوب حدوث النفس ضعيفة سيأتي بيان ضعفها في باب الكلام في احوال النفس السؤال الرابع قالوا لما علم الاله ان تعلق النفس بالهيولى يوجب فتح باب الآفات والمخافات فلم لم يمنع النفس عن ذلك التعلق اجاب محمد بن زكريا بان ذلك العشق لما صار ذاتيا غريزيا لجوهر النفس كانت ازالة ذلك العشق ممتنعة والباري انما يقدر على الممكن لا على الممتنع فعلم انه تعالى لو منع النفس عن التعلق بالهيولى لم تمتنع عن ذلك التعلق ولم تنقطع مادة ذلك الشر فلهذا السبب لم يقصد الاله الحكيم الرحيم منع النفس عن التعلق بالهيولى بل تركها حتى تعلقت بها ثم اوقع تلك التركيبات على الوجه الذي يكون اقرب الى الخير والصلاح وابعد عن الشر والفساد ثم افاض الباري على جوهر النفس نور العقل حتى ان النفس بقوة نور العقل وبكثرة التجارب لاحوال هذا العالم تعرف انه لا فائدة في تعلقها بهذه الهيولى البتة بل بهذا التعلق يصير فتحا لباب الآفات والمخافات فاذا وقفت النفس على هذه المعاني وظهر عندها ان السعادة الكبرى في رجوع النفس الى عالمها والاستسعاد بمعرفة الباري ومجالسة الارواح الطاهرة المقدسة فحينئذ يزول عنها ذلك العشق والميل فاذا فارقت الجسد بقيت في تلك السعادات الدائمة قال ومثاله مثال رجل حكيم له ولد فاتفق انه حصل في قلبه شديد عشق الى ان سافر الى بلد فلاني وعلم ذلك الحكيم انه لو منعه منه فانه لايمتنع فان الحكمة تقتضي ان يمكن ذلك الحكيم ذلك الولد من الذهاب الى ذلك البلد ويرسل معه انسانا ينبهه على ما في تلك البلدة من الفضائح والقبائح ويحكي ما في بلد ابيه من الخيرات والسعادات فاذا سافر الولد الى تلك البلدة وشاهد ما فيها من الآفات وينبهه ذلك المقارن على اسرار تلك الآفات فانه يظهر له ان ذلك السفر كان خطأ وحينئذ تقوى رغبته في بلدة ابيه فاذا رجع اليها رجع عظيم النفرة عن تلك البلدة شديد الرغبة في السكون ببلدة ابيه السؤال الخامس اخبرني عن كيفية هذا العشق اجاب عنه محمد بن زكريا فقال هذا العشق معلوم الثبوت بالضرورة فان جميع الحيوانات مجبولة بطباعها على حب الحياة وعلى حب هذه اللذات الجسمانية فاذا فازت بهذه الخيرات الجسمانية كان ذلك عندها غاية السعادة واذا بقيت محرومة عنها كان ذلك غاية الشقاوة وقد بلغ حب النفس لهذا الجسد الى حيث نسيت النفس نفسها فان الغالب على اعتقادات اكثر الخلق ان الانسان ليس الا هذا الجسد وانه لا سعادة في الدنيا والاخرة الا هذه اللذات الجسمانية حتى ان الزهاد الذين يعرضون عن هذه اللذات العاجلة انما يعرضون عنها لينالوا لذة الاكل والنكاح في الاخرة فثبت بما ذكرنا ان هذا العشق شديد فاذا نالت النفس شيئا من هذه الطيبات الجسمانية جرى مجرى ما اذا تناول قدحا عظيما من الشراب المسكر فيصير كالسكران الطافح المختبل الغافل ثم بعد انقضاء ساعة طويلة ربما عاد اليه نور العقل فيظهر للنفس قبائح هذا الشراب وفضائحه في تلك اللحظة اللطيفة ثم ربما اشتغل بنوع آخر من هذه اللذات الجسمانية فيكون ذلك كما اذا فتح السكران عينه لحظة ورأى بعض الاشياء وسمع بعضها ثم انه في الحال تناول قدحا آخر فعاد الى غيبته المتقدمة وغفلته الاولى فهذا شرح عشق النفس على البدن ولاشك ان من تأمل فيه علم ان الامر كذلك السؤال السادس

انه ان مات الى متى يبقى هذا التركيب الفاسد الباطل اجاب عنه بان هذه النفوس العاشقة على الهيولى ان ماتت مع هذا العشق عادت الى التعلق ببدن اخر ولا يزال يتكرر من بدن الى بدن حتى تتعلق ببدن خاص واتفق له في ذلك البدن ان قوي نور العقل وظهر له ان العلايق الجسدانية كلها آلام في صورة لذات وجراحات في حلية راحات فحينئذ ينفر طبعه عنها ولا يبقى له ميل اليها فحينئذ يفارق هذه النفس على نفرة من هذه الجسمانيات وعلى رغبة في تلك الروحانيات وحينئذ لا تعود النفس بعد ذلك الى التعلق بالبدن ثم لا يزال يبقى هذا التكرر دورا بعد دور حتى تنكشف هذه الحقيقة لجميع النفوس المتعلقة بالاجساد فتصير النفوس باسرها مفارقة للاجساد باسرها وينحل التركيب وتقوم القيامة الكبرى ويعود الامر الى ما كان اولا من بقاء النفوس في عالمها خالية عن التعلق بالاجساد وبقاء الهيولى خالية عن مخالطة النفوس فهذا جملة الكلام في حكاية هذا المذهب وزعم محمد بن زكريا الرازي ان كل الفلاسفة الالهيين الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كانوا على هذا المذهب وزعم ايضا ان اديان جميع الانبيا عليهم السلام انما تستقيم على هذا المذهب والدليل عليه ان كل الانبيا والرسل جاؤا بذم الدنيا وتقبيح احوالها والتحذير عنها ولو ان الله خلقها ابتداء واحدثها فلم يذمها واذا خلق الخلق فيها واحوجهم اليها ورغبهم فيها ووضع الاسباب الموجبة لميلهم اليها ولعشقهم عليها فكيف يعقل ان ينفرهم وان يامرهم بالمباعدة عنها اما اذا قررنا ان النفس عشقت التعلق بهذه الجسمانيات ثم علم الاله الحكيم ان ذلك التعلق سبب للعناء والبلاء فهاهنا يحسن منه ان يحذرهم عنها وان يامرهم بالاحتراز عنها ومثاله قوله تعالى زين للناس حب الشهوات فقال بعضهم ذلك المزين هو ابليس فقيل يلزم ان يفتقر ابليس الى ابليس آخر ولزم التسلسل وان كان المزين هو الله فكيف يليق بالحكيم الرحيم ان يسعى في تزيينه ثم يامره بالاحتراز عنه اما اذا حملنا على ان عشق النفس على الهيولى امر اتفق له وصار لازما له فهاهنا يحسن من الله ان ينبه الانسان على الحذر والاحتراز فهذا تمام الكلام في تقرير هذا القول واعلم ان الفلاسفة الذين يقولون بان اله العالم موجب بالذات ينكرون هذا المذهب لاجل انه من فروع القائلين بالفاعل المختار والفلاسفة ينكرون القول بالفاعل المختار فوجب ان يكون انكارهم لهذا القول اشد واما القائلون باثبات الفاعل المختار فالذين يقولون انه لا يجب ان تكون افعال العباد واقعة على وفق مصالح الانسان لا يلتفتون الى هذا المذهب لان مدار الحجة في هذا المذهب على انه رحيم كريم فوجب ان لا يفعل فعلا يفضي الى الالم والضرر فاذا قلنا ان تحسين العقل وتقبيحه باطل وانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهذا الكلام عنهم ساقط بالكلية اما المعتزلة الذين سلموا ان تحسين العقل وتقبيحه جريان في افعال الله وفي احكامه فكلام محمد بن زكريا مستوعر عليهم وله مناظرة طويلة مع ابي القاسم الكعبي ولم يقدر الكعبي على الخروج عن يده ومن الانفصال عن سؤالاته في مسائل التعديل والتجويز ولنكتف هاهنا بهذا القدر من الكلام فان اصول هذه المباحث لما سلفت لم يكن بنا حاجة الى الاعادة والله اعلم

والزيادات لازمة عليهم

الفصل الثامن في الكلام على اهل التناسخ القوم زعموا ان هذه الالام الموجودة في هذا العالم انما حصلت بتخليق الله وثبت انه رحيم ناظر لعباده فوجب ان يقال ان هذه الالام عقوبات اوصلها الله اليهم جزاء على ذنوب صدرت منهم قبل ذلك ولما راينا انه لم يصدر عنهم الذنوب حال كونهم في هذه الابدان علمنا ان هذه الارواح كانت في ابدان اخرى فاقدموا على الذنوب هناك فاستوجبوا العذاب عليها فنقلت تلك الارواح الى هذه الابدان واوصلت هذه الالام اليها عقوبة على تلك الجنايات فاذا قيل لهم هذا يقتضي انهم اقدموا على المعصية في تلك الابدان السابقة والاقدام على المعصية مشروط بسبق التكليف والتكليف اضرار فهذا يقتضي ان الاله الحكيم اوصل الضرر اليهم ابتداء فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يوصل المضار اليها في هذه الحياة من غير سبق هذه الامور التي تذكرونها وان لم يجز هذا فقد فسد قولكم فعند هذا انقسم القائلون بالتناسخ الى قسمين منهم من يقول كل اضرار يصل الى العبد فانه مسبوق بذنب صدر عنه وكل ذنب صدر عنه فانه مسبوق بتكليف هو اضرار وهكذا كل واحد منها قبل الاخر لا الى اول فما لهؤلاء لا يتقدم العالم بوجود

لا اول لها ومنهم من قال انه لا حاجة الى التزام قدم العالم بل نقول انه اذا اتفق ان وقعت الاحوال على وجه لا بد فيها من التزام احد الضررين فهاهنا الواجب على العاقل التزام اخفهما ودفع اكثرهما اذا ثبت هذا فنقول اول ما خلق الله العبد فان اباح له كلما اراد واشتهى فهذا يقتضي ان يكون ماذونا في قتل غيره ونهب ماله اذا اشتهى ذلك ثم ان ذلك الاخر يفعل في حقه مثل ذلك وذلك يفضي الى حصول المضار العظيمة فثبت ان الحكمة الالهية تقتضي منع العباد في اول الامر عن الظلم والبغي والعدوان فهذا التكليف وان كان اضرارا الا انه لا بد من التزامه دفعا للضرر الذي هو اعظم منه واذا ثبت جواز الابتدا بهذا التكليف فعند هذا نقول كل من عصى الله تعالى فقد استوجب العقاب وذلك يحصل بان ينقله الى بدن آخر ويعذبه فيه بمقدار ذلك الذنب فهذا حكاية قول اهل التناسخ وهو ايضا مبني على جريان تحسين العقل وتقبيحه في احكام الله وفي افعاله ومبني ايضا على ان الانسان شي غير الجسد وانه موجود قبل حدوث هذا الجسد والله اعلم

الفصل التاسع في حكاية مذاهب القائلين بالاعواض اعلم ان المعتزلة لما اعتقدوا جريان حكم تحسين العقل وتقبيحه في افعال الله وفي احكامه قالوا انا نشاهد حصول هذه الالام في العباد والعقل حكم بان ايصالها الى الحيوان من غير سبب قبيح فهذا يقتضي امتناع صدوره عن الاله الحكيم الرحيم فحسنها اما ان تكون للجنايات السابقة على ما هو قول اصحاب التناسخ وقد ثبت بطلانه فوجب ان يكون حسنها لاجل ان الحكيم الرحيم يعطي اعواضا وافية جابرة لجهات مضارها ثم المحققون منهم قالوا لا بد من العوض لتخرج هذه المضار عن كونها ظلما ولا بد من الاعتبار لتخرج هذه المضار عن كونها عبثا فانه لو استاجر رجلا على نزح ماء البحر وصبه في الجانب الاخر بمقدار من الاجرة ولم يكن في ذلك العمل شي من المنافع والمصالح فذلك العمل يخرج عن كونه ظلما الا انه يكون عبثا ويكون فاعله سفيها فلهذا قالوا هذه الالام انما تحسن لمجموع الامرين العوض والاعتبار فاذا قيل لهم ان الحيوانات التي تكون في مغايير الصخر وتتولد في قعور البحور وداخل الارض بحيث لا يطلع عليها احد فكيف يحصل الاعتبار بايصال الالام اليها اجابوا بان الملائكة والجن يشاهدونها فيحصل لهم بها انواع من الاعتبار في الدين ثم ان القائلين بهذا القول اوجبوا على الله حشر جميع البق والبراغيث والقمل والديدان وايصال الاعواض اليها وزعموا انه لو اخل باعادة شي منها لصار سفيها ومعزولا عن الالهية واعلم ان هذا من تفاريع تحسين العقل وتقبيحه وقد علمت ضعفه وسقوطه وقال بعض المحققين انه اذا وصل الضرر الى حيوان ثم انه يعاد ذلك الحيوان بعد عشرة الاف سنة وتلك الحالة قد نسيها ذلك الحيوان ولم يبق له بها شعور كان هذا الانعام جاريا مجرى الانعام المبتدا ويصير منقطع التعلق عما مضى وللشيطان كلام المعتزلة في تفاصيل هذا الباب طولا معروفا بالضعف والركاكة لاجرم آثرنا الاختصار فيه والله اعلم

الفصل العاشر في حكاية قول من اثبت للعالم الها فاعلا مختارا مع انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يلتفت الى مصالح الخلق ومفاسدهم اعلم ان هولاء لما نفوا الحسن والقبح في افعال الله واحكامه امتنع ان يقولوا انه تعالى خصص احداث العالم بوقت معين لان تخصيص ذلك الوقت بالاحداث والتكوين اصلح للمكلفين وانفع لهم والذي يدل على ذلك وجوه الحجة الاولى ان الفعل موقوف على الداعي ومتى كان الامر كذلك كانت المضار والفواحش والقبائح باسرها بقضاء الله وقدره ومتى كان الامر كذلك امتنع توقيف صدور الفعل من الله على رعاية المصالح الحجة الثانية ان اختصاص ذلك الوقت بتلك المنفعة الزائدة اما ان تكون لذاته او لشي من لوازمه لذاته او لا لذاته ولا للوازم ذاته والاول باطل والا لكان الوقت المعين صالحا لاقتضاء الاثار والخواص لذاته ولو جاز ذلك لجاز اسناد كل حادث يحدث الى الوقت المعين وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الصانع وكذا القول اذا قلنا بان المقتضي لتلك الخاصية شي من لوازم ذلك الوقت ومن مقتضياته والثالث باطل لانا كما قلنا ما المقتضي لاختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية ويلزم التسلسل اما دفعة واحدة واما واحدا قبل آخر لا الى اول وذلك يقتضي حدوث حوادث لا اول لها فثبت ان القائلين بنفي تحسين العقل وتقبيحه يلزمهم ان يقولوا انه تعالى خصص احداث العالم بذلك الوقت المعين لا لمخصص اصلا والبتة وهذا تمام المباحث

في هذا الباب واعلم ان هذه المذاهب لما تلخصت على هذا الوجه وظهر ما في كل واحد من
المدايح والقبايح فعند هذا قال اصحاب الحيرة والدهشة ان هذه الدلايل ما بلغت في الوضوح والقوة
حيث يزيل الشك ويقطع العذر وعلا يقويه وينوره العقل بل كل واحد منها يتوجه فيه نوع غموض
واللايق بالرحيم الكريم ان يعذر المخطي في امثال هذه المضايق وعند هذا اتضرع واقول
الهي حجتي حاجتي وعدتي فاقتي ووسيلتي اليك نعمتك علي وشفيعي عندك احسانك الي الهي اعلم انه
لا سبيل اليك الا بفضلك ولا انقطاع عنك الا بعدلك الهي لي علم كالسراب وقلبي من الخوف خراب
وانواع من المشكلات بعدد الرمل والتراب ومع هذا فارجو ان اكون من الاحباب فلا تخيب
رجائي يا كريم يا وهاب الهي انك تعلم ان كل ما قلته وكتبته فما اردت به الا الفوز بالحق والصواب
والبعد عن الجهل والارتياب فان اصبت فاقبل مني بفضلك وان اخطات فتجاوز عني بجودك
وطولك يا ذا الجود يا مفيض الوجود وههنا آخر الكلام في هذا الباب قال
مصنف هذا الكتاب وختمته ليلة الاربعا من جمادي الاولى سنة خمس وستمائة والحمد لله على آلائه

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الخامس من الكيات كتاب المطالب العالية في البحث عن الزمان والمكان وفيه مقالتان

المقالة الاولى في الزمان وفيها فصول وهي احد عشر فصلا

الفصل الاول في تقرير دلايل القائلين بنفي الزمان

للناس في الزمان قولان الاول قول من انكر وجوده والثاني
قول من اثبت وجوده واما المنكرون لوجوده فقالوا الموجودات على قسمين منها ما يكون بقاؤها
بسبب تعاقب افرادها وتتالي آحادها وتفسير كونها متعاقبة متتالية ان كل واحد منها وجد بعد
العدم ثم عدم بعد الوجود وهذا المفهوم لا يقتضي اثبات موجود زايد على تلك الموجودات والمتعاقبة
ومنها ما يكون بقاؤها بمعنى كونها مستمرة دائمة باعيانها وهذا المفهوم ايضا لا يقتضي اثبات موجود
زايد ويدل على ما ذكرناه وجوه من الدلايل الحجة الاولى ان هذا الشي المسمى بالزمان
وبالمدة لو كان موجودا لكان اما ان يكون مستمر الوجود او متقضي الوجود والاول محال والا لوجب ان
يكون هذا اليوم بعينه هو يوم الطوفان فيلزم على هذا التقدير ان يكون الحادث في هذا اليوم حادثا في
يوم الطوفان بل قبله بل ازلا وهذا خلف محال وايضا فبتقدير كونه دائم الوجود بعينه فلا بد وان
يصدق عليه انه كان موجودا قبل وسيبقى موجودا بعد فلو كان هذا المفهوم يقتضي اثبات مدة وزمان
لذلك الشي فحينئذ يلزم افتقار المدة والزمان الى مدة اخرى وزمان آخر ولزم التسلسل وهو محال
والقسم الثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان تكون الاجزاء المفترضة فيه متعاقبة متوالية وحينئذ يصح
في كل واحد من تلك الاجزاء ان يقال انه حدث الآن لا قبل ولا بعد فلو كان الحكم على الشي بانه حدث
الآن او كان حادثا قبل ذلك وسيحدث بعد ذلك يقتضي شيا آخر يكون ظرفا له ويكون لاجل وقوع ذلك
الشي في ذلك الظرف يصدق الحكم عليه بانه حصل الآن او في الماضي او يحصل في المستقبل فحينئذ يلزم
ان يكون للزمان زمان آخر الى غير النهاية وذلك محال الحجة الثانية انا نعلم بالضرورة ان
الاجزاء المفترضة في الزمان لا تحصل معا بل حصولها لا يعقل الا على سبيل التعاقب واذا ثبت هذا فنقول
اما ان يكون لشي من تلك الاجزاء حصول وحضور او لا يكون فان كان الاول كان كل واحد من تلك الاجزاء
حال حضوره غير منقسم والا لحصل له نصفان ويكون النصف الاول سابقا على النصف الثاني فحينئذ لا يكون
الحاضر حاضرا هذا خلف واذا ثبت ان كل واحد من تلك الاشياء غير قابل للقسمة ولا شك ان الزمان
انما يمتد بسبب تعاقب تلك الاشياء الحاضرة لزم كون الزمان مركبا من الآنات المتتالية التي يكون كل
واحد منها غير قابل للقسمة ولو كان الامر كذلك لزم كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لان القدر
الذي يتحرك المتحرك عليه من المسافة في الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة ان كان منقسما كانت الحركة
الى نصفه واقعة في نصف ذلك الآن والحركة الواقعة في النصف الثاني من ذلك الآن فحينئذ ينتصف
ذلك الآن وكنا فرضنا انه لا ينتصف هذا خلف فثبت ان القول بكون الزمان مركبا من اشيا حاضرة
كل واحد منها لا ينقسم يفضي الى اثبات الجوهر الفرد وهو باطل فكان القول بوجود الزمان باطلا واما
القسم الثاني وهو ان يقال انه ليس لشي من الاجزاء المفترضة في الزمان حضور ولا حصول البتة

فهذا تصريح بنفي الزمان بالكلية لان الماضي هو الذي كان حاضرا ثم انقضى والمستقبل هو الذي يتوقع
حضوره وهو بعد لم يحضر فكونه ماضيا ومستقبلا يتوقف على كونه حاضرا فاذا كان كونه حاضرا
ممتنعا كان وجوده في الماضي والمستقبل محالا واذا كان لا يتقرر له وجود لا في الحال ولا في الماضي
ولا في المستقبل امتنع القول بوجوده الحجة الثالثة هذا الزمان اما ان يكون حادثا او قديما
فان كان حادثا كان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية لا تكون بالزمان لان هذا الكلام انما وقع
في العدم الذي هو متقدم على وجود كل الزمان وعند حصول هذا العدم لا يكون للزمان وجود
فقد حصل معنى القبلية والتقدم من غير حصول الزمان فعلمنا ان حصول القبلية والتقدم لا
يتوقف على وجود الزمان واما ان قلنا الزمان قديم فنقول هذا باطل وبتقدير تسليمه
فالمقصود حاصل اما انه باطل فلان وجود الزمان لا يتقرر الا عند توالي القبليات والبعديات وهو
التوالي والتعاقب هو التغير والتغير ماهيته تقتضي ان تكون مسبوقة بالغير والازلي ماهيته تنافي
المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فكان الجمع بين حقيقة الزمان وبين حقيقة الازل محالا واما
بيان انه بتقدير تسليمه فالمقصود حاصل فتقريره ان القديم هو المستمر ازلا وابدا وكما ان الحدوث يوهم
اثبات زمانين متعاقبين حصل في اولهما عدم الشي وفي ثانيهما وجوده فكذلك القدم يوهم وجود
زمان مستمر من الازل الى الابد حصل فيه ذلك القديم فلو حكمنا على الزمان بالقدم لاوهم ذلك الحكم
وقوع ذلك الزمان في زمان آخر فان كان هذا الوهم كاذبا فليكن مثل هذا الوهم كاذبا ايضا في
جانب الحدوث فانه لا فرق في العقل بين البابين وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان كون الشي مستمرا
وكونه متغيرا لان كان يوهم وجود زمان يكون ظرفا ووعاء لذلك الاستمرار تارة ولذلك التغير اخرى
الا ان ذلك الوهم فاسد وذلك الخيال باطل وذلك يوجب القطع بنفي الزمان وهو المطلوب الحجة
الرابعة انا كما نعلم بالضرورة ان الحادث الامسي متقدم على الحادث اليومي فكذلك نعلم بالضرورة ان
الامس متقدم على اليوم تقدما لا يمكن ان يوجد المتقدم مع المتاخر فان كان هذا النوع من التقدم
يحوج الى وجود ظرف ووعاء لاجله حصل هذا التقدم وهذا التاخر فليكن لهذا الظرف ظرف آخر ولهذا الوعاء
وعاء آخر الى غير النهاية وان كان لا يحوج البتة فليكن الامر كذلك في ساير الحوادث لا يقال هب انه
يلزمنا اثبات ازمنة لا نهاية لها يحيط بعضها بالبعض فلم قلتم ان ذلك محال لانا نقول على هذا
التقدير لا يكون اليوم الحاضر يوما واحدا بل اياما غير متناهية يحيط بعضها بالبعض ويكون مجموعها حاضرا
في هذا اليوم ولا يكون الامس امسا واحدا بل اياما غير متناهية يحيط بعضها بالبعض مع ان مجموعها
كان حاضرا بالامس اذا عرفت هذا فنقول مجموع تلك الايام الغير المتناهية الامسية متقدم على
مجموع الايام الغير المتناهية اليومية وذلك التقدم يجب ان يكون بالزمان الآخر يكون ظرفا لها ووعاء
لها الا ان القول بذلك محال وذلك لان ذلك الزمان الذي هو ظرف لمجموع الايام الامسية لكونه
ظرفا لها يجب ان يكون خارجا عنها لوجوب كون الظرف مغايرا للمظروف ولكونه احد الايام الامسية
يجب ان يكون داخلا في مجموع الايام الامسية وحينئذ يلزم كون ذلك الظرف خارجا عن ذلك المجموع
لكونه ظرفا له ولكونه داخلا فيه لكونه احد تلك الازمنة فيكون ذلك الواحد داخلا في مجموع تلك
الازمنة وخارجا عنها وكون الشي الواحد بالنسبة الى الشي الواحد خارجا عنه وداخلا فيه محال فكان
هذا القول محالا الحجة الخامسة لا شك ان الباري تعالى يجب ان يكون متقدما على الحوادث
اليومية ولا شك ان ذاته ممتنعة الانفكاك عن هذا التقدم فهذا التقدم اما ان يتوقف حصوله
على حصول الزمان او لا يتوقف فان كان الاول فحينئذ يكون ذات واجب الوجود لذاته ممتنعة الخلو
عن هذا التقدم وهذا التقدم متوقف الحصول على حصول الزمان والموقوف على الموقوف على الشي
موقوف على الشي فيلزم افتقار ذات واجب الوجود لذاته الى الزمان والمفتقر في وجوده الى الغير ممكن
لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف وايضا اذا كان واجب الوجود لذاته
مفتقرا في وجوده الى الزمان فمن المعلوم بالبديهة ان ما يحتاج واجب الوجود لذاته اليه اولى بان
يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته مع انه مركب من اجزاء منقضية
متتالية حادثة وكل ذلك محال فثبت بما ذكرناه ان تقدم وجود الباري تعالى على هذه الحوادث اليومية

لا يتوقف على وجود الزمان لكن تقدم وجود الباري تعالى على هذا الحادث اليومي مساو لتقدم كل تقدم زماني على متاخر زماني وليس في العقل بين البابين تفاوت البتة فوجب انه لا يعتبر في حصول هذه التقدمات وجود مدة ولا زمان وهو المطلوب الحجة السادسة لا شك ان الباري تعالى دائم الوجود وكما ان الحدوث لا يعقل الا مع توهم المدة والزمان الدائم لان المعقول من الزمان الدائم هو الذي لا اول لامتداد وجوده فان كانت هذه القضية الوهمية صادقة فحينئذ يفتقر دوام وجود الله الى وجود هذا الزمان والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف وان كانت هذه القضية الوهمية كاذبة وكان الحق هو ان دوام الشيء لا يتوقف على وجود مدة وزمان فليكن الامر كذلك في جانب الحدوث والتغير وحينئذ يحصل لنا ان كون الشيء قبل غيره او بعد غيره او مع غيره لا يتوقف على وجود شيء آخر يكون ظرفا ووعاء لذلك التقدم ولذلك التاخر وذلك هو المراد من نفي الزمان الحجة السابعة المدة ممكنة لذاتها بدليل انها مركبة من الاجزاء المتعاقبة وكل واحد من تلك الاجزاء المتعاقبة المتتالية حادث وكل حادث ممكن فاذا كل واحد من اجزاء الزمان ممكن لذاته ومجموعه مفتقر الى كل واحد من اجزائه والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فثبت ان المدة والزمان بتقدير ان يكون موجودا كان ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فانه لا يلزم من فرض عدمه بعد وجوده محال اذا ثبت هذا فنقول لو كانت هذه البعدية لا يعقل تقررها الا بسبب الزمان فحينئذ يلزم كون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما لان عدمه بعد وجوده لما لم يتقرر الا بالزمان فلو فرضنا انه عدم بعد وجوده فحينئذ يلزم من فرض كون هذا العدم حاصلا بعد ذلك الوجود ان يكون الزمان موجودا حال ما فرضناه معدوما فثبت انه لو كان الزمان موجودا لكان يلزم من مجرد فرض عدمه فرض وجوده وهذا محال فثبت ان فرض عدم الزمان يوجب المحال لذاته وكل ما كان كذلك كان واجبا لذاته فالزمان بتقدير كونه موجودا يلزم بحسب الاعتبار الاول ان يكون ممكنا لذاته وبحسب الاعتبار الثاني ان يكون واجبا لذاته ولما كان ذلك محالا ثبت ان حصول هذه القبليات والبعديات لا يتوقف على وجود الزمان وهو المطلوب الحجة الثامنة ان الحكماء قالوا المحدث له عدم سابق وله وجود لاحق وله ان وجوده حصل بعد عدمه ثم قالوا ان كونه بعد العدم يمتنع ان يكون مستفادا من سبب منفصل لان كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم امر واجب الثبوت لذاته فانه من المحال فرض هذا الوجود الا مسبوقا بالعدم ولما كانت هذه المسبوقية امرا واجب الثبوت لذاته ولهذا امتنع ان يكون مستفادا من سبب منفصل واقول هذا اعتراف من هؤلاء الافاضل بان هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم لا يمكن ان يكون معللا بغيره واذا كان الامر كذلك فكيف قالوا ان هذه القبلية وهذه البعدية لا يتقرر واحد منهما الا لاجل شيء مغاير يسمى بالمدة والزمان وتمام تقريره ان الشيء المحكوم عليه بانه قبل غيره يمتنع تقرر وجوده الا مع هذه القبلية والشيء المحكوم عليه بانه بعد غيره يمتنع تقرره الا مع هذه البعدية فثبت ان حصول هذه القبليات وهذه البعديات امور ثابتة لتلك الاشياء لذواتها ولاعيانها ثم ثبت في خواص الواجب لذاته وخواص الممكن ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا بغيره وهذا ينتج ان حصول هذه القبليات والبعديات يمتنع ان تكون موقوفة على موجود آخر مغاير والله اعلم الحجة التاسعة لو كان للمدة والزمان ماهية وحقيقة لوجب ان تكون ماهيته هو الكم وذلك لانه قابل للمساواة واللامساواة ويمكن فرض جزء فيه يقدره وهذا هو خاصية الكم ولو كان كما لكان اما ان يكون كما متصلا او كما منفصلا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده انما قلنا انه لا يمكن ان يكون كما متصلا وذلك لان الكم المتصل هو الذي ينقسم الى جزئين يشتركان في حد واحد بعينه لكن الزمان ينقسم الى الماضي والى المستقبل وهما يشتركان في حد واحد بعينه وهو الآن الحاضر فان الآن الحاضر نهاية للماضي وبداية للمستقبل لكن الماضي والمستقبل كل واحد منهما معدوم والآن الحاضر موجود فيلزم ان يكون احد المعدومين وهو الماضي متصلا بالمعدوم الثاني وهو المستقبل بطرف موجود مشترك بينهما وهو الآن الحاضر وذلك مما لا يقبله العقل لان كون واحد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر غير معقول وكون المعدوم موصوفا

بطرف

بطرف موجود ايضا غير معقول وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون كما منفصلا لان الكم المنفصل مركب من الوحدات والوحدة لا تكون قابلة للقسمة فوجب ان يكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية التي يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة لكن ذلك محال لان القول به يوجب القول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى وقد ثبت ان القول به محال الحجة العاشرة في هذا الباب ان الزمان لو كان موجودا لكان اما ان يكون من لواحق الحركة واما الا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بوجوده باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يكون من لواحق الحركة لوجهين الاول انا نقول كان الله في الازل موجودا وكان عدم هذا الشيء الذي حدث في هذا اليوم حاصلا في الازل وقولنا كان اشارة الى الزمان فها هنا قد حصل الزمان مع انه لا حركة ولا تغير لان وجود الله تعالى منزه عن الحركة وعدم هذا الحادث اليومي كان مبرا ايضا عن التغير في الازل والثاني وهو ان الحركة مفتقرة في تقررها وتحققها الى الزمان لان الحركة عبارة عن حصوله بعد ان كان بغيره وهذه البعدية اشارة الى الزمان فثبت ان الحركة مفتقرة في تحققها الى وجود الزمان فلو كان الزمان مفتقرا الى تقرر الحركة لزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر وهو دور والدور محال وانما قلنا انه يمتنع ان لا يكون الزمان من لواحق الحركة لان المدة والزمان لا يعقل ثبوته الا حيث حصلت قبليات متوالية وبعديات متتالية وحصول القبلية بعد البعدية والبعدية بعد القبلية ليس الا التغير والتبدل وذلك يقتضي ان لا يتقرر ماهية الزمان الا عند حصول التغير والحركة فثبت انه لو كان الزمان موجودا لكان اما ان يكون من لواحق الحركة واما ان لا يكون ولما ثبت فساد القسمين وجب ان يكون القول بوجود الزمان باطلا الحجة الحادية عشر لو كان الزمان موجودا لكان اما ان يكون مقدار الحركة واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول بوجوده باطل انما قلنا انه يمتنع ان يكون مقدار الحركة لوجوه كثيرة سياتي تفصيلها لكن الذي نذكر الآن ان الزمان لو كان موجودا لكان عبارة عن مقدار امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان الحاصل في الاعيان حصول الجوهر المعين في الحيز المعين فاما تعاقب حصولات الجوهر المعين في الاحياز المتعاقبة فذلك لا حصول له في الاعيان فثبت ان امتداد وجود الحركة لا حصول له في الاعيان واذا كان هذا الامتداد لا حصول له في الاعيان كان مقدار هذا الامتداد يمتنع ان يكون موجودا في الاعيان لان مقدار هذا الامتداد صفة لهذا الامتداد فاذا كان هذا الامتداد معدوما في الاعيان امتنع ان يكون مقدار هذا الامتداد موجودا في الاعيان لان صفة المعدوم يمتنع ان تكون موجودة وانما قلنا انه يمتنع كون الزمان شيئا آخر غير مقدار الحركة لانا نتكلم في هذا المقام مع ارسطاطاليس واصحابه وهم قد اطبقوا على انه يمتنع ان يكون الزمان شيئا آخر غير مقدار الحركة الحجة الثانية عشر ان بديهة العقل شاهدة بان عدم كل محدث سابق على وجوده ومن نازع فيه نازع في اجلى العلوم البديهية واذا ثبت هذا فنقول السبق صفة للعدم وصفة المعدوم لا تكون موجودة بل تكون معدومة فهذا السبق والتقدم والتاخر امور لا وجود لها في الاعيان البتة والعدم المحض لا يستدعي محلا موجودا فهذا السبق والتقدم والتاخر لا يحتاج شيء منها الى موصوف موجود والزمان لا حقيقة له الا الامر الذي يعرض له هذا السبق وهذا التقدم وهذا التاخر وذلك ينتج ان الزمان والمدة لا يجب ان يكونا امرا موجودا فهذا مجموع هذه الدلائل الاثني عشر التي استنبطناها للقائلين بانه لا معنى لوجود الزمان الا كون بعض الموجودات دائمة الوجود باعيانها وكون بعضها امورا حادثة متوالية متعاقبة وهي بأسرها حسنة قوية

الفصل الثاني

في تقرير قول من يقول العلم بكون المدة والزمان موجودا علم بديهي اولي لا يحتاج فيه الى الحجة والدليل اعلم ان المثبتين للمدة فريقان منهم من يدعي ان العلم بوجودها علم بديهي ضروري غني عن البيان والبرهان ومنهم من حاول اثباته بالبينة والبرهان **اما الفريق الاول** فمنهم محمد بن زكريا وقوم آخرون وانا وان كنت ما وجدت لهم الا ادعاء البديهة والضرورة الا اني اقرر قولهم تقريرا كاملا تاما واقول لهم ان يحتجوا على صحة قولهم بوجوه الحجة الاولى انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الافلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها بان كان اعمى او كان جالسا في بيت مظلم وقدرنا انه قصد تسكين الحركات باسرها حتى الطرف والنفس فان هذا الانسان يجد المدة امرا ثابتا لا يحدث ويمر دائما بلا وقوف ولا انقضاء والعلم بذلك

ضروري حتى انه اذا اعتبر هذه الحالة من البكرة الى الضحوة ثم اعتبرها من الضحوة الى وقت الظهر
فانه مع غفلته عن حركة الشمس وسائر الكواكب والافلاك يعلم بالبديهة ان الذي انقضى من
البكرة الى الضحوة نصف ما انقضى من البكرة الى الظهر ويعلم بالبديهة ان علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف
على علمه بان فلكا تحرك او كوكبا تحرك وهذه الاعتبارات تدل على ان العلم بوجود المدة والزمان
اولي غني عن البيان والبرهان الحجة الثانية ان كل امر يشير العقل اليه سواء كان موجودا
او معدوما فان ذلك الامر اما ان يعتبر حال حدوثه او حال دوامه فان اعتبرناه حال حدوثه
فها هنا العقل يحكم باثبات حين وزمان جعله ظرفا لحدوثه فان العقل لا بد وان يقول انه انما حدث
في ذلك الزمان الفلاني وان اعتبرناه حال دوامه فهذا الدوام لا يعقل الا ان يقال انه كان موجودا
في الازمنة المتقدمة مع انه موجود في الزمان الحاضر فاما اذا رفعنا اعتبار المدة والزمان من
العقل فها هنا يعجز العقل عن تصور معنى الحدوث والدوام ولما كان هذان المعنيان متصورين
تصورا بديهيا وثبت ان تصورهما لا يتقرر الا عند الاعتراف بوجود الزمان ثبت ان الاعتراف
بوجود الزمان من العلوم البديهية الاولية والذي يزيد هذا الكلام تقريرا ان المتكلمين قالوا العرض
لا يبقى زمانين والباقي هو الذي وجد في زمانين او اكثر فهم لم يعقلوا معنى الحدوث ومعنى البقاء الا
بسبب المدة والزمان وهذا يدل على ان العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهي غني عن البينة والتقرير
الحجة الثالثة على ان العلم بوجود المدة بديهي هي انا نقول انا اذا قلنا ان ادم عليه السلام
كان قبل محمد صلى الله عليه وسلم فانا لا نعقل من هذه القبلية الا انه بينهما مدة مخصوصة وزمانا
مخصوصا واذا قلنا الاخوان توأمان وجدنا ما لم نعقل من هذه المعية الا انهما حصلا في زمان ولو
رجعت الى جميع العقلاء الذين بقوا على سلامة فطرتهم واصل عقولهم لم يفهموا من هذه القبلية ومن
هذه البعدية ومن هذه المعية الا ما ذكرناه فعلمنا ان العلم بوجود المدة والزمان علم مستقر في بداية
العقول فان قيل فلم لا يجوز ان يكون المراد من هذه المعية والقبلية نفس ذاتيهما قلنا لا لانا نجعل
ذاتيهما ووجودهما مورد التقسيم بهذه المعية وهذه القبلية ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك
التقسيم وذلك معلوم بالضرورة الحجة الرابعة ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الجسم انما يكون
متحركا اذا حصل في مكان بعد ان كان في غيره وهذه البعدية اشارة الى ان هذا الجسم كان حاصلا في
حيز ثم حصل في زمان اخر في حيز اخر وهذا يدل على انه لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير الا بعد الاعتراف
بوجود المدة والزمان واما السكون فالمعقول منه استمرار الجسم في الحيز الواحد زمانا طويلا
وهذا ايضا اشارة الى وجود المدة والزمان فلما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون علما
بديهيا اوليا وثبت ان العلم بها لا يتقرر الا عند تسليم وجود الزمان والمدة فثبت ان الذي يتوقف
عليه التصديق البديهي اولى ان يكون اوليا فثبت ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي الحجة
الخامسة ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الموجود اما ان يكون قديما او محدثا ثم انا لا نعقل من القديم
الا انه الذي لا اول لوجوده ولا نعقل من الحادث الا انه الذي لوجوده اول ثم اذا فسرنا قولنا
انه لا اول لوجوده كان هو انا اذا اعتبرنا حاله في الازمنة السالفة فانا لا نصل بعقولنا الى زمان
الا وقد كان موجودا قبله واذا فسرنا الحادث بانه الذي لوجوده اول لم نفهم منه الا ان عقولنا تنتهي
الى وقت يحكم عقلنا بانه حدث فيه فثبت ان صريح العقل حاكم بان الشيء اما ان يكون قديما واما
ان يكون حادثا وثبت انه لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث الا عند الحكم بوجود المدة والزمان
وذلك يفيد ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي الحجة السادسة ان صريح العقل
حاكم بانه يمكن قسمة الزمان الى السنين وقسمة السنين الى الشهور وقسمة الشهور الى الايام وقسمة
الايام الى الساعات ونعلم بالضرورة ان الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من السنة التي هي جزء من
المدة والعلم بحصول هذه التقديرات والتقسيمات علم ضروري والعلم بكون بعضها اقل من بعض واكثر
من بعض علم ضروري ومن المعلوم بالضرورة ان المحكوم عليه بقبول هذه التقسيمات مغاير للسواد
والبياض والحجر والمثلث وان ذلك الامر ما لم يكن متحققا في الاعيان امتنع كونه موردا لهذه التقسيمات
فثبت ان العلم بوجود الزمان علم بديهي الحجة السابعة ان كل احد يعلم ان هذه المدة قصيرة

وان

وان تلك المدة طويلة فانه يقال بقي الى وقت الظهر زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق من تلك المدة
الا القليل والعلم بحصول هذه الاحوال علم بديهي ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهيا كان العلم باصل
وجوده اولى بان يكون بديهيا فثبت ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي لا يقال لم لا
يجوز ان يقال هذه القلة والكثرة امران اعتباريان لا حصول لهما الا في الاذهان لانا نقول هذا
الفرض الذهني ان كان مطابقا للامر الخارجي فقد حصل المطلوب وان لم يكن مطابقا كان فرضا كاذبا
وحكما باطلا وكان جاريا مجرى ما اذا فرضنا هذا الحجر ياقوتا مع انه في نفسه ليس كذلك ومعلوم
ان تقسيم الزمان بالاجزاء العظيمة والصغيرة ليس من هذا الباب فبطل قول من قال انه محض الفرض
والاعتبار الحجة الثامنة ان جميع الجهال يؤرخون ويعلمون ان السنين تتوالى وتتعاقب
ويميزون ببداية عقولهم بين الماضي والمستقبل والحال وكل هذه الصفات لا شك انها صفات للمدة
والصفة اذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف اولى ان يكون كذلك واعلم ان هذه الوجوه
التي ذكرناها متقاربة وهي بالبرهان ادل على ان العلم بوجود المدة ضروري الحجة التاسعة انا قد
نحكم على حركتين بانهما ابتدأتا معا وانقطعتا معا ويكون علمنا بهذه المعية في الابتداء وفي الانقطاع
علما ضروريا وقد نقول في حركتين اخريين ان احدهما ابتدأت قبل الاخرى وانقطعت قبلها او بعدها
ويكون علمنا بهذا التقدم والتاخر علما ضروريا ثم لا نعقل من هذه المعية الا انهما حصلا في زمان واحد
ولا نعقل من هذا التقدم والتاخر الا ان احدهما حصل في الزمان السابق على زمان حدوث هذا المتاخر
وكل ذلك يدل على ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي الحجة العاشرة انا نحكم حكما
بديهيا ان هذه الحركة ابطأ من الاخرى مثل قولنا ان دبيب النملة ابطأ من طيران الطائر ثم انه لا يمكننا
تفسير الحركة السريعة والحركة البطيئة الا بان نقول السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في
زمان اقل من زمانها او التي تقطع مسافة اطول من مسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها فلما ثبت ان
العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي وثبت انه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة
البطيئة الا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان علمنا ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي واعلم انا
قد نبهنا بهذه الوجوه العشرة التي ذكرناها على كثير من المغايرة لجامع انه في الواحد منها كفاية في اثبات هذا
المطلوب اذا ثبت هذا الاصل فنقول هذه المدة لا يجوز ان تكون عبارة عن حركة الفلك ولا عن
صفة من صفات شيء من حركات الفلك ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الانسان الاعمى
الجالس في البيت المظلم المراقب لكيفية انقضاء المدة والزمان يعلم ان مقدار ما مضى من الزمان من الوقت الفلاني
كم هو بالتقريب من غير اعتبار حال حركة الشمس والقمر والكواكب والافلاك وهذا العاقل يجد المدة
تمضي وتمر مرورا ابديا ويعرف البتة انه كالنهر الجاري والعاقل اذا اعتبر حال نفسه وجد ان الامر كما
ذكرناه وجدانا ضروريا الا اذا كان نائما او كان مصروف الفكر الى غير ذلك الاعتبار ولو انه توهم الفلك
معدوما وتوهم الشمس والقمر وجميع الكواكب معدومة وتوهم جميع المتحركات ساكنة وفرضنا ان هذا
الانسان غفل عن جميع المتحركات لوجد عقله جازما بمرور هذا الشيء الذي سميناه بالمدة بل نقول لو فرضنا
رجلا اصم اعمى من اول الخلقة بحيث ما ابصر شيئا من الكواكب والافلاك ولم يسمع ان الله خلق
هذه الاشياء البتة ثم فرضنا ان هذا الانسان تكلف تسكين النفس والطرف والحركة فانه عند
هذه الاحوال يجد هذه المدة امرا ثابتا مستمرا في الذهن وفي العقل وكل ذلك يدل على ان العلم بوجود
هذه المدة علم ضروري وان العلم بان هذه المدة موجودة مغايرة لحركات الافلاك والكواكب
ايضا علم ضروري الحجة الثانية ان العقل يحكم ان الفطرة الاصلية لا يستبعد ان ينقلب
الجزء المتقدم من الحركة الفلكية متاخرا والجزء المتاخر متقدما فان الفلك لما تحرك من المشرق
الى المغرب كانت حركته في الربع الشرقي متقدمة على حركته في الربع الغربي ولو انا فرضنا ان هذا الفلك
بعينه كان يتحرك من المغرب الى المشرق لكانت حركته في الربع الغربي متقدمة على حركته في الربع الشرقي
فعلمنا ان العقل بفطرته الاصلية لا يستبعد ان يعرض للجزء المتقدم من الحركة الفلكية متاخرا وللجزء المتاخر
متقدما واما الجزء المتقدم من الزمان فان العقل بفطرته الاولية البديهية يستبعد ان يعرض متاخرا
والجزء المتاخر يستبعد ان يعرض متقدما فثبت ان هذه المدة ليست نفس الحركة ولا عارضا من

عوارضها ولا لاحقا من لواحقها. الحجة الثالثة انه يمكننا ان نتشكك في ان هذه الحركة الفلكية هل كانت حاصلة قبل هذا الوقت بمائة الف سنة فان القائلين بحدوث العالم امكنهم ان يتشككوا في حصول الحركات الفلكية قبل هذا الوقت بمائة الف سنة او اكثر او اقل واما المدة فانه لا يمكننا ان نتشكك في انه قبل هذه الساعة الحاضرة مدة متقدمة عليها بمائة الف سنة ولما امكن التشكك في الحركة ولم يمكن التشكك في المدة علمنا ان المدة غير الحركة وغير جميع صفات الحركة. الحجة الرابعة ان اعظم الدوائر الفلكية هي المنطقة واما الدوائر الموازية لها فكلما كان منها اقرب الى المنطقة كانت اسرع حركة وكل ما كان منها ابعد من المنطقة كانت ابطأ حركة فظهر ان الحركات اليومية الحاصلة في الدوائر المتوازية المتوازية للمنطقة الفلكية كثيرة ومختلفة بالسرعة والبطء فلو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك لما كان جعله عبارة عن حركة بعض تلك الدوائر اولى من جعله عبارة عن حركات سائر الدوائر فاما ان يكون عبارة عن الكل فحينئذ يلزم ان يكون هذا اليوم الواحد لا يكون يوما واحدا بل يكون اياما كثيرة حصلت معا بحسب تلك الدوائر المتوازية وذلك لا يقول به عاقل او يقال انه ليس بشيء منها بل المدة والزمان امر مغاير لها مقدر لها باسرها وذلك هو المطلوب ومما يقوي هذا الكلام ان صريح العقل ناطق بان حركات كل تلك الدوائر واقعة في زمان واحد وان ذلك الزمان ظرف لها باسرها ووعاء لها باسرها وذلك يوجب القطع بان الزمان مغاير للحركة. الحجة الخامسة ان الحركة توصف بالسرعة والبطء والزمان لا يوصف بذلك فانه لا يقال هذا الزمان ابطأ من ذلك الزمان ولا اسرع منه وايضا فان سرعة الحركة وبطؤها انما يعقلان بسبب المدة والزمان فانه يقال الابطأ هو الذي يقطع مثل ما قطعه السريع في زمان اطول او يقطع اقل مما قطعه السريع في زمان السريع والاسرع ما يكون بالضد منه وكل ذلك يدل على ان الزمان غير الحركة. الحجة السادسة انه يمكننا تعقل افلاك كثيرة في الخلاء الذي لا نهاية له بحيث يكون كل واحد منها خارجا عن الآخر وغير متعلق به وعلى هذا التقدير يمكننا تصور حركات كثيرة بحيث لا تكون واحدة منها تابعة للاخرى ونعلم بالبديهة انه لا يمكننا تعقل حصول زمانين معا فالحركة غير الزمان. الحجة السابعة انه يمكننا ان نقول ان هذه الحركة بجميع صفاتها حصلت في هذا الزمان ولم تحصل في الزمان المتقدم ولا يمكننا ان نقول حصلت هذه الحركة في نفسها او في صفة من الصفات القائمة بها وكل ذلك يدل على ان الزمان غير الحركة وغير جميع الصفات القائمة بالحركة. الحجة الثامنة انه يمكننا ان نتصور زمانا خاليا عن الحركة مثلا اذا توهمنا ان الله سبحانه اعدم الفلك واعدم جميع الكواكب عند قيام القيامة ثم انه تعالى تركها على العدم المحض مدة مديدة الى ان يعيدها ويعيد الخلائق في موقف القيامة فالمدة المتوسطة بين اول زمان الاعدام واول زمان الاعادة ولا شك انها تكون مدة مخصوصة والعقل يمكنه فرض تلك المدة اقل واكثر وانقص وازيد ففي هذا الفرض قد فرضنا جميع الحركات معدومة وهذا الفرض ليس فرضا معلوم الامتناع بالبديهة بل هو امر ممكن بحسب العقل ولذلك فان جمهور ارباب الملل والاديان جازمون به ومن المعلوم ان الذي يكون معلوم البطلان بالبديهة لا يمكن اطباق الخلق العظيم عليه فثبت انه مع كل الحركات من المعقول غير ممتنع فوجب الجزم بان المدة امر مغاير للحركة بجميع صفات الحركة وهو المطلوب. الحجة التاسعة انا لا نعقل ماهية الحركة الا اذا عقلنا كون المتحرك حاصلا في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر ولذلك فان العقلاء لا يفهمون من الحركة الا الانتقال من حيز الى حيز آخر فيكون الحصول في الحيز الثاني واقعا بعد الحصول في الحيز الاول وهذه البعدية ليست الا البعدية الزمانية فثبت انه لا يمكن تعقل ماهية الحركة الا بعد تعقل ماهية المدة والزمان واما تعقل ماهية المدة والزمان فانه غني عن تعقل ماهية الحركة بدليل انا لما فرضنا ان الله تعالى اعدم الفلك واعدم الكواكب واعدم كل الحركات بقي هذه الحركات الحالة لم يقيد عقلنا وفكرنا على ان نحكم ببطلان المدة بل حكمت الفطرة الاصلية بانه لا بد وان يكون وقت الاعدام مغايرا لوقت الوجود وايضا قد بينا انا حال ما نكون غافلين عن الفلك والشمس والقمر وسائر الكواكب فانا نجد في عقولنا امرا ممتدا مستمرا يجري منه نحو فيتي كانه الماء السيال او كالخيط الذي على طرف سيف ثم جر فان ذلك الخيط يلاقي حد السيف جزءا فجزءا فكذلك هاهنا. الحجة العاشرة ان القائلين بحدوث الفلك بل القائلين بحدوث جميع الاجسام سلموا انه حدث قبل ان حدث ممكن وهذا يدل على شهادة فطرتهم الاصلية بانه لا يعقل حدوث شيء

فالعقل حكم بان تلك الحركات باسرها واقعة في زمان واحد

الا في مدة او زمان وتمام التقرير في هذا الوجدان ان من القائلين بحدوث العالم منهم من قال ان العالم قبل حدوثه كان ممكن الوجود ومنهم من قال كان ممتنع الوجود وعلى التقديرين فقد عقلوا قبل حدوث الفلك والكواكب والعالم قبلا وبعدا وذلك يدل على انه جزم العقل بوجود هذه المدة جزم بديهي وان هذا القبل والبعد انما يحصل لشيء سوى الحركة الفلكية. الحجة الحادية عشر انا اذا فرضنا اولا للحركة فانه لا يلزم من مجرد فرض اول للحركة حصول حركة قبل تلك الحركة لانه لا يستبعد في العقل ان يكون الشيء ساكنا ثم يتحرك وايضا اذا فرضنا آخرا للحركة فانه لا يلزمنا من مجرد هذا الفرض اثبات حركة بعد تلك الحركة لانه لا يستبعد في العقل ان يكون الشيء متحركا ثم يصير ساكنا اما اذا فرضنا للمدة اولا وزمانا الزمنا من مجرد هذا الفرض اثبات مدة قبل تلك المدة لان المدة لا يكون لها اول الا اذا كان عدمها قبل وجودها وتلك القبلية لا يمكن حصولها ولا تعقلها الا بسبب المدة فثبت انا متى فرضنا للمدة اولا فانه يلزم من مجرد هذا الفرض كونها موجودة قبل ذلك الاول وكذلك اذا فرضنا للمدة آخرا فانه يلزم من مجرد فرض انقطاع المدة كونها موجودة بعد ذلك الانقطاع لانه لا يحصل لها انقطاع الا اذا حصل عدمها بعد وجودها وهذه البعدية لا يمكن تعقلها الا عند حصول المدة فثبت ان فرض اول وآخر للحركة لا يوجب اثبات حركة قبل ذلك وبعد ذلك الآخر وثبت ان فرض اول وآخر للمدة يوجب اثبات مدة قبل ذلك الاول وبعد ذلك الآخر وذلك يدل على ان المدة شيء مغاير للحركة ولجميع صفاتها واحوالها فظهر بهذه البراهين الباهرة ان الزمان والمدة لا يمكن ان يكون عبارة عن مقدار الحركة الفلكية واذا بطل هذا بطل ان يكون الزمان ايضا عبارة عن صفة من صفات تلك الحركة وحالة من احوالها وهذا يظهر فساد قول من يقول انه عبارة عن مقدار حركة فلك معدل النهار لان مقدار تلك الحركة عبارة عن صفة من صفاتها وحالة من احوالها وذلك مما ابطلناه فثبت بهذا ان المدة موجود قائم بنفسه مستقل بذاته وانه لا تاثير للحركة الفلكية في وجود المدة والزمان البتة وانما تاثيرها في تقدير هذه المدة بالاجزاء والابعاض ومثاله تقدير الليل والنهار بالفنجانات وصندوق الساعات فان تلك الآلات لا تاثير لها في ايجاد المدة والزمان وانما تاثيرها في تقسيم الليل والنهار بالساعات والاجزاء فكذلك تاثير الحركة الفلكية ليس في تكوين المدة وايجادها بل في تقسيمها بالاجزاء والابعاض وهي السنون والشهور والايام والساعات فهذا تقرير مذهب هؤلاء الذين قالوا العلم بوجود المدة وبكونها امرا مغايرا للحركة الفلكية ولجميع احوال هذه الحركة علم ضروري

الفصل الثالث في تقرير الدلائل التي عول عليها من قال العلم بوجود الزمان كسبي استدلالي اعلم ان الذي حصلناه في هذا الباب من كلام المتقدمين ومن انفسنا طرق اربعة **الطريق الاول** وهو دليل الامكانات وهو الذي ذكره الشيخ في الشفاء والنجاة وعليه تعويل الاكثرين وتقريره ان نقول كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة واخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معا وتركتا معا فانهما تقطعان المسافة معا وان ابتدأت احداهما ولم تبتدئ الاخرى معها ولكن تركتا معا فان احداهما تقطع من المسافة اقل مما تقطعه الاخرى وان ابتدأ معهما بطيء واتفقتا في الاخذ والترك وجد البطيء قد قطع الاقل والسريع قد قطع اكثر واذا كان كذلك كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة بعينها بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وبين اخذ السريع الثاني وتركه امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا الامكان جزءا من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان فوجب كونه امرا موجودا فان قال قائل انكم في منزع هذا الاستدلال فرضتم ثلاثة اشياء اولها الحركتان المتساويتان في السرعة والبطء المتساويتان في الاخذ والترك وزعمتم انهما لا بد وان يتساويا في مقدار المسافة وثانيها الحركتان المتساويتان في السرعة والبطء المختلفتان في وقت الاخذ المتساويتان في وقت الترك وزعمتم ان هذا السريع الثاني لا بد وان يقطع مسافة اقل مما قطعه السريع الاول وثالثها الحركتان المتساويتان في الاخذ والترك المختلفتان في السرعة والبطء وزعمتم ان البطيء لا بد وان يقطع اقل مما قطعه السريع فما الفائدة في هذا البرهان من هذه الوجوه الثلاثة من الغرض قلنا الفائدة فيها ان الغرض الاول يثبت وجود هذا الامر الذي نسميه بالزمان

وبالغرض الثاني يثبت ان هذا الامكان مغاير لنفس الحركة ولنفس بطوها وسرعتها ولنفس مقدار
المتحرك وبالغرض الثالث يثبت انه هذا الامكان امر مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة
وعند هذا يحصل تمام المقصود وبيان هذا الكلام انا فرضنا اولا وجود حركتين متساويتين في
البطو والسرعة متساويتين في الاخذ والترك وزعمنا انه متى كان الامر كذلك وجب حصول التساوي
في مقدار المسافة وعند هذا يظهر انه حصل بين هذا السريع وتركه امكان قطع مثل هذه المسافة
بمثل هذه السرعة وان في مثل هذا القدر من الامكان وبمثل هذه السرعة لا يمكن ان يزاد على هذه
المسافة ولا ان ينقص منها هذا الامكان له في نفسه خصوصية لا يقبل حركة بهذا القدر من السرعة
الا في مثل هذا القدر من المسافة لا يقبل الازيد منها فهذا الامكان له في حد ذاته خصوصية وحقيقة
باعتبارها حصل له هذا الامتياز والاختصاص واما الغرض الثاني وهو وجود حركتين متساويتين
في السرعة والبطو مختلفتين في الاخذ متساويتين في الترك فها هنا السريع الثاني قطع من المسافة
اقل وغرضنا منه امران الاول ان الامكان الذي يحصل فيه هذا السريع الثاني جزء من الامكان
الذي يحصل فيه السريع الاول فيكون هذا الامكان قابلا للتطبيق وللزيادة والنقصان فوجب كونه
موجودا قابلا للمساواة والمفاوتة والثاني ان هذا السريع الاصغر مشارك للسريع الاكبر في كونه
حركة وفي كونها سريعة وفي مقدار المتحرك وخالفها في مقدار هذا الامكان وما به المشاركة غير ما به المباينة
فثبت ان هذا الامكان يجب ان يكون امرا مغايرا لنفس ماهية الحركة ومغايرا لبطو الحركة وسرعتها ومغايرا
لمقدار جوهر المتحرك واما الغرض الثالث وهو وجود حركتين مختلفتين في السرعة والبطو متساويتين
في الاخذ والترك فاعلم ان غرضنا من هذا الغرض بيان ان هذا الامكان مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار
المسافة وذلك لانه ظهر بهذا الغرض ان البطي والسريع ان اشتركا في مقدار المسافة اختلفا في
مقدار هذا الامكان وان اشتركا في مقدار هذا الامكان اختلفا في مقدار المسافة وذلك يوجب
القطع بان مقدار هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة فثبت انه بسبب هذه الامور الثلاثة من الغرض
ظهر ان هذا الامكان امر موجود مقداري وانه مغاير لنفس مقدار المتحرك ولنفس مقدار المسافة ولنفس
الحركة ولكون الحركة سريعة او بطيئة وذلك هو المقصود فهذا تمام تقرير هذه الحجة والاعتراض عليها من
وجوه الاول انكم بنيتم هذه الحجة على امور ثلاثة فاحدها ان هاهنا حركة سريعة وحركة بطيئة
وثانيها ان هاهنا حركتين تبتديان معا وينقطعان معا وثالثها ان هاهنا حركتين تبتدي
احداهما بعد الاخرى ومن المعلوم ان هذه الامور الثلاثة لا يمكن ان يعتقد حصولها الا بعد الجزم بوجود
الزمان اما الاول فلان السريع هو الذي يقطع مثل ما قطعه البطي في زمان اقل او ازيد مما قطعه
البطي في زمان مساو واما البطي فبالعكس من هذا الذي قلناه ومعلوم ان هذه الاحوال لا يعترف
بثبوتها الا بعد تسليم وجود الزمان واما الثاني وهو قولنا في الحركتين انهما يبتديان معا وينتهيان معا
فمعناه ان ابتداء وجودهما وانتهاء وجودهما يكون في آن واحد لكن الآن لا يعقل ويوجد الا بعد تعقل الزمان
واما الثالث وهو ان تبتدي احدى الحركتين بعد الاخرى فمعلوم انه لا يمكن تصور معنى القبلية والبعدية
الا بعد وجود الزمان اذا عرفت هذا فنقول وجود الزمان اما ان يكون غنيا عن الاستدلال او محتاجا
الى الاستدلال فان كان الاول كان الخوض في هذا الدليل غنيا عنه وان كان الثاني فنقول انكم انما بينتم
وجود الزمان بهذه المقدمات وقد بينا انه لا يمكن اثبات هذه المقدمات الا بعد العلم بوجود الزمان
فيلزم الدور ومعلوم انه باطل لا يقال وجود اصل الزمان معلوم بالبديهة فاما بيان ماهيته على
التفصيل فذلك معلوم بالاستدلال ونحن انما ابتنا بهذا الدليل تفصيل ماهيته وحينئذ يسقط الدور
لانا نقول ان هذا القدر الذي سبق ذكره من الاستدلال لا يدل على بيان ماهيته المعينة وحقيقته
المخصوصة بل لا دلالة فيه الا على كونه امرا موجودا في الاعيان وحينئذ يعود الدور المذكور السؤال الثاني
على هذا الدليل ان مذهبكم ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان لابد وان يكون موجودا وبه اجبتم عن دليل
من استدل به على ان الحركات اولا بسبب كونها قابلة للزيادة والنقصان ثم من المعلوم ان الزمان من الامور
المنقضية التي لا ثبات لاجزائها ولا استقرار لاقسامها واذا كان كذلك فحينئذ لا يصح الحكم عليه بالزيادة
والنقصان في نفس الامر بل غايته ما في الباب ان الامر الممتد المرتسم منه في الوهم يمكن الحكم عليه بالزيادة ٥

والنقصان فاما الامر الممتد من الزمان فلا وجود له البتة في الاعيان واذا ثبت هذا فنقول الامر
الذي تريدون اثباته وهو وجود الزمان في الاعيان فانه لا يمكن الحكم عليه بكونه قابلا للزيادة والنقصان
والذي صدق عليه هذا الحكم وهو الامر المفروض في الذهن فانه لا يدل على كون الزمان موجودا في
الاعيان فثبت ان هذه الحجة مغالطة السؤال الثالث هذا الدليل معارض بامور احدها
ان ما ذكرتموه معارض بنفس الزمان فان بين ابتداء كل زمان وبين انتهائه امكانا يتسع لمثل ذلك المقدار
ولا يمتلئ بما هو اصغر منه ولا يتسع لما هو اعظم منه وامكانا آخر اقل منه ولا يتسع لذلك الزمان ولا لما هو
اعظم منه ويمتلئ ببعضه واذا كان كذلك لزم ان يكون للزمان زمان آخر الى غير النهاية فان قلتم
ان ذلك من عمل الوهم وحكم الخيال فقولوا بمثله في الحركة اذ لا فرق وثانيها ان ما ذكرتم معارض
بجانب المستقبل وذلك لان من هذه الساعة الحاضرة الى الغد حصل امكان يتسع لمقدار من الحركة الموصوفة
بمقدار معين من السرعة والبطو ولا يمتلئ بالاقل منه ولا يتسع للاعظم منه وامكان آخر اصغر منه فهذا
يقتضي ان يكون الزمان الذي سيجي غدا حاصلا الآن وحاضرا في هذا الوقت ومعلوم ان ذلك باطل
فان قالوا الحاضر في الحال انما هو امكان وجود تلك الحركات المستقبلة لا وجود شي آخر يكون وعاء
لها وظرفا لها فنقول فلم لا يجوز ان يكون الحال في الماضي مثل ما ذكرتم في المستقبل وثالثها ان
نقول ان بين طرفي الطاس امكانا يتسع لمقدار معين من الاجسام ولا يمتلئ باقل من ذلك القدر ولا
يتسع للازيد منه فوجب ان يكون ذلك الامكان الذي يتسع لذلك القدر من الجسم امرا موجودا وذلك
يوجب عليكم الاعتراف بوجود ابعاد قائمة بنفسها وانها تكون امكنة لهذه الاجسام فان قالوا ذلك
الامكان عبارة عن امكان وجود تلك الاجسام في انفسها لا عن امكان وجود شي يكون ذلك الشي ظرفا
لتلك الاجسام ووعاء لها فنقول فلم لا يجوز ان يكون الحال فيما ذكرتم كالحال هاهنا وهو ان
يقال الامكان الذي ذكرتم اشارة الى امكان وجود تلك الحركات المختلفة في انفسها فاما اثبات امر
آخر يكون ظرفا لتلك الحركات ووعاء لها فهذا ممنوع الحجة الثانية لهم في اثبات الزمان
التمسك بالطريقة القبلية والبعدية واعلم ان القوم ما لخصوا هذه الطريقة تلخيصا شافيا
منها وانا اقررها على الوجه الصحيح المعلوم فنقول لا شك ان الاب موجود قبل وجود الابن فهذه
القبلية اما ان تكون نفس وجود الاب وعدم وجود الابن او امرا زائدا على ذلك والاول باطل لوجوه
الاول انه يصح ان يعقل ذات كل واحد منهما مع الذهول عن هذه القبلية والبعدية والمعية
والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم والثاني ان هذه القبلية والبعدية نسبة مخصوصة بين هاتين الذاتين
والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما والثالث ان المحكوم عليه بانه قبل قد يبقى بعد المحكوم عليه
بانه بعد والقبل من حيث هو قبل لا يبقى بعد البعد من حيث انه بعد والرابع ان الاشياء المختلفة
في الماهية قد تكون متشاركة في كون كل واحد منها قبل الاشياء فان والد الفرس قبل ولده ووالد الحمار قبل
ولده ووالد الانسان قبل ولده والفرس والانسان والحمار ماهيات مختلفة وهي مع اختلافها متشاركة
في كون كل واحد منها قبل ولده اذا ثبت هذا فنقول اختلافها في الماهيات مع اشتراكها
في المفهوم من القبلية يدل على ان كونها قبلا وبعدا امور مغايرة لتلك الماهيات المخصوصة وايضا فالاشياء
المتشاركة في تمام الماهية قد تكون مختلفة في القبلية والبعدية وذلك مثل الاب والابن فانهما مع
اشتراكهما في تمام الماهية قد اختلفا بحسب القبلية والبعدية والتقريب معلوم والخامس ان القبل
من حيث هو قبل مضاف الى البعد من حيث هو بعد والشي المحكوم عليه بهذه القبلية جوهر قائم بنفسه
غير معقول الماهية بالقياس الى غيره والشي الذي يكون محكوما عليه بانه معقول الماهية بالقياس الى
غيره مغاير للشي الذي يكون محكوما عليه بانه غير معقول الماهية بالقياس الى غيره وذلك يقتضي ان
تكون القبلية والبعدية امورا مغايرة لتلك الذوات والسادس ان الله تعالى كان موجودا قبل
هذا الحادث اليومي ويكون ايضا موجودا عند دخول هذا الحادث اليومي في الوجود وسيبقى ايضا
موجودا بعد انقضائه وفنائه اذا ثبت هذا فنقول ذات واجب الوجود لذاته قد تواردت
عليها هذه القبليات والمعيات والبعديات فلو كانت هذه المفهومات نفس الذات لزم وقوع التبدل
في ذاته وذلك محال فثبت بهذه الوجوه الستة ان المفهوم من القبلية والمعية والبعدية امور مغايرة

لنفس الذات والحقيقة اذا ثبت هذا فنقول هذا المفهوم الزايد اما ان يكون عدميا واما ان يكون امرا موجودا والاول باطل لانه كونه قبل غيره نقيض لقولنا انه ليس قبله والمفهوم من عدم القبلية عدم محض ونقيض العدم ثبوت فظهر ان القبلية والبعدية امران زايدان على الذات وهما وصفان ثابتان موجودان اذا ثبت هذا فنقول اما ان تكون هذه المعاني من الامور الثابتة التي لا حصول لها الا في الذهن واما ان يقال انها موجودة في الاعيان والاول باطل لان الذي لا ثبوت له الا في الذهن يكون جاريا مجرى قولنا الخمسة زوج فان هذا المعنى وان كان يوجد في الفرض الذهني والاعتبار الفكري الا ان العقل جازم بانه لا وجود له في الخارج البتة لكن كون الامس قبل اليوم ليس من هذا الباب فثبت ان هذه القبلية والمعية والبعدية مفهومات زايدة على الذوات ومعان موجودة في الاعيان كما انها موجودة في الاذهان ثم نقول هذه القبليات والبعديات اما ان تكون من الامور التي توجد مستقلة بانفسها قائمة بذواتها غنية عن المعروض والموصوف واما ان لا تكون كذلك بل تكون محتاجة الى المعروض والموصوف والاول باطل بالبديهة لان القبلية والبعدية من باب النسب والاضافات ومن كان كذلك امتنع كونها جواهر قائمة بانفسها مستقلة بذواتها فبقي القسم الثاني وهو انه لا بد من اشياء تكون هذه القبليات والبعديات عارضة لها من حيث انها هي ثم نقول ان كل شي فانه لا يقبل هذا النوع من النسب والاضافات من حيث هو هو فان الامس من حيث انه جوهر جسماني ليس قبل اليوم ولا من حيث انه طويل وابيض وعالم وزاهد فاذن لا بد من الجزم بوجود امر تلحقه هذه القبليات والبعديات لحوقا بالذات وذلك الشي ليس هو الحركة للوجوه الكثيرة التي ذكرناها في الفصل المتقدم ونزيد هاهنا كلاما آخر فنقول ان الجزء المتقدم من الحركة يمكن تعقله متاخرا وبالعكس واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يمكن تعقله متاخرا وبالعكس فثبت ان هذا الشي هو الذي المعروض بالذات لهذه القبليات والبعديات موجود سيال منقض لذاته وهو شي مغاير للحركة ولا معنى للزمان الا ذلك والاعتراض عليه لا نسلم ان القبلية والبعدية من المعاني الموجودة اما قوله القبلية نقيض اللاقبلية فان اللاقبلية عدم ورفع العدم ثبوت قلنا ينتقض هذا بالامكان فانه رافع للامتناع ورافع للوجوب والامتناع عدم والوجوب ثبوت فيلزم في الامكان ان يقال انه بكونه رافعا للامتناع الذي هو عدم ان يكون وجوديا وبكونه رافعا للوجوب الذي هو وجود ان يكون عدميا فيلزم في الشي الواحد ان يكون عدميا ووجوديا وهو محال ثم نقول الذي يدل على ان القبلية والبعدية لا يمكن ان يكونا من الامور الموجودة وجوه الاول ان صريح العقل يحكم ان كل حادث فهو مسبوق بعدمه وان عدمه سابق على وجوده وهذا يقتضي كون السبق والتقدم والقبلية وصفا للعدم وما كان وصفا للعدم امتنع ان يكون صفة موجودة لامتناع قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض فثبت ان القبلية والبعدية ليستا من الصفات الموجودة الثاني لو كانت القبلية صفة موجودة لكانت تلك الصفة الموجودة بالنسبة الى غيرها اما ان تكون قبلا او بعدا او معا ويلزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان تكون القبلية بالنسبة الى غيرها وان كانت قبلا الا ان كونها كذلك عين ذاتها لا انه صفة زايدة على الذات لانا نقول اذا حكمنا على القبلية بانها قبل شي آخر فذات القبلية هي الموضوع ثم حكمنا عليها بانها قبل شي آخر ومحمول القضية غير موضوعها لا محالة فثبت ان القبلية لو كانت صفة موجودة لكان كونها قبلا بالنسبة الى غيرها يمتنع ان يكون عين ذاتها بل لا بد وان يكون امرا مغايرا لذاتها الثالث ان القبلية والبعدية اضافتان وكل واحدة منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وقد ثبت ان المضافين يوجدان معا في الاعيان وفي الاذهان فلو كانا موجودين لوجب ان يوجدا معا ولو وجدا معا لحصل معهما معا ضرورة ان الاضافة لا توجد وحدها بل انما توجد عند وجود موصوفها وحينئذ يلزم ان يقال القبل والبعد يجب كونهما موجودين معا فيلزم ان يقال الشي من حيث هو قبل غيره يجب ان يكون موجودا معه وهو محال الرابع ان نقول لما ثبت ان المضافين يوجدان معا فهذه المعية ان كانت وصفا زايدا عليهما كان ذلك الزايد ايضا معهما فتكون هذه المعية الثانية زايدة ولزم التسلسل وان لم يكن وصفا زايدا فلم لا يجوز مثله في ساير المعيات والقبليات لا يقال كون المضافين معا نفس

ذاتيهما لانا نقول اذا قلنا المضافان يوجدان معا فهو قضية وموضوعها قولنا المضافان ومحمولها قولنا يوجدان معا والمحمول غير الموضوع وعلى هذا التقدير فانه يبطل هذا العذر فثبت بهذه الوجوه ان القبلية والبعدية لا يمكن ان تكونا من الصفات الموجودة في الاعيان السوال الثاني ان هذا الدليل الذي ذكرتم يقتضي اثبات زمان للزمان وبيانه وهو ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض وظاهر ان ذلك السبق ليس بالعلية ولا بالذات لان السبق الذي يكون بالعلية وبالذات يجوز ان يوجد المتقدم فيه مع المتاخر والجزء السابق من الزمان يمتنع ان يوجد مع الجزء المتاخر بل تقدم الامس على اليوم كتقدم الجزء السابق من الحركة على الجزء اللاحق منها فان كان هذا النوع من التقدم لا يتقرر الا مع الزمان لزم ان يكون للزمان زمان آخر والا فجوزوا مثله فيما ذكرتم الحجة الثالثة في اثبات الزمان وهو دليل رتبناه للقائلين باثبات الزمان فنقول انا نعلم بالضرورة ان هاهنا شيئا ينقسم الى السنين تارة والى الشهور اخرى والى الايام تارة والى الساعات اخرى والعلم بذلك اجلى العلوم البديهية واظهرها ونعلم ان ذلك الشي يعد بالسنين وان السنة تعد بالشهور وتقدرها وكيف لا نقول ذلك وكل من له تمييز من العقل فانه يعلم ان له من السنين كذا وان الشهور المنقضية من هذه السنة التي نحن فيها كم هي وان الباقية كم هي وان الايام من الشهر كم هي وان الباقية كم هي وان الساعات المنقضية من هذا اليوم كم هي والباقية كم هي اذا ثبت هذا فنقول قضت بداية العقول بصحة هذه التقسيمات وكل من يتشكك في صحتها قضي عليه بالجنون التام ثم نقول هذا الذي حكم عليه العقل بكونه موردا لهذه التقسيمات اما ان يكون عدما محضا ونفيا صرفا واما ان لا يكون كذلك بل يكون موجودا وثابتا ومتحققا والاول باطل لان العدم المحض لا يمكن تقسيمه الى الاجزاء والابعاض ولا يمكن وصف تلك الاجزاء والابعاض بانه ازيد من غيره او انقص من غيره ومعلوم ان صريح العقل يحكم بان السنة اطول من الشهر والشهر اطول من اليوم واليوم اطول من الساعة وايضا فصريح العقل يقضي على هذا الشي بان منه ما مضى ومنه ما هو مستقبل وصريح العقل يقضي بان الماضي هو الذي كان حاضرا وقد انقضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ولم يحضر بعد فلو لم يكن لهذا الشي حضور وحصول البتة لامتنع ان يحكم العقل عليه بكونه ماضيا ومستقبلا وحيث حكم صريح العقل عليه بذلك علمنا انه ليس عدما محضا بل لا بد وان يكون موجودا ثم نقول الموجودات على قسمين منها ما هو قار الوجود ومنها ما لا يكون كذلك والمراد من قولنا قار الوجود وهو الذي تكون اجزاؤه حاصلة معا والمراد من قولنا غير قار الوجود وهو الذي تكون اجزاؤه حاصلة معا والمراد من قولنا غير قار الوجود ما لا يكون كذلك فنقول هذا الشي الذي يمكن تقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات ليس من الموجودات التي تكون قارة الوجود بدليل ان بديهة العقل حاكمة بانه لا يوجد جزآن منه معا فلا يمكن حصول سنتين معا ولا حصول شهرين ولا حصول يومين ولا حصول ساعتين معا ولا يمكن ايضا ان يجتمع في الوجود منها جزآن وان كانا اصغر الاجزاء بل كل اثنين يفرضان فانه لا بد وان يكون احدهما متقدما على الآخر وانه لا بد عند حصول احدهما ان لا يكون الآخر حاصلا وكل ذلك معلوم بالبديهة بشرط التامل الصافي واستحضار مفهومات هذه الالفاظ في الذهن فثبت ان هذا الشي المسمى بالمدة والزمان موجود ليس قار الوجود لكن ثبت ان الجسم وكمه وكيفه واينه ووضعه ومضافه وساير مقولاته امور قارة فوجب القطع بان هذا الشي المسمى بالمدة والزمان مغاير لهذه الاشياء باسرها ثم نقول هذا الشي اما ان يكون هو الحركة او صفة من صفات الحركة او شيئا مغايرا للحركة ولجميع صفات الحركة والاول باطل للوجوه الكثيرة التي شرحناها وقررناها في الفصل المتقدم والذي نزيده الآن ان نقول انه لا معنى للحركة الا حصولات متعاقبة في احياز متعاقبة متلاصقة ولا معنى لتعاقب تلك الحصولات الا حصول بعضها عقيب البعض في الازمنة المتوالية لكن توالها في تلك الازمنة اضافة بينها وبين تلك الازمنة والاضافة بينها وبين الازمنة متاخرة عن تقرر حصول تلك الازمنة فثبت ان الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها الى الزمان واما الزمان فانه غني في ذاته عن الحركة لانه يمكننا فرض مدة خالية عن جميع الحركات وجميع التغيرات وهذا يوجب القطع بان الزمان امر مغاير للحركات واما بيان ان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن صفة من صفات الحركة فهو ان صفة الحركة مفتقرة في تحققها الى حصول الحركة فلو كان

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
[illegible]
[illegible] وكفى عبده ١١٧٥

الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة لكان الزمان مفتقرا في تحقق ماهيته الى تحقق الحركة لكنا قد بينا ان الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها الى تحقق الزمان فيلزم الدور وهو محال وايضا فقد بينا ان الزمان غني عن الحركة لكن كل ما كان من صفات الحركة فهو مفتقر في تحقق حقيقته الى الحركة ينتج ان الزمان والمدة يمتنع ان يكون عبارة عن صفة من صفات الحركة فثبت ان الزمان موجود غير قار الوجود وثبت انه ليس بحركة ولا صفة من صفات الحركة بل هو كالظرف والوعاء للحركات والتغيرات ولا نريد بالزمان الذي حاولنا اثباته الا ذلك واعلم انا لما اثبتنا الزمان على الدليلين الاولين افتقار الزمان الى زمان آخر الى غير النهاية فيجب ان نتكلم هاهنا ان ذلك السوال غير لازم على هذا الدليل وذلك لانا هاهنا ادعينا حصول العلم الضروري بحصول شيء ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات ثم بينا ان ذلك الشيء ليس كذا ولا كذا فثبت انه شيء آخر وهذا الكلام انما يلزم عليه اثبات زمان للزمان لو حكمت فطرة العقل بان هذا الشيء الذي يسميه بالزمان له ظرف آخر ولما لم يحصل هذا المعنى في بداية العقول بل بديهة العقل دافعة له علمنا ان هذا السوال غير لازم على هذا الوجه الحجة الرابعة في اثبات الزمان ان نقول انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمة نافعة في هذا المطلوب وهي في البحث عن حقيقة التوقيت فان الرجل قد يقول لغيره آتيك اذا طلعت الشمس وآتيك اذا جاء الربيع وتحقيق هذا المعنى ان مجيء الرجل مجهول وطلوع الشمس معلوم فيقرن هذا المجهول بذلك المعلوم ليصير ذلك المجهول بسبب هذا الاقتران معلوما ولهذا قال اهل التحقيق التوقيت عبارة عن قرن متجدد موهوم بمتجدد معلوم ازالة للابهام اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان البديهة الصحيحة والفطرة الاصلية حاكمة بصحة هذا التوقيت وعليه ايضا مدار الامر في التواريخ المستقبلة فانها عبارة عن تعريف وجود الاشياء التي تكون مجهولة الوقوع بالاوقات المعلومة المستقبلة وكذا القول في التواريخ الماضية فانها عبارة عن تعريف وقوع الاشياء التي يكون وقوعها مجهولا بالاوقات المعلومة الماضية اذا عرفت هذا فلنبحث عن معنى قولهم آتيك اذا طلعت الشمس فانا لا نفهم من هذا الكلام الا ان القايل يقول آتيك في الوقت الذي تطلع فيه الشمس وهذا تصريح باثبات وقت واحد بعينه يحصل فيه مجيء القايل ويحصل فيه طلوع الشمس فنقول ذلك الوقت الذي حكمت الفطرة السليمة بجعلها ظرفا لهذا المجيء ولطلوع الشمس اما ان يكون شيئا باقيا ثابتا او شيئا سيالا منقضيا والاول باطل والا لكان حاصلا في الحال فوجب ان لا يكون منتظرا ولا مستقبلا وبديهة العقل حاكمة بان ذلك الوقت غير حاضر في الحال بل هو منتظر الوجود فثبت انه امر سيال ثم ذلك السيال اما ان يكون من جنس حركات الافلاك والكواكب او صفة من صفاتها او يكون موجودا مغايرا لهذين القسمين والاول باطل لان ذلك الوقت الذي حكمت الفطرة السليمة بكونها ظرفا للحركة الفلكية وظرف الحركة الفلكية لا يكون نفس الحركة الفلكية فانه لما قال آتيك اذا طلعت الشمس فمعناه آتيك في الوقت الذي يكون ظرفا لطلوع الشمس واما القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشيء صفة من صفات الحركة الفلكية فهو اظهر فسادا لان ذلك الشيء ظرف للحركة الفلكية والحركة الفلكية جارية مجرى المظروف لجميع صفاتها فلو كان ذلك الظرف شيئا من صفات تلك الحركة لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد ظرفا له ومظروفا له وان ذلك محال وايضا فلو قال قايل انه تعالى يفعل الفعل الفلاني عند وقوف الافلاك والكواكب عن حركاتها لم يكن هذا الكلام كلاما معلوم الفساد والبطلان في بديهة العقل فلو كان هذا الظرف شيئا من الحركات الفلكية او شيئا من احوال تلك الحركات لكان هذا الكلام مقطوع الفساد في بديهة العقل لان حصول الحادث لا في وقت معين معلوم الامتناع في البديهة وايضا فلا حال من احوال الحركة الفلكية ولا صفة من صفاتها الا ويصح العقل يحكم بانها وقعت في الوقت الفلاني في الماضي او سيقع في الوقت الفلاني في المستقبل فثبت بما ذكرنا ان ذلك الظرف ليس هو الحركة الفلكية ولا شيء من صفاتها فثبت وجود موجود سيال ليس هو الحركة الفلكية ولا صفة من صفاتها وذلك هو الزمان فان قيل انكم بينتم ان المراد من قول القايل آتيك عند طلوع الشمس هو آتيك في الوقت الذي تطلع فيه الشمس ونحن لا نرضى بهذا التفسير بل نفسر

الكلام على ان

بوجه

بوجه آخر فنقول المراد منه آتيك اتيانا مقارنا لطلوع الشمس وعلى هذا التقدير فانه يبطل ما ذكرتم وايضا فهذه الحجة مبنية على كلام يذكره اهل العرف ومثل هذا مما لا يلتفت اليه والجواب عن الاول ان تلك المقارنة والمعية ليست في الماهية ولا في امر آخر بل لا معنى لتلك المقارنة والمعية الا حصولهما في وقت واحد وزمان واحد وحينئذ يرجع كل ما ذكرناه والجواب عن الثاني ان نقول المناظرات لا معنى لها الا تركيب علوم ضرورية لغرض استنتاج المطالب المجهولة النظرية منها وذلك لا يتم الا عند الاعتراف بصحة القضايا البديهية وهذه المسئلة لما تاملنا علمنا ان صحة هذا التوقيت امر يحكم بها جميع العقول السليمة ثم لما تاملنا علمنا ان صحة هذه المقدمة توجب القول بوجود الزمان بالطريق الذي لخصناه فكان هذا الكلام من اظهر الدلايل واوضح البراهين في اثبات هذا المطلوب وبالله التوفيق

الفصل الرابع في البحث عن ماهية الزمان

الذي ذهب اليه ارسطاطاليس وارتضاه المعتبرون من اتباعه كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا انه مقدار حركة الفلك الاعظم وقال ابو البركات البغدادي انه مقدار امتداد الوجود وقال قوم انه عبارة عن نفس حركة الفلك الاعظم وقال آخرون انه لا معنى للزمان الا تجدد التوقيت على ما قررناه وكشفنا عن معناه وقال آخرون كما ان النقطة تفعل بحركتها الخط كذلك الآن يفعل بحركته الزمان وكما ان النقطة اذا فعلت بحركتها الخط كانت واصلة لاحد قسمي ذلك الخط بالقسم الثاني واذا وقفت تلك النقطة كانت فاصلة لذلك الخط وقاطعة له فكذلك الآن اذا فعل فعل بحركته الزمان كان آنا واصلا واذا فرض حدوثه في الزمان المتصل كان آنا فاصلا وقال قوم عظيم من قدماء الحكماء الزمان جوهر ازلي واجب الوجود لذاته ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة انما الفلك بحركته يقدر اجزاءه كما ان الفنجانة تقدر بسبب احوالها المختلفة اجزاء الليل والنهار ثم قالوا هذا الجوهر القائم بالنفس ان حصل فيه شيء من الحركات ونقدر امتداده وامد بسبب تلك الحركات سمي زمانا واما اذا خلا عن مقارنة الحركات ولم يحصل فيه شيء من التغيرات فهو المسمى بالدهر والازل والسرمد فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذا الباب ولنتكلم الآن في ان الزمان هل يعقل ان يكون مقدار الحركة الفلكية كما هو قول ارسطاطاليس واتباعه فنقول هذا المذهب عندنا باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الحركة الفلكية الاولى لما افتقرت الى الزمان فذلك الافتقار اما ان يكون لا لاجل كونها حركة واما ان يكون لاجل كونها حركة والقسمان باطلان فبطل القول بكون الزمان مقدار الحركة وانما قلنا ان القسم الاول باطل لان الحركة من حيث انها حركة عبارة عن الانتقال من حال الى حال واذا كان كذلك فالحركة من حيث انها حركة لا تتقرر ماهيتها ولا تحصل حقيقتها الا عند حصول تعاقب القبليات والبعديات وهذا المعنى لا يحصل الا بسبب الزمان فثبت ان الحركة من حيث هي حركة مفتقرة الى الزمان واذا ثبت هذا فحينئذ لم يكن حصول الزمان لبعض الحركات ابتداء والباقي بالتبعية اولى من العكس لان جهة الاقتضاء لما لم يكن الا مجرد كونها حركة ثم ان هذا المعنى امر مشترك فيه بين الكل على السوية كانت جهة الاقتضاء حاصلة في الكل على السوية وعلى هذا التقدير فيمتنع ان يختص به بعض الحركات دون البعض وحينئذ اما ان يجب ان يحصل لكل حركة زمان على حدة او يحصل للكل زمان واحد بعينه او لا يحصل الزمان لشيء منها والقسم الاول باطل من وجهين الاول ان على هذا التقدير يلزم ان لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة بل تكون ساعات كثيرة بعدد الحركات الموجودة في العالم الاعلى والعالم الاسفل ومعلوم ان ذلك باطل فانا نعلم بالضرورة ان هذه الساعة ليست الا ساعة واحدة والثاني ان تلك الازمنة لما وجدت معيتها لابد وان تكون لزمان آخر محيط بها وذلك محال لانه يؤدي الى التسلسل وايضا فبتقدير تسليم جواز التسلسل فالمحال لازم لان الامر الذي لاجله حصل اجتماع كل الازمنة لابد وان يكون محيطا بجميعها والمحيط بجميع الازمنة وجب ان لا يكون زمانا لانا قد حصرنا الازمنة باسرها في ذلك المجموع فالمحيط بها الخارج عنها لابد وان يكون زمانا لكنه قد ثبت ان الشيء الذي يقتضي المعية والقبلية والبعدية هو الزمان فذلك الخارج يجب ان يكون زمانا وان لا يكون زمانا وذلك خلف محال واما القسم الثاني وهو ان يحصل زمان

واحد قائم بجميع الحركات فهذا ايضا محال ويدل عليه وجوه الاول ان حلول العرض الواحد
في المحال الكثيرة محال والثاني انه اذا عدمت حركة فقد عدم مقدارها والحركة الثانية التي
هي باقية موجودة يكون مقدارها ايضا موجودا فلو كان مقدار جميع الحركات مقدارا واحدا بالعدد
لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال والثالث ان الحركات المختلفة تكون
مقاديرها مختلفة فلو كان مقدار جميع الحركات شيئا واحدا مع انها مقادير مختلفة لزم ان يكون
الشيء الواحد وحده بحسب الشخص له حقايق مختلفة وذلك محال واما القسم الثالث وهو
ان يقال ان الشيء الذي هو زمان لجميع الحركات لا يكون عارضا لشيء من الحركات بل يكون مباينا عنها
بالمرة الا ان الحركات تقع فيها وتتقدر بها فهذا هو المطلوب وعند هذا يظهر فساد قول من
يقول الزمان عرض قايم بحركة الفلك الاعظم بل هو تصريح بان الزمان غني عن كل الحركات وهو
المطلوب وهذا الكلام قوي في اثبات هذا المطلوب واعلم ان الشيخ ذكر هذه الحجة في الشفا
لا على الوجه بل ذكرها ناقصة مشوشة ثم اجاب عنها في فصل اخر ونحن ننقل جوابه بلفظه
ثم ننظر فيه على سبيل الانصاف قال في الشفا والذي قيل انه كان الزمان وجود وجب
ان يتبع كل حركة زمان فتكون كل حركة تستتبع زمانا فالجواب عن ذلك انه فرق بين
ان يقال الزمان مقدار لكل حركة وبين ان يقال ان ذات الزمان البتة متعلقة بكل حركة وايضا
فرق بين ان يقال ان ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العروض لها وبين ان يقال ان ذات
الحركة متعلق بها الزمان على سبيل ان الزمان يعرض لها اما الاول فلانه ليس من شرط ما يقدر
الشيء ان يكون عارضا له وقائما به بل ربما قدر المباين بالموافاة والموازاة لما هو مباين له واما
الثاني فلانه ليس اذا تعلق ذات شيء بطبيعة شيء يجب ان لا تخلو طبيعة الشيء عنه ونحن انما تبرهن
لنا من امر الزمان انه متعلق بالحركة وهيئة لها ومن امر الحركة ان كل حركة فانها تتقدر بالزمان
وليس يلزم من هذين ان يكون كل حركة فانه يتعلق بها زمان يخصها ولا ان كل ما قدر شيئا فهو
عارض له حتى يكون لكل حركة زمان عارض لها لانها بعينه بل الحركات التي لها ابتدا وانتها لا يتعلق
بها الزمان نعم اذا وجد الزمان لحركة على صفة يصلح ان يتعلق بها وجود الزمان يقدر به
ساير الحركات وهذه الحركة يجب ان تكون حركة يصح عليها الاستمرار ولا يحصل لها بالفعل اطراف
ثم ان الشيخ الرئيس اطنب في الكلام وطول الى ان قال فالزمان وجوده متعلق بحركة واحدة
تقدرها وتقدر ايضا ساير الحركات وذلك كالمقدار الموجود في جسم فانه يقدره ويقدر ايضا ما
يحاذيه ويوازيه هذا نص كلامه واقول هذا التاويل يرجع الى حرف واحد وهو
انه لم لا يجوز ان يقال الزمان عبارة عن مقدار حركة معينة ثم ان تلك الحركة يتقدر بذلك المقدار
ابتدا ثم بواسطة تقدير تلك الحركة بذلك المقدار يتقدر ايضا ساير الحركات بذلك الزمان فهذا
هو الاصل من هذه الكلمات الطويلة واعلم انا حررنا ذلك الدليل بحيث لا يتوجه عليه هذا
السوال وذلك لانا بينا ان افتقار الحركة الى الزمان ليس لكونها حركة مخصوصة بل لكونها حركة فقط
وهذا المعنى امر مشترك فيه بين جميع الحركات وحينئذ يلزم ان يقال ان جهة الاقتضاء والافتقار
حاصلة في جميع الحركات على السوية من غير تفاوت اصلا ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال ان
يقال ان ذلك الزمان حصل لبعض تلك الحركات دون بعض واعلم ان غرضنا من نقل كلام
الشيخ ان نبين انا انما حررنا ذلك الدليل على وجه لا يتعلق به كلام الشيخ ولا يقدح فيه ثم انا بعد
التنبيه على هذا المقصود نبين ان هذا الكلام الذي ذكره مختل من وجه آخر وتقريره ان المعقول
من مقدار الحركة هو مقدار امتداد الحركة لانا ان لم نفسر مقدار الحركة بهذا المعنى لم يتلخص من
قولنا مقدار الحركة مفهوم ملخص واذا عرفت هذا فنقول المفهوم من امتداد وجود الشيء
بقاؤه واستمراره ودوامه واذا ثبت هذا فنقول من المعلوم بالضرورة ان دوام وجود الشيء
يمتنع ان يكون موجودا مباينا عنه حاصلا في غيره وذلك لان الناس اختلفوا في ان بقاء الشيء
واستمراره هل هو صفة زائدة على وجوده ام لا فمنهم من نفى كونه صفة زائدة ومنهم من اثبته
وكل من قال بذلك قال ان تلك الصفة حاصلة في ذلك الشيء ويمتنع كونها حاصلة في شيء آخر وليس

في العقلاء احد يجوز ان يقول ان دوام وجود الشيء لا يكون حاصلا فيه بل في غيره واذا ثبت ان دوام وجود
الشيء يجب ان يكون فيه لا في غيره فمقدار هذا الدوام لا معنى له الا كيفية من كيفيات هذا الدوام فكانت
هذه الكيفية بامتناع المباينة اولى فثبت بما لخصناه انا متى فسرنا الزمان بمقدار الحركة كانت بديهة
العقل حاكمة بان مقدار كل حركة يجب ان يكون قايما بتلك الحركة وانه يمتنع ان يحصل هناك مقدار واحد
يكون قايما بواحد منها ويكون ساير الحركات في انفسها خالية عن مقاديرها اما قول الشيخ ان المقدار
الموجود في جسم يقدره ثم يتقدر ساير الاجسام بواسطته فنقول هذا مغالطة محضة وذلك لان
لكل واحد من تلك الاجسام مقدارا على حدة فكذلك هاهنا وجب ان يكون لكل واحد من هذه الحركات
مقدار على حدة وعلى هذا التقدير انا قلنا الزمان عبارة عن مقدار الحركة لزم القطع لزم القطع بحصول
الازمنة الكثيرة دفعة واحدة وحينئذ تعود المحالات المذكورة فان قيل قايل هذا الكلام انما
يلزم اذا قلنا الزمان نفس مقدار الحركة ونحن لا نقول بذلك بل نقول ان لكل واحد من الحركات مقدار
خاص بها على حدة وهاهنا شيء آخر مباين عن الكل هو المقتضي لحصول تلك المقادير وذلك الشيء هو
الزمان فنقول هذا مدفوع من وجهين الاول ان مذهبكم انه لا حقيقة للزمان الا مقدار الحركة
فلما ابطلنا عليكم هذا الكلام تركتم في هذا السوال ذلك المذهب وقلتم الزمان عبارة عن المعنى المقتضي
لمقدار الحركة ومن المعلوم انه فرق بين مقدار الحركة وبين المعنى المقتضي لمقدار الحركة فاذا قلتم الزمان
معنى يقتضي مقدار الحركة كان هذا كقولكم ان دوام الشيء الذي يكون ممكن الوجود لا يكون الا لدوام
علته الموجودة له فيلزمكم على قولكم ان تقولوا ان الزمان عبارة عن الموجود الواجب لذاته الذي
هو السبب الاول والعلة الاولى وذلك باطل والله اعلم الحجة الثانية في ابطال قول من
يقول الزمان مقدار حركة الفلك ان نقول انا قد ذكرنا انه لا يعقل من قولنا الزمان مقدار عبارة عن
الحركة الا انه مقدار امتداد الحركة واذا عرفت هذا فنقول امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان
واذا كان كذلك امتنع ان يكون مقدار ذلك الامتداد امرا موجودا في الاعيان اما بيان ان امتداد الحركة
لا وجود له في الاعيان فهو ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متعاقبة ومن المعلوم بالبديهة
انه لا وجود لمجموع تلك الحصولات في الاعيان انما الموجود منها حصول واحد في آن واحد ثم ينقضي
ويحصل بعده مثله فثبت ان امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان فان قالوا الحركة عبارة عن كون
الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون حاله في آن من الآنات المفترضة في تلك المدة مشابها
لحاله قبل ذلك ولا بعده وهذه الحالة باقية مستمرة وذلك يدل على ان امتداد الحركة امر موجود في
الاعيان فنقول الذي يحصل في الاعيان هو الحصول في هذا الحد ثم في حد آخر معين وعلى سبيل
التعاقب والتوالي وذلك يدل على ان امتداد الحركة لا حصول له في الاعيان واما بيان انه متى كان
الامر كذلك امتنع ان يكون لمقدار ذلك الامتداد وجود في الاعيان فالدليل عليه ان مقدار هذا
الامتداد صفة من صفات هذا الامتداد والموصوف اذا كان ممتنع الوجود في الاعيان فالصفة اولى
بان تكون ممتنعة الوجود في الاعيان فثبت بهذا الذي بيناه ان مقدار الحركة يمتنع ان يكون
موجودا في الاعيان لكن الشيخ يثبت بالدلايل ان الزمان موجود في الاعيان فينتج انه لا شيء من الزمان
عبارة عن مقدار الحركة الحجة الثالثة في ابطال هذا المذهب ان نقول الزمان
لو كان عبارة عن مقدار الحركة لكان الزمان صفة من صفات الحركة وكل صفة فهي محتاجة الى الموصوف
فينتج ان الزمان يجب ان يكون محتاجا الى الحركة لكن الحركة محتاجة الى الزمان لان كل حركة فهي انتقال
من حالة الى حالة اخرى وزمان الحالة المنتقل عنها مغاير لزمان الحالة المنتقل اليها ومتى كان الامر
كذلك لم تتقرر ماهية الحركة الا عند تقرر الزمان وتعاقب اجزائه وحينئذ يلزم احتياج كل واحد
منهما الى الآخر وذلك هو الدور الباطل المحال الحجة الرابعة ان كل عاقل يعلم بالبديهة ان
الحركة اليومية سواء كانت حركة فلكية او عنصرية فانها انما حصلت بتمامها وبجميع صفاتها في هذا
اليوم فلو كان هذا اليوم عبارة عن صفة من صفات بعض هذه الحركات لكان ذلك حكما بان تلك
الصفة حصلت في نفس تلك الصفة فكان ذلك قولا بحصول الشيء في نفسه وانه باطل الحجة
الخامسة لو كان الزمان مقدار الحركة لكنا متى فرضنا عدم الحركة وجب ان يتعذر علينا فرض وجود

الزمان والتالي باطل فالمقدم باطل بيان الشرطية انا فرض وجود مقدار الحركة مع انه لا وجود
للحركة محال في العقول كما ان فرض وجود مقدار الجسم مع انه لا جسم محال في العقول وبيان بطلان التالي
من وجهين الاول انا بينا انا متى فرضنا كون الشمس والقمر والفلك ساكنة وبالغنا في تسكين
كل الحركات حتى النفس والطرف فانا نجد في صريح العقل وجود شيء ممتد كالماء السيال والعلم به
ضروري بعد الاعتبار والثاني انا اذا فرضنا عدم الفلك والشمس والقمر وعدم حركاتها فلا
بد وان يقع عدمها بعد وجودها وهذه البعدية بالزمان فالذهن حال ما فرض عدم جميع
الحركات فانه قد تعذر عليه الانفكاك من الاعتراف بوجود الزمان الحجة السادسة
الزمان واجب الوجود لذاته وذلك يمنع من كونه متعلقا بالحركة ويمنع من كونه صفة من صفات الحركة
بيان الاول انه لو لم يكن واجب الوجود لذاته لصح طريان العدم عليه وكل ما صح عليه ذلك فان بتقدير
طريان العدم عليه يكون عدمه بعد وجوده وهذه البعدية هي البعدية الزمانية فثبت ان الزمان
موجود يلزم من فرض عدمه من حيث انه هو محال وذلك لان فرض عدمه يوجب فرض وجوده وذلك
يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود لذاته ينتج ان الزمان واجب
الوجود لذاته اذا ثبت هذا فنقول لو كان الزمان صفة للحركة ومقدارا لها لكان الزمان
مفتقرا الى الحركة وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وذلك محال وايضا
فالذي يفتقر اليه الواجب لذاته اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم كون الحركة واجبة الوجود لذاتها
فوجب كونها غنية عن المحل والموضوع وذلك محال الحجة السابعة ان بديهة العقل كما حكمت
بصحة ان يقال الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية فكذلك حكمت بصحة ان يقال الجسم سكن من
هذه الساعة الى الساعة الفلانية وذلك يقتضي الجزم بان نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السوية
واذا كان كذلك امتنع ان يقال الزمان مقدار الحركة فان قالوا السكون انما يتقدر بالزمان على
سبيل الفرض بمعنى ان الشيء الذي هو الآن ساكن لو فرضنا انه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا لكانت
تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان فنقول ان هذا باطل ويدل عليه وجوه الاول
انا ذكرنا ان الشخص الغافل عن جميع الحركات التي في العالم الاعلى والاسفل يجد المدة والزمان امرا
مستمرا باقيا وذلك يدل على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون فان هذه المدة تكون باقية
الثاني ان ماهية الحركة مفتقرة في تحققها الى حصول الزمان فلو كان الزمان مفتقرا في
تحققه الى حصول الزمان لزم الدور الثالث ان العقل كما حكم بان الحركة لا يمكن وقوعها الا في
زمان مخصوص فكذلك حكم بكون الزمان ظرفا للسكون لا يتوقف على استحضار معنى الحركة بل حكم العقل
بكون الزمان ظرفا للحركة تارة وللسكون اخرى على السوية ولا نجد في العقل تفاوتا اصلا بين البابين
واذا كان الامر كذلك كان القول بان كون الزمان مقدرا للسكون تابعا لكونه مقدرا للحركة الحجة
الثامنة لو حصل لمقدار امتداد الحركة وجود لكان ذلك المقدار اما ان يكون حاصلا في الحال او في
الماضي او في المستقبل والكل باطل اما انه يمتنع ان يكون حاضرا في الحال فلان الحال الحاضر لا يقبل
الانقسام ومقدار امتداد الحركة امر منقسم وحصول المنقسم في غير المنقسم محال واما الثاني
والثالث فهما ايضا باطلان لوجهين الاول ان الماضي والمستقبل معدومان ولا شيء من المعدوم
بموجود ينتج فلا شيء من الماضي والمستقبل بموجود والثاني وهو ان الماضي هو الذي كان حاضرا
ثم انقضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره الا انه بعد لم يحضر لكن الحاضر ليس الا الآن
الذي لا يقبل القسمة فالماضي والمستقبل على هذا التقدير ليس الا الآنات الحاضرة التي صارت
ماضية وذلك يوجب كون الزمان مركبا من الآنات المتتالية وهو عند القوم محال فثبت ان
مقدار الحركة لو كان موجودا لكان وجوده اما ان يحصل في الحال او في الماضي او في المستقبل وثبت ان
كل هذه الاقسام باطل فوجب الجزم بان مقدار امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان البتة الحجة
التاسعة انا كما نحكم بان هذه الحركة حصلت في هذا الزمان فكذلك نحكم بان هذا الجسم حصل في هذا
الزمان وبين قولنا حصل الجسم في هذا الزمان واذا كان كذلك كانت نسبة وجود الزمان
الى الحركة كنسبته الى الجسم وذلك يمنع من كون الزمان مقدارا للحركة اجاب الشيخ عنه

ولا نجد في العقل تفاوتا بين قولنا حصلت هذه الحركة في هذا الزمان

فقال انما يقال الجسم في الزمان بمعنى انه في الحركة والحركة في الزمان هذا هو الذي نص عليه في كتاب عيون
الحكمة وذكره ايضا في كتاب الشفا واعلم انه ضعيف جدا وذلك لان الزمان لما كان مقدارا للحركة كان
عرضا موجودا في الحركة والحركة عرض موجود في الجسم فبهذا الطريق يظهر كون الزمان موجودا في
الجسم ولا يظهر فيه معنى كون الجسم موجودا في الزمان والبحث انما وقع عن معنى قولنا الجسم موجود
في الزمان فاين احد الكلامين من الآخر الحجة العاشرة ذات الحق سبحانه منزهة عن الحركة
والتغير ثم انا نعلم بالضرورة ان الله سبحانه كان موجودا قبل وجود هذا اليوم وانه سيبقى موجودا
بعد هذا اليوم والحاصل ان علمه سبحانه انه كان وانه الآن كائن وانه سيكون بعد ذلك ثبت ان
هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير وايضا فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن
الحركة ولواحقها ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع الباري تعالى ودائمة الوجود بدوامه وكيف
لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود على ان العلة لا بد وان تكون موجودة
مع المعلول فثبت ان مفهوم المعية حاصلة هاهنا مع ان الحركة والتغير ممتنع الحصول هاهنا
وذلك يدل على ان الامر الذي لاجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية لا تعلق له بالحركة واعلم
ان للشيخ هاهنا فصلا مشهورا وذلك انه يقول نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وسنتكلم على هذا الكلام في فصل مفرد
ان شاء الله تعالى الحجة الحادية عشر بداية العقول شاهدة بان الزمان ظرف للحركة
وبداية العقول شاهدة بان صفة الشيء لا تكون ظرفا للموصوف فوجب ان لا يكون الزمان صفة
من صفات الحركة ثم نقول مقدار الشيء صفة من صفات ذلك الشيء ولا شيء من صفات الشيء زمانا
لذلك الشيء ينتج انه لا شيء مما يكون مقدارا للشيء زمانا له وذلك هو المطلوب الحجة الثانية
عشر لا شك انه غير ممتنع في بديهة العقل ان يتصور ان الفلك كان معدوما قبل هذا الوقت بالف الف
سنة ولا شك ان هذا الحكم ليس بديهي البطلان والفساد واذا ثبت هذا فنقول معنى قولنا
ان الفلك كان معدوما قبل هذا الوقت بالف الف سنة هو ان الوقت المتقدم على هذا الوقت الحاضر
بمقدار الف الف سنة كان الفلك معدوما فيه وهذا يقتضي اضافة عدم الفلك واضافة عدم حركة
الفلك الى ذلك الوقت المعين ولو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك صار معنى هذا الكلام ان حركة
الفلك كانت معدومة عندما كانت حركة الفلك موجودة ومعلوم ان هذا الكلام اولي الفساد
وبديهي البطلان فلما كان قولنا الحركة الفلكية كانت معدومة قبل هذا الوقت بالف الف سنة ليس بديهي
البطلان وكانت اضافة عدم الحركة الى نفس وجودها والى نفس مقدارها بديهي البطلان علمنا ان الزمان
شيء مغاير للحركة الفلكية ولمقدارها وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة عشر قال اصحاب
افلاطون دل الدليل على ان الزمان قديم ودل الدليل على ان الحركة يمتنع ان تكون قديمة وهذا يدل على
ان الزمان مغاير للحركة ومغاير لجميع صفات الحركة اما بيان ان الزمان قديم فلانه لو كان مسبوقا
بالعدم لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا بالزمان وذلك يوجب ان يكون موجودا حال كونه معدوما
وهو محال واما بيان ان الحركة يمتنع ان تكون قديمة فذلك لان الحركة انتقال من حال الى حال فحقيقة
الحركة يقتضي كونها مسبوقة بالغير وحقيقة الازلية والقدم تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال
فثبت ان الزمان قديم وثبت ان الحركة يمتنع كونها قديمة فيلزم ان يقال الزمان غير الحركة وغير مقدار
الحركة وهو المطلوب الحجة الرابعة عشر مقدار كل شيء اما عين ذاته واما صفة حاصلة
في ذاته وكون الشيء حاصلا في نفسه محال وكون الشيء حاصلا فيما هو حاصل فيه ايضا محال لامتناع
الدور واذا كان كذلك امتنع كون الحركة حاصلة في مقدار نفسها واذا ثبت هذا فنقول كل حركة
فهي حاصلة في الزمان ولا شيء من الحركات حاصلة في نفسها او في مقدار نفسها ينتج فلا شيء من الزمان
بحركة ولا بمقدار الحركة وهو المطلوب الحجة الخامسة عشر الزمان لا يرتفع بارتفاع
الحركة ينتج فلا شيء من الزمان بمقدار الحركة ولنكتف بهذا القدر من الدلائل في هذا المطلوب
واحتج القائلون بان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من وجوه الحجة الاولى
ان الزمان عبارة عن المعنى الذي باعتباره يحصل ماهيات القبليات والبعديات وذلك لا يتحقق الا

وذلك يقتضي كون الزمان موجودا في الجسم

وكل ما كان مقدارا للحركة

عند حصول التغير والتغير هو الحركة فثبت ان الزمان متعلق بالحركة والجواب ان كون الزمان متعلقا بالحركة مجرد وهم كاذب وخيال فاسد ويدل عليه وجوه الاول انا نصف الله سبحانه بانه كان موجودا قبل العالم وانه الآن موجود مع العالم وسيبقى موجودا بعد انقراض العالم فقولنا كان وكائن وسيكون وان اشعر بتبدل الاحوال وتغير الصفات لكنه لا يعقل حصول التبدل والتغير في حق الله تعالى لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته فثبت ان الزمان لا يستلزم حصول التغير الثاني انا نقول هذه الحوادث كانت معدومة في الازل فنحكم على هذه العدميات الازلية بالاحكام الزمانية مع ان وقوع التغير في العدم المحض محال الثالث انا قد ذكرنا الدلائل القاهرة على ان القبلية والمعية والبعدية لا وجود لها في الاعيان وانها محض نسب يعتبرها الذهن ويتصورها العقل الحجة الثانية قالوا انا قد بينا في دليل الامكانات ان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة ثم نقول وكل ما كان كذلك فهو كم ينتج فالزمان كم ثم نقول وكل كم فاما ان يكون قار الذات او لا يكون والاول باطل والا لكان الوقت الحاضر عين الماضي وعين المستقبل هذا خلف فثبت انه كم غير قار الذات واذا كان كذلك وجب ان يكون اجزاؤه على التقضي والمرور وكل ما كان كذلك فله مادة يكون هو صفة من صفاتها وحالة من احوالها بناء على انه لا بد لكل محدث من مادة فالزمان لا بد له من مادة ومادته اما مادة الجسم واما ان يكون مادة صفة من صفات الجسم والاول باطل لان الزمان ان جعل مقدارا للمادة المسافة فهو محال لان المختلفين في هذا المقدار قد يستويان في المسافة وان جعل مقدارا للمادة المتحركة فهو ايضا محال والا لكان كلما كان الزمان اعظم كان المتحرك اعظم هذا خلف فثبت ان الزمان مقدار هيئة حاصلة في الجسم وتلك الهيئة اما قارة واما غير قارة والاول باطل لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا وهذا المقدار غير قار فبقي ان الزمان مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة فثبت ان الزمان مقدار الحركة والجواب لا نسلم ان كل ما كان قابلا للمساواة والمفاوتة كان كما بالذات بل كلما قبل المساواة والمفاوتة لذاته لا لاجل غيره كان كما بالذات ولم ما اقمتم الدلالة على ان الزمان قابل المساواة والمفاوتة لذاته فانه ليس يمتنع ان يقال الزمان له في ذاته حقيقة مستقلة بنفسها قائمة بذاتها ثم يعرض لها نسب واضافات الى الحركات ويعرض لها بسبب تلك النسب والاضافات قبولها المساواة والمفاوتة وهذا القدر لا يوجب كون الزمان كما بالذات ولا يقتضي عليه بكونه سيالا في ذاته متقضيا بحسب اجزاء ماهيته والذي يحقق هذا الكلام ويحسم مادة هذا الخيال انا نعلم بالضرورة ان دوام ذات الله الف سنة اطول من دوام ذاته مائة سنة ومن نازع فيه فقد ارتكب البدء فثبت ان دوام ذاته قابل للمساواة والمفاوتة ولا يلزم منه كون ذاته سيالا فكذا ههنا الحجة الثالثة لهم انه قالوا الدليل على ان الزمان من لواحق الحركة انه كلما كان الشعور بالحركة اتم كان الشعور بالزمان اتم ولهذا السبب فان المغتم بمرور الزمان قد يستطيله والمستغرق بالطرب قد يستقصره لاجل ان الاول شاعر بالحركات والثاني غافل عنها واما في حق النائم فهو مثل ما يذكر في قصة اصحاب الكهف فانه لما لم يكن لهم شعور بالحركة لاجرم لم يكن لهم بالزمان شعور والجواب ان النائم انما لم يشعر بالزمان لان النوم مانع من الشعور مطلقا لا لما قالوه من ان عدم شعوره بالحركة اقتضى عدم شعوره بالزمان ثم نقول هذا بالعكس اولى فانا بينا ان الاعمى الجالس في البيت المظلم الذي لا يحس بشيء من الحركات فانه يكون شاعرا بمرور المدة والزمان

الفصل الخامس

في الفحص عما قيل من ان الزمان كم متصل

وبيان ان ذلك حق احتج القائلون بان الزمان كم متصل بان قالوا قد ذكرنا ان الزمان قابل المساواة والمفاوتة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم وكل كم فهو اما متصل واما منفصل لا جائز ان يكون الزمان كما منفصلا لان كل كم منفصل فهو مركب من الوحدات فلو كان الزمان كما منفصلا لكان مركبا من آنات متلاصقة ودفعات متعاقبة ولو كان الامر كذلك لزم كون الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة لان الواقع من الحركة في الآن الواحد ان كان منقسما كان وقوع النصف الاول من تلك الحركة متقدما على وقوع النصف الثاني منها فحينئذ ينتصف ذلك الآن لكنا فرضنا ان ذلك الآن غير منقسم هذا خلف فثبت ان القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من الآنات المتتالية لكانت الحركة مركبة من امور غير منقسمة ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لان المقدار من المسافة الذي يتحرك المتحرك عليه في الآن الذي لا ينقسم بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان فحينئذ يلزم ان تكون الحركة الى نصفه متقدمة في الوجود على الحركة من نصفه الى آخره فحينئذ تنقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فيلزم ان يكون ذلك المقدار من المسافة غير منقسم فثبت ان الزمان لو كان مركبا من الآنات المتعاقبة والدفعات المتتالية لزم ان تكون المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى الا ان هذا مشهور البطلان عند الحكماء فيلزم ان لا يكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية والدفعات المتعاقبة اذا ثبت هذا وجب ان لا يكون الزمان كما منفصلا فوجب ان يكون كما متصلا وهو المطلوب هذا تقرير كلام القوم واعلم انا نذكر وجوها في بيان انه يمتنع ان يكون الزمان كما متصلا ثم نجيب عن حجتهم فنقول الذي يدل على انه يمتنع كون الزمان كما متصلا وجوه الحجة الاولى انا نقول هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل يمتنع ان يكون قابلا للانقسام الى جزئين يكون احدهما سابقا على الآخر اذ لو كان الامر كذلك لكان عند حضور النصف الاول منه لا يكون النصف الثاني حاضرا وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف الاول منه فائتا زائلا فثبت ان كل ما كان قابلا للانقسام على وجه يكون احد قسميه واجب التقدم على الآخر فانه يمتنع ان يكون حاضرا وهذا ينعكس انعكاس النقيض ان كل ما كان حاضرا فانه يمتنع ان يكون منقسما فثبت ان هذا الآن الحاضر غير قابل للقسمة على الوجه المذكور اذا ثبت هذا فنقول الآن عدمه يجب ان يكون دفعة اذ لو كان على التدريج لكان منقسما لكنا بينا انه غير منقسم واذا كان عدمه دفعة كان الآن الذي هو اول عدمه يكون متصلا بوجوده فقد تتالى هذان الآنان ثم الكلام في الآن الثاني كما في الاول وهذا يوجب القطع بتتالي الآنات وهو المطلوب فان قيل قولكم عدم الآن اما ان يقع دفعة او على التدريج قلنا ههنا قسم ثالث وهو انه يقع عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لا يقال ليس كلامنا في عدم الآن بل كلامنا في اول عدمه ومن المعلوم ان اول عدمه لا يحصل في جميع الزمان الذي بعده فان اول عدمه لا يكون حاصلا في جميع الزمان الذي بعده ولما بطل هذا القسم ثبت ان اول عدمه اما ان يحصل دفعة واما ان يحصل على التدريج وحينئذ يعود الكلام المذكور لانا نقول ما المراد باول عدم الآن ان اردتم به ان لعدمه اولا فهذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يقال ان اول عدمه هو وجوده لحصول ذلك الآن وثبوته هو بعينه اول لزمان عدمه وعلى هذا التقدير لا يلزم تتالي الآنات وان اردتم به انه لعدمه اولا يكون هو فيه معدوما وذلك باطل لان هذا الكلام انما يصح مع القول بتتالي الآنات بناء على هذه المقدمة لزم الدور وانه باطل فهذا اقصى ما يمكن ايراده من السؤال على هذه الحجة والجواب انا ندعي ان عدم الآن لا بد وان يحصل له اول يكون الآن معدوما فيه والدليل عليه ان هذا الآن كان موجودا ثم صار معدوما فعدمه حادث بعد ان لم يكن فهذا العدم له اول لا محالة والا فهو بعد لم يتبدل من الوجود الى العدم لكنا فرضنا انه حصل هذا التبدل فثبت ان الآن الموجود اذا عدم فلا بد وان يكون لعدمه اول يكون هو فيه معدوما واذا ثبت هذا اندفع السؤال المذكور وظهر لزوم الحجة المذكورة بحيث لا يقبل الدفع والله اعلم الحجة الثانية على ان القول بتتالي الآنات هو الحق ان نقول قد دللنا على ان الآن الحاضر لا يقبل القسمة فنقول اذا عدم ذلك الآن فهل حصل عقيبه شيء آخر يكون هو ايضا حاضرا او لم يحصل فان كان الاول فالذي حصل عقيبه يكون هو ايضا حاضرا فيكون غير منقسم فيلزم تتالي الآنات وهو المطلوب وان كان الثاني فحينئذ لم يحصل عقيب ذلك الآن شيء آخر البتة فكان هذا قولا بانقطاع الزمان وانتهائه الى العدم ومعلوم ان ذلك باطل فالزمان غير منقطع واعلم ان الفرق بين هذا الدليل وبين ما قبله ان في الدليل الاول قلنا عدم الآن الاول لا بد وان يقع في آن آخر ملاصق للآن الاول وفي هذا الدليل ما تعرضنا لكيفية عدم الآن بل ادعينا انه عقيب انقضاء الآن الاول لا بد وان يحضر آخر من غير حاجة الى بيان ان الاول كيف عدم الحجة الثالثة ان احد قسمي الزمان هو الماضي والقسم الثاني هو المستقبل ولا شك في

ان الماضي والمستقبل معدومان فلو قلنا ان هذا الآن الحاضر يوجب اتصال احد قسمي الزمان بالقسم
الآخر لكان هذا القول معناه ان احد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا الكلام
لا يقبله العقل واما اذا قلنا الزمان مركب من آنات متتالية ودفعات متعاقبة فالاشكال زايل لان
الذي وجد لا تعلق له بما عدم الا بمعنى كونه حاصلا بعد زوال الاول وفنائه وذلك مما لا استبعاد
فيه والله اعلم الحجة الرابعة كل جزئين مفروضين في الزمان فان احدهما لا بد وان يكون متقدما على
الآخر ولا يجوز ان يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر امرا حاصلا له بسبب غيره والا لزم التسلسل
او الدور بل لا بد وان يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما لذاته والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون
متأخرا لذاته واذا كان كذلك كان كل جزء يمكن فرضه في الزمان فانه حصل لكل واحد منهما الامر الملازم له
لذاته وذلك اللازم يكون ممتنع الحصول في حق الجزء الآخر لكن من المعلوم ان اختلاف اللوازم يدل على
اختلاف ماهيات الملزومات واذا كان الامر كذلك لم يعقل من اتصالها الا توالها وتعاقبها بحيث يكون
كل واحد منفصلا في نفسه عن الآخر ولا معنى لتتالي الآنات الا ذلك الحجة الخامسة في
اثبات تتالي الآنات انه نقول انا قد دللنا على ان كل ما صدق عليه حكم العقل بانه ماض او مستقبل فانه
لا بد وان يصدق حكم العقل على مجموعه وعلى كل واحد من اجزاء ذلك المجموع بانه كان حاضرا الآن الشيء
الذي لم يكن حاضرا لا بمجموعه ولا باجزاء مجموعه كان ذلك عدما محضا والباقي على العدم المحض لا يمكن
الحكم عليه بكونه ماضيا فالزمان الماضي والمستقبل لا بد وان يصدق حكم العقل عليه بانه كان حاضرا او سيصير
حاضرا اما بمجموعه او بكل واحد من اجزائه لكن كون الزمان حاضرا بحسب مجموعه محال فلم يبق الا ان يكون
حاضرا بحسب كل واحد من اجزائه وكل ما كان حاضرا فهو الآن الذي لا ينقسم ينتج ان الزمان الماضي
والمستقبل مركب من حضورات غير منقسمة وتلك الحضورات من آنات لا تنقسم وهو المطلوب واعلم
انه سيظهر في باب الحركة ان الحركة سواء كانت في الاين او في الكيف فانها مركبة من امور متعاقبة كل واحد
منها لا ينقسم ومتى ثبت هذا ثبت ان الزمان يجب ان يكون مركبا من آنات لا تنقسم فكل دليل نذكره في تقرير ان
الحركة كذلك فانه يدل على ان الزمان ايضا كذلك واما الذين احتجوا من انه لو كان الزمان مركبا من
آنات متتالية لزم كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فهذا كلام حق لا غبار عليه الا انا لا نسلم ان القول
باثبات الجزء الذي لا يتجزى باطل والاستقصاء فيه سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى **الفصل**
السادس في تتبع ساير الاقوال والمذاهب في الزمان اما مذهب من يقول الزمان عبارة
عن الحركة الفلكية فقد بالغنا في تقرير الوجوه الدالة على فساده واما مذهب من يقول انه عبارة عن
الحركة الفلكية فقد كشفنا عن فساده كشفا لا يبقى للعاقل فيها شبهة واما قول ابي البركات ان
الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا كلام مبهم واحسن ما قيل ان يقال المراد منه ان الزمان مقدار
امتداد الوجود فان كان المراد ذلك فهو باطل وذلك لان امتداد الوجود عبارة عن بقاء الشيء ودوامه
واستمراره وهذا البقاء والدوام اما ان لا يكون امرا زايدا على ذات الباقي او ان كان زايدا عليه لكن
بقاء كل شيء ودوامه صفة قائمة به وايضا فبقاء كل شيء ودوامه غير بقاء الآخر ودوامه فلو كان
الزمان عبارة عن هذا المعنى لزم ان يكون عدد الازمنة المجتمعة في هذه الساعة الواحدة بحسب
عدد الاشياء الباقية في هذه الساعة لكنا قد دللنا على ان القول باجتماع الازمنة الكثيرة دفعة واحدة
محال واما قول القدماء انه جوهر قايم بنفسه مستقل بذاته فالمتأخرون ابطلوا ذلك بان
قالوا الزمان شيء سيال متجدد الوجود وما يكون كذلك فانه يمتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته
مستقلا بنفسه هذا غاية الالزام في ابطال هذا المذهب وللمجيب ان يجيب عنه فيقول لا نسلم
انه في ذاته وماهيته سيال متبدل منقض ولم لا يجوز ان يقال انه جوهر باق ازلي ابدي الا انه
اذا حدثت الحوادث صارت تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل
وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر الى تلك الحوادث والحاصل ان السيلان والتبدل لما
وقعا في ذات الزمان وفي جوهره بل وقعا في نسبته الى الحوادث المتعاقبة ومما يدل عليه ان ذات
واجب الوجود لذاته يكون بالنسبة الى كل شيء اما قبله او معه او بعده ثم انه بحسب تغير المتغيرات
تتغير تلك النسب المسماة بالقبلية والمعية والبعدية في ذات واجب الوجود ولم يلزم من تبدل تلك

النسب والاضافات وقوع التغير والتبدل في ذاته وفي صفاته الحقيقية فانه واجب الوجود لذاته
وواجب الوجود من جميع جهاته فاذا عقل هذا المعنى في حق واجب الوجود فلم لا يعقل مثله في
ذات الزمان وفي جوهره فظهر بهذا ان هذه الحجة التي ذكرها المتأخرون في ابطال مذهب القدماء
في ماهية الزمان حجة ضعيفة ساقطة بل عندي ان هذا القول اقرب الاقوال المذكورة في ماهية
الزمان وفي حقيقته وهو مذهب الامام افلاطون وظهر بهذه المباحثات الغامضة التي اوردناها
والبينات الكاملة التي قررناها ان الحق في حقيقة المكان والزمان ما قاله افلاطون الالهي لا ما
اختاره ارسطاطاليس المنطقي ولما تلخص هذا الكلام فنقول القائلون بان الزمان جوهر
قائم بنفسه مستقل بذاته فريقان منهم من قال انه وان كان كذلك لكنه ممكن بذاته واجب بغيره
للدلايل الدالة على ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد ومنهم من قال بل الزمان جوهر
واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لعينه وهؤلاء احتجوا على صحة قولهم بوجوه الحجة
الاولى انا اذا اردنا ان نعرف ان واجب الوجود لذاته ما هو قلنا انه الذي يلزم من مجرد فرض
عدمه محال سواء كان ذلك اللزوم مما يعرف ببديهة العقل او بنظر العقل لكن من الظاهر انه
لو كان لزوم المحال عليه معلوما بالبديهة كان وجوب الاعتراف بكونه واجب الوجود لذاته اولى
الاشياء بهذا المعنى هو الزمان لانك لو فرضت له عدما لوجب ان يكون عدمه بعد وجوده وكون
عدمه بعد وجوده ليس الا بالزمان فها هنا لزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده لزوما
بديهيا اوليا واذا كان الامر كذلك كان الامر الذي هو اظهر خواص واجب الوجود لذاته واقوى
آثاره واكمل لوازمه لم يحصل الا في الزمان فكيف يعقل ان يقال انه ليس واجب الوجود لذاته والحجة
الثانية ان العقل كلما حاول ان يحكم بارتفاع الزمان وبعدمه فانه لا بد وان يحكم مع ذلك بوجوده
لانه اذا فرضه اما قبل شيء او مع شيء او بعد شيء فحصول تلك القبلية والمعية والبعدية شاهد بكذب
من نفاه وعلى فساد دعوى من ابطله ومنادٍ باثبات الزمان وناطق بكونه موجودا بريئا عن قبول
العدم والزوال وكل ذلك من خواص واجب الوجود بل لا صفة لواجب الوجود لذاته اعلى شأنا
واكمل اثرا من هذا المعنى والله اعلم الحجة الثالثة انا اذا اثبتنا شيئا واجب الوجود لذاته
فما لم نعقل انه موجود دائم الوجود ازلا وابدا فانه لا يمكننا الاعتراف بكونه واجب الوجود لذاته
ثم انا لا نعقل من دوام الوجود الا انه الموجود الذي لا اول له ولا آخر له فثبت ان شيئا من الاشياء
لا يعقل ان يحكم عليه بكونه واجب الوجود لذاته الا بسبب المدة والزمان فلما كان هو السبب في
وجوب وجود كل ما عداه فلان يكون هو في نفسه واجب الوجود لذاته كان اولى الحجة
الرابعة ان كل ما سوى المدة والزمان فانه لا يعقل دوامه الا بدوام المدة والزمان لكن دوام المدة
والزمان غني عن دوام شيء آخر يكون ظرفا لهما واذا كان وجود الزمان غنيا عن كل ما سواه ووجود (كونه كان)
كل ما سواه مفتقر الى وجود الزمان فهذا يقتضي ان لا يحصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته
سوى الزمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من ان يكون هو ايضا واجب الوجود لذاته واعلم
ان القائلين بان الزمان موجود لذاته فريقان منهم من بالغ وافرط وزعم انه هو الموجود الذي
هو اله العالم وهو المدبر لكل الممكنات واحتجوا عليه بانه ثبت ان ما سوى المدة فانه
لا يتقرر دوامه الا بدوام المدة ودوام المدة غني عن دوام كل ما سواه وهذا يوجب كون كل ما عداه
مفتقرا اليه في الوجود وكونه غنيا عن كل ما عداه في الوجود فثبت ان المدة هي الشيء الذي
يصدق عليه انه واجب الوجود لذاته فقط وذلك يوجب ما قلناه ثم نقول صريح العقل شاهد
بان المدة ليست الا الواحد فاني اعلم ان هذه الساعة ليست الا ساعة واحدة وانها ليست ساعات
كثيرة فعلى هذا التقدير يكون توحيد واجب الوجود لذاته معلوما ببديهة العقل من هذا الوجه
ثم نقول صريح العقل ناطق بان الزمان والمدة ليس شيئا مختصا بجانب دون جانب ولا حاصلا في
جهة دون جهة فكان صريح العقل ناطقا من هذا الاعتبار بان اله العالم غني عن الحيز والجهة منزه عن
ان يكون جسما او جسمانيا ثم نقول ثبت في العقول والشرائع انه سبحانه هو الاول والآخر والظاهر
والباطن وهذه الصفات لا تليق الا بالمدة وذلك لان كل موجود يعرض وجوده فالمدة كانت سابقة

عليه واولا له وتكون المدة ايضا باقية بعده وآخرا له فكون الشئ اولا وآخرا لا يليق الا بالمدة
وايضا فالعلم بوجود المدة والزمان من اظهر العلوم الجلية كما قررناه والعلم بماهيته
المخصوصة وحقيقته المعينة من اخفى العلوم لان علوم الخلق قاصرة عن الاحاطة بكنه ماهيته
فكون الشئ ظاهرا باطنا لا يليق الا بالمدة وايضا فالمدة اقرب من كل قريب لان كون الواحد
موجودا في هذه الساعة وفي هذه المدة من اقرب الاشياء اليه وهو ايضا ابعد من كل
بعيد لان من اراد وجدان حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة كان ذلك في غاية البعد
فهذا الموجود بحسب حقيقته المخصوصة واجب الوجود لذاته والعلم به بديهي بشهادة الفطرة
بان رفع المدة والزمان ممتنع في العقول وبحسب تاثيره في ايجاد الممكنات ونظم
المكونات اله العالم وبحسب احواله مع الباقيات تارة ومع المتغيرات اخرى يسمى بالدهر
والازل والسرمد والابد وايضا صريح العقل شاهد بان المدة والزمان لا يمكن ان يقال
وجوده حاصل في داخل العالم او في خارج العالم بل صريح العقل شاهد بانه متعال
عن ان يحكم عليه بانه حصل في داخل العالم او في خارج العالم قالوا ولهذا جاء في
بعض الاخبار النبوية لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وجاء ايضا في بعض الكلمات
العالية يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا يدري احد كيف هو الا هو يا ازل يا ابد يا دهر
يا سرمد يا دهر يا ديهور يا ديهار يا من هو الحي الذي لا يموت فهذا قول قال به طائفة من
الخلق ومذهب ذهب اليه قوم وقال الاكثرون جل وتعالى اله العالم عن ان يكون هو
الدهر والزمان قالوا بل القدماء الواجبة الوجود خمسة مؤثر لا يتاثر وهو اله العالم ومتاثر
لا يؤثر وهو الهيولى وشئ يؤثر ويتاثر وهو النفس فانها تؤثر في الهيولى وتتاثر عن واجب
الوجود لذاته وشئ آخر لا يؤثر ولا يتاثر وهو شيئان الدهر والفضاء وهذا المذهب منسوب
الى قدماء الفلاسفة ثم قالوا وكل ما تثبتونه من صفات الرفعة والجلال فهو حاصل للدهر
والمدة والزمان وكان حصولها للمدة والزمان دليلا على ان حصولها للاله اعلى واعظم واكمل
واتم والاقرب من هذه الاقوال ان يقال دلت الدلائل على ان واجب الوجود لذاته واحد
وثبت ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وذلك ينافي كونه موردا
للتغيرات والتبدلات لكن المدة مورد للتغيرات والتبدلات بحسب توارد القبليات والبعديات
عليه فلم يكن واجب الوجود لذاته بل كان ممكن الوجود لذاته واما الاله فهو الموجود المقدس
من التغيرات العالي من ان يحتمل ما بالقوة فهذا هو الذي به نقول وعليه نعول والله الهادي

الفصل السابع في تحقيق الكلام في الآن وفيه مسائل

المسئلة الاولى في اثبات وجود الآن اعلم انه لابد من الاعتراف بوجود شئ يكون حاضرا في الحال
ويدل عليه وجوه الاول ان الماضي والمستقبل كل واحد منهما عدم محض فلو كان الحاضر
ايضا عدما محضا لما تقرر الحصول والوجود ايضا فكان هذا قولا بانه لا وجود لشئ من الاشياء
ولا حصول لامر من الامور وذلك جهالة والثاني انه لا شك في حصول امور يحكم العقل عليها
بكونها ماضية وبكونها مستقبلة والمعقول من الماضي هو الذي كان حاضرا ثم مضى والمعقول
من المستقبل هو الذي يتوقع حضوره لكنه لم يحضر فلو كان حضوره ممتنعا لكانت صيرورته
ماضيا ومستقبلا ايضا ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا انه لابد من الاعتراف بالحال الحاضر
الثالث انه لا نزاع في انا نشاهد اشياء مشاهدة حقيقية ونجد من انفسنا الالام واللذات
فهذا الذي نشاهده انما نشاهده في الحال لان الذي مضى ولم يبق يمتنع مشاهدته والذي
هو مستقبل ولم يحضر يمتنع ايضا مشاهدته فعلمنا ان هذه الوجدانيات والمشاهدات انما
حصلت في الحال لا في الماضي ولا في المستقبل واعلم ان القول بانه لابد من الاعتراف بكون
الحال الحاضر موجودا اظهر واجلى من ان يفتقر فيه الى بيان وبرهان وانما ذكرنا هذه الوجوه
مبالغة في البيان **المسئلة الثانية** في بيان ان الآن الحاضر لا يقبل القسمة وقبل
الخوض في تقرير المطلوب لابد من تقديم مقدمة وهي في بيان ان كون الشئ منقسما يقع على

وجهين الاول ان ينقسم الشئ بحيث يحصل لجميع اجزائه وجود معا وذلك مثل انقسام الجسم فانه حال
انقسامه يكون كل واحد من اجزائه حاصلا مع حصول الجزء الآخر والثاني ان ينقسم الشئ بحيث
يمتنع ان يحصل بعض اجزائه حال حصول الجزء الآخر وهذا مثل انقسام الزمان والحركة وذلك لان
الزمان الممتد من اول اليوم الى آخره يقبل القسمة الى الاجزاء ولكن اي جزء فرض فانه يمتنع حصوله حال حصول
الجزء الآخر منه والعلم به ضروري بعد التامل واستحضار تصورات هذه الالفاظ اذا عرفت هذا
فنقول الآن الحاضر غير قابل للقسمة بالوجه الثاني وهو ان لا يكون احد الجزئين موجودا عند وجود
الجزء الآخر منه فلو كان الآن الحاضر منقسما على هذا الوجه لكان عند دخول نصفه الاول في الوجود
لم يكن النصف الثاني منه موجودا وعند دخول النصف الثاني منه في الوجود يكون النصف الاول
فائتا زائلا وعلى هذا التقدير لا يكون لذلك المجموع وجود البتة فثبت ان كل ما كان منقسما على
هذا الوجه لم يكن لمجموعه وجود وهذا ينعكس انعكاس النقيض وهو ان كل ما كان لمجموعه وجود فانه
لا يكون منقسما على هذا الوجه والله اعلم **المسئلة الثالثة** في ان الآن كيف يكون
فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار آخر اعلم انا قد ذكرنا ان مذهب ارسطاطاليس واصحابه
ان الزمان كم متصل واذا كان كذلك فنقول كل كم متصل فانه يقبل الفصل ولا معنى للفصل
الا حصول طرف بالفعل لذلك الشئ وهذا يقتضي ان الزمان شئ يمكن ان يحصل له طرف بالفعل ثم
ان هذا الطرف قد يكون فاصلا وقد يكون واصلا وهذا الكلام انما ينكشف بمثال فنقول كل نقطة
تحدث في الخط فانها تكون فاصلة ثم بعد ذلك قد تكون واصلة وقد لا تكون اما القسم الاول
فاذا حدثت نقطة في خط حيث لا ينفصل بسببها احد قسمي ذلك الخط عن القسم الآخر منه فانه ليس
هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل وتلك النقطة كما انها نهاية لاحد قسمي ذلك الخط فهي بعينها بداية
للقسم الآخر منه فهذه النقطة تكون فاصلة لذلك الخط باعتبار وواصلة باعتبار آخر اما انها فاصلة
فذلك لان الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه خطا واحدا وعند حدوث هذه النقطة فيه انقسم
بقسمين واما انها واصلة فلان تلك النقطة اوجبت اتصال احد قسمي هذا الخط بالقسم الثاني منه
فهذا هو بيان كون النقطة الواحدة فاصلة باعتبار وواصلة باعتبار آخر واما القسم الثاني وهو
ان تكون النقطة فاصلة ولا تكون واصلة فمثاله اذا انقطع احد نصفي الخط عن النصف الآخر فان
تلك النقطة التي هي نهاية احد القسمين لم توجب اتصال ذلك القسم بالقسم الآخر اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول ان الحاضر لابد وان يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية للماضي وبداية للمستقبل فهذا الآن
فاصل ويجب ايضا ان يكون واصلا لانه انما لا يكون واصلا لو انقطع الزمان ولم يكن بعده شئ آخر
وذلك محال لانه لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا تحصل الا
عند حصول الزمان وذلك محال اذا ثبت هذا ظهر ان كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل
باعتبار اما انه فاصل فلانه فصل الماضي عن المستقبل واما انه واصل فلانه اوجب اتصال الماضي منه
بالمستقبل فثبت ان كل آن يفرض فانه يكون فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار آخر والله اعلم **المسئلة** في الزمان
الرابعة في الفرق بين الآن المتاخر عن وجود الزمان وبين الآن المتقدم على وجود الزمان هذا البحث
ايضا من تفاريع مذهبهم في ان الزمان كم متصل وكل كم متصل فانه قابل لانقسامات لا نهاية
لها وتلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل والا لزم ان يحصل في الزمان حدود والطرفين اجزاء غير
متناهية بالفعل وذلك محال بل نقول الزمان متصل واحد فاذا عرض له سبب يوجب انفصاله حصل
الانفصال فيه بالفعل وذلك الفصل هو الآن فهذا الآن شئ يوجد بعد وجود الزمان فيكون هذا
الآن متاخرا في الوجود عن الزمان واما الآن المتقدم في الوجود على وجود الزمان فتقريره ان نقول
كما ان النقطة تفعل بحركتها وسيلانها الخط فكذلك الآن يفعل بسيلانه الزمان فهذا الآن يكون متقدما
في الوجود على وجود الزمان واقول ان توهم ان الآن شئ غير منقسم وانه يفعل بسيلانه
الزمان تسليم لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته ثم انه يفعل بسيلانه الزمان وذلك بعينه
رجوع الى مذهب افلاطون من ان الزمان جوهر قائم بذاته ثم انه يحصل له نسب مختلفة متعاقبة
متوالية الى الحوادث فيكون هذا اعترافا بان الحق في تقرير المدة والزمان ما ذكره افلاطون لا ما ذكره

ارسطاطاليس **الفصل الثامن في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان** ذكر الشيخ في اكثر كتبه ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو السرمد هذا هو الذي رايناه في كتبه وما وجدنا لهم زيادة شرح وبيان لهذه الاقسام ويجب البحث هاهنا عن امور الاول ان الشيخ لم يبين ان هذا الذي سماه بالدهر والسرمد هل هو نفس هذه النسب المخصوصة او هو امر يقتضي حصول هذه النسب فان كان الاول فلم لا نقول بمثل هذا القول في الزمان وهو انه لا معنى للزمان الا نفس هذه القبليات والبعديات والمعيات من غير اثبات امر آخر ولم زعم ان الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسب ولم يقل الدهر موجود يقتضي حصول هذه النسب المخصوصة وما الفرق بين البابين وان كان الثاني وهو ان يقال ان المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص يقتضي حصول هذه النسب فكان من الواجب عليه ان يبين ان ذلك الشيء جوهر او عرض وان كان جوهرا فهو من الجواهر الجسمانية او من الجواهر المجردة وان كان عرضا فهو من اي اجناس الاعراض فان هذه الكلمات لا تصير مفهومة معلومة الا بهذا الطريق السؤال الثاني ان يقال انك زعمت ان نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر فنقول هذا الذي سميتموه بالدهر هل هو في نفسه ثابت مستقر او هو في نفسه متغير سيال فان كان ثابتا فالثابت هل يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة او لا يجوز فان جاز فلم لا يجوز ان يقال المقتضي لحصول نسب بعض المتغيرات الى بعض شيء ثابت في ذاته كما هو قول افلاطون وان لم يجز فكيف جعلتم هذا الشيء المسمى بالدهر مع كونه ثابتا سببا لحصول النسب الواقعة بين الاشياء الثابتة وبين الاشياء المتغيرة وذلك لان هذه النسب تكون متغيرة لا محالة فاذا كان الدهر ثابتا والثابت لا يجوز جعله سببا للنسب المتغيرة لزم امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسب المتغيرة واما ان كان المسمى بالدهر امر متغير في ذاته فالشيء المتغير في ذاته هل يمكن جعله سببا لحصول النسب مع الاشياء الثابتة او لا يمكن فان امكن فلم لا يكون الزمان كافيا في ذلك حتى لا يحتاج الى اثبات هذا الشيء المسمى بالدهر وان لم يمكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته سببا لحصول النسبة الى الاشياء الثابتة قال الشيخ في كتاب عيون الحكمة الدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر واقول معناه ان الدهر في ذاته شيء ثابت غير متغير الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو موجود متغير في ذاته سمي دهرا وهذا تصريح بان الدهر ثابت في ذاته الا انه مع كونه كذلك قائم يقتضي حصول هذه النسب المتغيرة وفي هذا اعتراف بان الشيء قد يكون ثابتا في ذاته ومع ذلك فانه يقتضي تقدير الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة فاذا عرفت هذا فنقول ان هذا عين مذهب افلاطون وهو ان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضي تقدير هذه الاحوال المختلفة فقد ثبت ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من المباحث المتعلقة بالزمان الا عند الرجوع الى قول افلاطون واقول قد ذكرنا ان الاقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغير سميناه بالسرمد وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه فذلك هو الزمان وبالله التوفيق

الفصل التاسع في شرح خواص الماضي والحاضر والمستقبل وهي امور عشرة **الخاصية الاولى** ان من الناس من قال الماضي متقدم على الحال والحال متقدم على المستقبل ومنهم من قال المستقبل متقدم على الحال والحال على الماضي واعلم ان كل واحد من هذين القولين صواب باعتبار وخطأ باعتبار آخر وشرح هذا الكلام يستدعي تقديم مقدمة فنقول مثلا كلما يعتبر من وجهين الاول ان ذلك الذي حكم عليه بكونه ماضيا والثاني مجرد وصف كونه ماضيا ولا شك في ان احد هذين المفهومين مغاير للآخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يعتبر الماهية المحكوم عليها بكونها ماضية او حاضرة او مستقبلة واما ان يعتبر نفس هذا الوصف اعني مجرد كونه ماضيا وحاضرا او مستقبلا فان اعتبرنا الاول كان السابق هو الماضي ثم الحال ثم المستقبل واما ان اعتبرنا وصف كونه ماضيا وحاضرا ومستقبلا فها هنا ينعكس الامر فالمتقدم هو وصف كونه مستقبلا ثم يتلوه صيرورته حاضرا ثم يتلوه كونه

لان الداخل في الوجود هو المتقدم ثم الحال ثم المستقبل

ماضيا والدليل عليه ان الشيء الذي لم يوجد وكان نفرضه انه سيوجد فهذه كونه كذلك يكون مستقبلا فاذا حصل صار حاضرا فاذا انقضى وانقرض فانه يصير ماضيا فثبت ان الشيء في المرتبة الاولى يكون مستقبلا ثم يصير حالا ثم بالآخرة يصير ماضيا **الخاصية الثانية** ان المستقبل يصير اولا حالا ثم يصير ثانيا ماضيا واما الماضي فلا يصير حالا البتة ولا مستقبلا واما الحال فانه يمكن ان يصير ماضيا لكنه لا يمكن ان يصير مستقبلا واما المستقبل فانه يصير حالا اولا ثم يصير ماضيا ثانيا **الخاصية الثالثة** ان الماضي يصير في كل وقت ابعد مما كان قبله والمستقبل يصير في كل وقت اقرب مما كان قبله والعلم بذلك بديهي ونظم بعض الشعراء هذا المعنى فقال

فلا زال ما نهواه اقرب من غد ۝ ولا زال ما نخشاه ابعد من امس

الخاصية الرابعة ان كل ما كان متقدما في الماضي فهو ابعد عن الماضي مما كان متأخرا **الخاصية الخامسة** ان نقول المناسبة بين الحال وبين المستقبل اشد من المناسبة بين الحال وبين الماضي وذلك لان الحال موجود بالفعل والمستقبل وان كان غير موجود بالفعل الا انه موجود بالقوة واما الماضي فانه غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة لا سيما اذا قلنا اعادة المعدوم ممتنعة ولهذه الدقيقة وضع اهل اللغة العربية لفظ المضارع مشتركا بين الحال والمستقبل وما اثبتوا هذا الاشتراك بين الحال وبين الماضي **الخاصية السادسة** ان المتقدم بالذات وبالعلية لا يصير متأخرا البتة وبالعكس اما المتقدم بالزمان فانه قد يصير متأخرا بالزمان كالاب فانه متقدم على الابن بالزمان ثم انه قد يبقى بعد موته فيصير متأخرا عنه بالزمان اما المتأخر بالزمان فانه يمتنع ان يصير متقدما بالزمان على ما كان متقدما عليه وذلك ظاهر **الخاصية السابعة** ان نقول التقدم بالعلية والتقدم بالزمان لا يجتمعان البتة لانه لما ثبت ان العلة التامة في جميع الامور المعتبرة في العلية يمتنع تخلف المعلول عنها لزم ان يقال انه حيث حصل التخلف لم تكن العلة علة تامة في العلية فثبت ان التقدم بالعلية والتقدم بالزمان لا يجتمعان البتة اما التقدم بالطبع مع التقدم بالزمان فقد يجتمعان فان الواحد متقدم على الاثنين بالطبع وقد يكون متقدما عليه ايضا في الزمان **الخاصية الثامنة** قالوا الزمان متحرك لا يسكن البتة والمكان ساكن لا يتحرك البتة ولما كانت الحركة اشرف من السكون لاجرم كان الزمان اشرف من المكان ولهذا السبب قال الشيخ في خطبته المشهورة والمكان يلي الزمان وجودا وعدا او ابل على الزمان تقديرا **الخاصية التاسعة** الفرق بين المكان والزمان ان الجزء الواحد من المكان لا يحصل فيه متمكنان البتة واما الجزء الواحد من الزمان فانه يمكن ان يحصل فيه حوادث غير متناهية **الخاصية العاشرة** ان الحركة لها تعلق بالمكان وتعلق بالزمان وذلك لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز آخر وايضا فلا بد وان يكون وقت حصول الجسم في الحيز الاول مغاير الوقت حصوله في الحيز الثاني فثبت ان ماهية الحركة لها تعلق شديد بالمكان وبالزمان فيجب ان يعتبر ان ايهما اقدم فنقول يشبه ان يكون تعلقها بالزمان اقدم وذلك لان جميع انواع الحركة تتعلق بالزمان والحركة في الكيف لا تنفك عن الزمان وهي غنية عن المكان فثبت ان تعلق الحركة بالزمان اشد من تعلقها بالمكان ونقول انه بقي من مباحث هذا الباب سؤالات السؤال الاول ان المتقدم بالزمان هو الذي يكون موجودا في زمان ولا يكون المتأخر موجودا في ذلك الزمان ثم يجيء زمان آخر حصل فيه كل واحد منهما معا اذا عرفت هذا فلقائل ان يقول هذا الشيء المحكوم عليه بالتقدم الزماني اما ان يصير موصوفا بهذا التقدم في الزمان الاول وهو الزمان الذي كان هو موجودا فيه مع عدم هذا المتأخر او يصير موصوفا بهذا التقدم الزماني في الزمان الثاني وهو الزمان الذي حصل فيه المتقدم والمتأخر والاول محال لان التقدم من باب المضاف فما لم يوجد الغير لم يكن هو متقدما عليه فالزمان الذي لم يحصل فيه المتأخر امتنع ان يصير الشيء موصوفا فيه بكونه متقدما والثاني ايضا محال لان الزمان الذي حصل فيه المتأخر يكون ذلك المتقدم حاصلا مع ذلك المتأخر في ذلك الزمان فعلى هذا التقدير يكون حصولهما في ذلك الزمان موجبا للمعية والاعتبار الموجب للمعية يمتنع ان يكون هو بعينه موجبا للتقدم لان المعية منافية للتقدم فثبت انه لم يحصل لهذا التقدم الا هذان الزمانان وثبت ان كل واحد منهما

بناء حصول التقدم فوجب ان لا يصح الحكم على الشيء بكونه متقدما على الغير بالزمان فهذا تقرير هذا
الشك وجوابه ان التقدم بالزمان لا حصول له الا في الاذهان وذلك لان عند حصول
الابن يعتبر الذهن ان الاب كان موجودا قبله فمن هذا الاعتبار حصل التقدم الزماني السؤال
الثاني ان التقدم والتأخر مضافان والمضافان معا فالتقدم مع التاخر والمعية تنافي التقدم
والحاصل ان كونه متقدما على الغير يوجب مع ذلك الغير ينافي كونه متقدما عليه فينتج ان كونه
متقدما على الغير ينافي كونه متقدما على الغير وانه باطل والجواب ان ذات الاب متقدمة على
ذات الابن واما كونه متقدما على الابن فانه مقارن لكون الابن متاخرا عنه ولما حصل التغاير في
الاعتبار زال التنافي السؤال الثالث المعدوم قبل دخوله في الوجود يصدق عليه انه سيوجد
ثم اذا صار موجودا فانه يزول عنه وصف انه سيوجد فهذا وصف قد عدم بعد حصوله فيكون
وصفا موجودا لكنه انما حصل الشيء قبل دخوله في الوجود فيلزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف
المعدوم وانه محال وايضا انه اذا وجد وحضر ثم فني وعدم بعد ذلك فانه يحصل له وصف كونه
ماضيا وهذا الوصف مغاير لتلك الماهية المخصوصة بدليل ان الماهيات المختلفة قد تكون متشاركة
في صيرورتها ماضية والشيء الواحد يتوارد عليه وصف كونه مستقبلا وحاضرا وماضيا وكل ذلك
يدل على ان وصف كونه ماضيا مغاير لتلك الذات المخصوصة وهذا الوصف لا شك انه وصف موجود
بدليل انه حصل بعد ان لم يكن حاصلا لكن هذا الوصف انما يحصل الشيء بعد صيرورته معدوما فيلزم
قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض وهو محال والجواب من الناس من قال المحكوم عليه بانه
سيوجد او بانه كان موجودا هو الصورة الذهنية الحاضرة في العقل وهي موجودة لا معدومة ولقائل
ان يقول الصورة الذهنية حاضرة والحاضر من حيث انه حاضر لا يكون ماضيا ولا مستقبلا
فالحاصل بان المحكوم عليه بانه ماض وبانه مستقبل اما ان يكون موجودا حاضرا او لا يكون
فان كان حاضرا لم يكن ماضيا ولا مستقبلا وان لم يكن حاضرا كان معدوما في الحال ووصف كونه
ماضيا ومستقبلا موجود في الحال فيلزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم المحض والنفي الصرف وهو
محال والاقرب ان يقال ان كونه ماضيا ومستقبلا ليسا صفتين موجودتين والله اعلم

الفصل العاشر في ان الزمان محدث او قديم

اتفق جمهور الفلاسفة على قدم الدهر والمدة واتفق
المتكلمون على حدوثه اما الاولون فهم فريقان فمنهم من زعم ان العلم الضروري حاصل بانه لا يقبل
العدم البتة ولا يتمكن العقل من تصور رفعه وعدمه ومنهم من اثبت قدمه بالحجة والدليل
اما الطائفة الاولى فقالوا انما قلنا ان العلم الضروري حاصل بامتناع عدمه لوجوه الاول
انا متى اعتقدنا انه كان معدوما ثم حدث فلا بد وان يعتقد عدما مستمرا من الازل الى وقت حدوثه
ونعقل الدوام والاستمرار لا يمكن الا عند اثبات مدة مستمرة لانه لا معنى لذات المدة الا ذلك الدوام
السيال المتحرك فثبت انه لا يمكن تصور عدمه الا مع فرض وجوده وما كان كذلك كان عدمه
ممتنعا في العقول لذاته الثاني انا متى تصورنا انه كان معدوما فقد تصورنا ان عدمه سابق
على وجوده وذلك السبق لا معنى له الا المدة والزمان فثبت ان العقل لا يتمكن من تصور عدمه
الثالث انا متى قلنا انه كان معدوما وسيصير معدوما فلفظ كان وسيكون وان كان يشير الى
مدة ماضية والى مدة آتية وقول من يقول ان هذا لضيق العبارة كلام فاسد بل هذا لاجل ان
العقل لا يتمكن من فرض عدمه والفهم لا يمكنه التعبير من تقدير عدمه وكل ذلك لاجل ما ادعينا ان
تقدير عدمه وفرض رفعه يأباه صريح العقل والفهم واما الطائفة الاخرى وهم الذين
يثبتون كون المدة قديمة بالحجة والبينة فقد ذكرنا في كتاب القدم والحدوث الوجوه التي ذكروها
وعولوا عليها فلا فائدة في الاعادة واعلم ان القائلين بقدم الدهر فريقان منهم من
قال المدة جوهر قائم بالنفس ولا يتوقف وجوده على وجود الحركة ومنهم من يقول المدة عبارة
عن مقدار الحركة اما الاولون فانهم قالوا انه لا يلزم من قدم الدهر قدم الحركة البتة بل الدهر
جوهر ثابت في ذاته فان لم يقارنه شيء من الحركات والتغيرات والحوادث لم يحصل هناك الا الدوام
الواحد والاستمرار الواحد ثم ان العقول البشرية قاصرة من تصور كيفية ذلك الدوام وذلك

لان

وذلك لان الذي وجدناه من عقولنا وافهامنا امران احدهما الدوام بحسب تعاقب الحوادث
ومجيء الحادث بعد الحادث وحضور الوقت بعد الوقت وهذا انما يتحقق بحسب تغير القبليات
بالبعديات فالدوام الخالي عن شوائب التغير مما لا يصل العقل اليه والثاني ان كل دوام نعقله فانما
نعقله في وقت معين وكل ما كان كذلك فهو محدود ومتناه فالذي لا نهاية له لا يتصوره العقل
البتة واما اذا حصل في المدة احوال متلاصقة وتغيرات متلاحقة فحينئذ تكون المدة مقارنة لواحد
منها ثم للثاني منها ثم للثالث منها فيظن لهذا السبب ان جوهر المدة والزمان شيء سيال في نفسه
متغير في ذاته وليس الامر كذلك وانما التغير واقع في احواله الخارجة عن ماهيته وفي الاضافات العارضة
لتلك الحوادث واما القائلون بان المدة والزمان من لواحق الحركة فهؤلاء يستدلون بقدم المدة على
قدم الحركة وبقدم الحركة على قدم الاجسام وهذا الوجه هو طريقة اصحاب ارسطاطاليس وهي ضعيفة
من وجهين الاول انا بينا بالبراهين القاهرة القاطعة ان المدة لا يمكن ان يقال انها مقدار
الحركة ولاحق من لواحقها ولما فسدت هذه المقدمة بطل هذا الكلام بالكلية والثاني هب انا
سلمنا ان الزمان مقدار الحركة لكن الحركة عبارة عن التغير من صفة الى صفة سواء كان ذلك تغيرا
من اين الى اين او من كيف الى كيف واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه حصل موجود مجرد عن
العلائق الجسمانية وحصلت في ذاته صفات متغيرة او تعقلات متنقلة ابدا من حال الى حال ويكون
الزمان عبارة عن مقدار الحركة الواقعة في تلك الصفات الروحانية وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم
من قدم المدة والزمان قدم الجسم وقدم الحركة في الاين وفي الوضع

الفصل الحادي عشر في تفسير الالفاظ المذكورة في هذا الباب

وهي المدة والزمان والوقت والدهر والسرمد
والازل والابد والنهار والليل والساعة والحين والاجل اعلم ان ايضاح الفرق بين مفهومات
هذه الالفاظ مبنية على مباحث دقيقة غامضة في المعقولات فاللفظ الاول **المدة** وقد ذكرنا انها
في ذاتها وفي جوهرها موجودة باقية مستمرة الا ان شعور العقل بها انما يحصل بسبب توالي الآنات
الحاضرة وتعاقبها فهذا التعاقب والتوالي نسبة كان بعضها مدة للبعض في الوجود او يقال كان الزمان يمتد
بسبب تعاقبها وتواليها فلهذا السبب سميت بالمدة اللفظ الثاني **الزمان** واعلم انا لما بينا ان
الزمان موجود غني في ذاته وفي وجوده عن الحركة بل هو حاصل سواء حصلت الحركة ام لا وعلى هذا
التقدير فنقول انه لا تاثير للحركة في وجود المدة والزمان وانما تاثير الحركة في تقديرها وتحديدها
كما ان البنكامات وسائر الآلات قد تقدر مدة اليوم بالاجزاء والابعاض ثم ان البنكامات لا تاثير لها في
تكوين اليوم وفي ايجاده وانما تاثيره في تقدير اجزائه وابعاضه فكذا هاهنا حركة الفلك لا تاثير لها في
ايجاد المدة وانما تاثيرها في تقدير المدة وانما تقدرت المدة بالحركة الفلكية لا بسائر الحركات لانها اسرع
الحركات وابعدها عن الاختلافات فلاجرم جعلت هذه الحركة مقدرة للمدة اذا عرفت هذا فنقول
يتفرع على ما ذكرنا فرعان الاول ان الزمان والحركة يقدر كل واحد منهما بالآخر لكن لا من وجه واحد
بل بحسب وجهين مختلفين وذلك لان الزمان ظرف والحركة مظروف ويجوز تقدير كل واحد منهما بالآخر
فتارة يقال هذا الكيل خمسة امناء وذلك اذا عرف ان ذلك الكيل لا يحتمل الا خمسة امناء واخرى يقال هذا
الكيل لا يحتمل الا خمسة امناء اذا عرف ان ذلك الكيل خمسة امناء فكذا هاهنا تارة يقال هذا الزمان
غلوة وذلك اذا كان قدر الزمان مجهولا وكان قدر الحركة معلوما وتارة يقال مسيرة ساعة وذلك اذا
كان الزمان معلوما وكان قدر الحركة مجهولا الفرع الثاني من الناس من جعل المدة اسما لجوهر
هذا الموجود واما الزمان فانه جعله اسما للمدة المتقدرة بالحركة والذي يحمله على هذا القول ما ورد
في كلام المتقدمين ان المدة والدهر لا اول لهما ثم قالوا الزمان محدث فلما اراد هذا القائل ازالة التناقض
قال المدة والدهر اسمان لذات هذا الجوهر جوهرة قديمة واما الزمان فهو اسم للمدة حال كونها
متقدرة بالحركة ولما كانت الحركة حادثة كان كون المدة مقدرة بها حادثا فحينئذ صح قولهم
الزمان محدث ولا اول له اللفظ الثالث **الوقت** وهو الجزء المعتبر الذي عرف امتيازه عن غيره
بسبب حدوث حادث معين معلوم الوقوع كقولك اتيك وقت طلوع هلال شوال فالمدة اسم لذات
هذا الشيء والزمان اسم له بشرط صيرورته مقدرا بالحركة والوقت اسم له بشرط ان يصير جزءا معينا منه

بعرف اجزو وقت حادث معلوم الوقوع اللفظ الرابع **النهار** وهو من طلوع الشمس **والليل**
وهو من غروبها ولما ثبت ان الشمس طالعة ابدا على احد نصفي الارض وغاربة عن النصف الثاني
منها ابدا الا ان احوال طلوعها وغروبها بالنسبة الى نصفي الارض مختلفة بسبب كون الارض كرة
لاجرم كان نهار كل موضع من الارض غير نهار الموضع الاخر وليل كل موضع غير ليل الموضع الاخر
اللفظ الخامس **الدهر والسرمد** وهما اسمان لجوهر هذا الشيء حال كونه خاليا عن مقارنة
الحادثات والتغيرات فصار المفهوم منهما كالمضاد للمفهوم من الزمان اللفظ السادس **الازل**
وهو الدهر المتقدم الذي لا اول له واما **الابد** فهو الدهر المتاخر الذي لا آخر له وهاهنا
بحث وهو ان مسمى الازل هل له تحقق ووجود ام لا والاول باطل لان كل وقت يكون موجودا في نفسه
فله تعين وامتياز عما عداه وكل ما كان كذلك فهو متاخر عما قبله ومتقدم على ما بعده وكل ما كان
كذلك فهو ضد للازل ولا يصدق عليه كونه ازليا واما الثاني فهو ايضا باطل لان مسمى الازل
اذا لم يكن له في نفسه تحقق لمسمى نفي الاولية تحقق في نفسه وذلك محال لانه لابد من الاعتراف بتحقق
اللااولية اما في وجود العالم او في عدمه واعلم ان الحق انه لابد من الاعتراف بتحقق اللااولية
اما في الوجود او في العدم الا ان الحق ان تصوره من حيث انه هو اعلى شانا من العقول البشرية
ونختم هذا الفصل بذكر تمثيلات ذكرها الناس لتقريب ماهية المدة والزمان من الافهام وهي
ثلاثة الاول قالوا النقطة اذا امتدت فعلت بحركتها الخط وكذلك الآن الذي لا ينقسم اذا امتد
وسال فعل بامتداده وسيلانه الزمان وهذا التشبيه فيه بعض الصعوبة لان حركة النقطة على السطح
امر مشاهد واما حركة الآن فغير معقولة لان الآن ليس موجودا مشارا اليه بحسب الحس بل هو امر
معقول فكيف يعقل كونه متحركا وبتقدير ان يتحرك فعلى اي شيء يتحرك اعلى جرم من اجرام الافلاك
او على العناصر فهذا امر غير معلوم التصور الثاني قالوا نفرض ابرة لها راس دقيق جدا فاذا خططنا
براسها خطا فذلك الخط انما ارتسم لان راس تلك الابرة لقيت نقطة بعد نقطة حتى حصل من
تلاحق تلك النقط ذلك الخط فكذا هاهنا حصل من حصول آن بعد آن هذا الزمان واعلم
ان هذا الكلام لا يليق بقول اصحاب ارسطاطاليس لان ذلك يقتضي حصول الزمان من الآنات
المتتالية وهم لا يقولون به وايضا فيرجع البحث الاول وهو ان الآن كيف يتحرك مع انه ليس من
الموجودات ذوات الوضع والاشارة وعلى اي شيء يتحرك اعلى الافلاك ام على العناصر الوجه الثالث
شبهوه بالخيط الذي على حد السيف يتحرك فانه يلاقي ذلك الخيط حد السيف جزءا فجزءا ثم يحصل
منه امر ممتد مستمر والوجه الرابع في التمثيل شبهوه بالماء السيال الذي يتوالى جزءا فجزءا على
طرف الانبوبة فهذا مبلغ ما حصلناه من علم المدة والزمان والله ولي الاحسان
والغفران **المقالة الثانية في تحقيق القول في المكان** وهي فصول
الفصل الاول في تفصيل مذاهب الناس فيه اعلم انا نشاهد ان
الجسم ينتقل ويتحرك ونعلم بالبديهة انه ينتقل من جهة الى جهة ومن جانب الى جانب والناس يسمون
المنتقل عنه والمنتقل اليه تارة بالحيز وتارة بالجهة وتارة بالمحاذاة وتارة بالجانب وتارة بالمكان
وتارة باسماء اخرى لا حاجة بنا الى الاستقصاء في ذكرها وبالجملة فمكان الشيء هو الذي يكون
فيه الشيء ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره وتتوارد المتحركات عليه على سبيل البدل فهذا القدر امر
معلوم بالضرورة ثم نقول ان هذا الشيء اما ان يكون امرا ينفذ فيه ذات الجسم ويسري فيه
واما ان لا يكون كذلك بل يكون هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي والاول هو القول بان المكان هو البعد والفضاء وهو مذهب افلاطون واكثر المتقدمين
والثاني هو القول بان المكان هو السطح الحاوي فالمذهب المحتمل المعقول في المكان والحيز
ليس الا هذان القولان اذا عرفت هذا فنقول القائلون بان المكان هو البعد والفضاء
تارة يسمونه بالهيولى وتارة يسمونه بالصورة وانما سموه بالهيولى من حيث ان خاصية الهيولى
ان تكون ذاتها باقية وتكون ذاتها موردا للاحوال المتعاقبة والصفات المتلاحقة وهاهنا هذا
الفضاء امر واحد لا يتغير ولا يتبدل البتة ثم انه تتوارد عليه الاجسام وهذا الفضاء يقبلها فكان

هذا الفضاء مشابها للهيولى من هذا الوجه فلا جرم سموا هذا الفضاء بالهيولى بحسب هذا التاويل
وانما سموه بالصورة وذلك لان الجوهر الجسماني انما امتاز من الجواهر المجردة العقلية لاجل
كونه قابلا لهذه الابعاد الثلاثة فهذه الابعاد الثلاثة هي كالجزء الصوري لماهية الجسم فلما
كان هذا الفضاء عبارة عن هذه الابعاد المجردة الواقعة سموه بالصورة بحسب هذا التاويل
فهذا هو التفسير الصحيح لما نقل عن افلاطون انه كان تارة يقول المكان هو الهيولى وتارة
كان يقول المكان هو الصورة ثم ان جماعة ممن ارادوا تقبيح قوله في اعين الناس نقلوا عنه
انه يقول المكان عبارة عن الهيولى او عن الصورة ثم اخذوا يحتجون على ابطاله بان
الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فهو انما انتقل بمجموع اجزائه التي هي الهيولى والصورة فكيف
يمكن ان يقال المكان هو الهيولى او الصورة الا ان على الوجه الذي لخصناه ظهر انه انما
اطلق اسم الهيولى تارة واسم الصورة اخرى على المكان بناء على التاويل الذي شرحناه والتفسير
الذي لخصناه فاما الكلام الذي قصد به الرمز والالغاز اذا اجري على ظاهره ثم اشتغل
بنقضه وابطاله كان ذلك بعيدا عن انصاف المنصفين وتحقيق المحققين وبالجملة فقد ظهر
بالبيان الذي لخصناه ان القول المعتبر في حقيقة المكان هو انه اما الفضاء واما السطح واما
القائلون بان المكان هو الفضاء فهم فريقان احدهما المتكلمون وهم يقولون هذا الفضاء
وهذا الخلاء عدم محض ونفي صرف وليس له وجود البتة والفرقة الثانية الفلاسفة وهم
يقولون هذا الخلاء ابعاد موجودة قائمة بانفسها وهي امكنة الاجسام وهذا القول هو اختيار
افلاطون واكثر من تقدمه من الحكماء المعتبرين وهؤلاء فريقان منهم من يقول لا امتناع في بقاء
هذا الفضاء خاليا عن الاجسام ومنهم من يقول ان ذلك ممتنع واما القائلون بان المكان هو
السطح الحاوي فقط فهذا هو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه كابي نصر الفارابي وابي علي بن
سينا فهذا تفصيل المذاهب في هذا الباب **الفصل الثاني في ابطال قول من**
يقول الفضاء والخلاء عدم محض ونفي صرف اعلم انا ندعي ان هذا الخلاء لو حصل لكان
موجود المقدار والامتداد في الجهات ولم يكن عدما محضا ونفيا صرفا كما يقوله المتكلمون والذي
يدل عليه وجوه الاول انا نعلم بالبديهة ان الخلاء الذي يكون بمقدار ذراع نصف الخلاء
الذي يكون بمقدار ذراعين وثلث ما يكون بمقدار ثلاثة اذرع وربع ما يكون بمقدار اربعة
اذرع وكل ما يكون له نصف وثلث وربع يكون ممسوحا مقدرا فانه لا يكون نفيا محضا وعدما
صرفا فان من المعلوم بالضرورة ان العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع ولا يكون
موصوفا بالاقل والاكثر والناقص والزائد والمساحة والتقدير الثاني ان هذا الفضاء
يمكن ان يشار اليه بالحس فيقال الخلاء من هاهنا الى هناك طوله كذا وكذا وما كان متعلق الاشارة
الحسية يمتنع ان يكون نفيا صرفا وعدما محضا وايضا فقولنا من هنا الى هناك اشارة
الى المقدار والطول وهذا حكم عليه بكونه في نفسه موجود المقدار والامتداد الثالث ان هذا الفضاء
وهذا الخلاء نحكم عليه بان الجسم حصل فيه ثم خرج عنه وانتقل الى خلاء آخر فالمحكوم عليه بانه
خلاء للجسم ومقر له وبان الجسم قد حصل فيه تارة وانتقل عنه اخرى كيف يكون عدما محضا
ونفيا صرفا فان حصول الجسم في العدم المحض غير معقول والانتقال من عدم الى عدم آخر غير
معقول الرابع انا اذا قلنا الخلاء الذي من هاهنا الى هناك فقولنا هاهنا وهناك فصل
مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجا عنه كما انا اذا قلنا هذا السطح من هاهنا الى
هناك فان قولنا هاهنا وهناك اشارة الى الفصل المشترك الذي بين هذا السطح وبين
ذلك السطح الخارج عنه المتصل به وكما ان ايقاع الفصل المشترك في السطح يدل قطعا على كون
ذلك السطح امرا موجودا فكذلك ايقاع الفصل المشترك في الخلاء وجب ان يكون دالا قطعا على
كون ذلك الخلاء موجود المقدار والامتداد في الجهات الخامس ان المتكلمين يحكمون عليها
بانها امور متغايرة بالعدد ومتباينة بالشخص فانهم يقولون الحركة عبارة عن خروج الجسم
من الحيز الاول ودخوله في الحيز الثاني وزعموا انه ليس بين الحيز الاول وبين الحيز الثاني

واسطة اصلا وانه حصل بين الحيز الاول وبين الحيز الثالث واسطة فحكموا على بعض هذه الاحياز بانها متصلة وعلى بعضها بانها منفصلة وعلى بعضها بانها متقاربة وعلى بعضها بانها متباعدة فان البعد بين الحيز المعين وبين الحيز الخامس منه اقل من البعد بينه وبين الحيز العاشر منه وما كان عدما محضا فكيف يعقل وصف هذه الاحوال السادس ان هذه الاحوال موصوفة بالصفات المختلفة فان بعضها فوق وبعضها تحت وبعضها يمين وبعضها يسار وكون الشيء فوق وتحت ليس عدما محضا لانه ليس جعل الفوقية عبارة عن عدم التحتية اولى من العكس فان جعلنا كل واحد منهما عدما للاخر مع ان كل واحد منهما في نفسه عدم كان كل واحد منهما عدما للعدم فيكون كل واحد منهما امرا موجودا وان جعلنا كل واحد منهما وصفا موجودا فحينئذ يلزم ان تكون هذه الاحياز الموصوفة بهذه الصفات الموجودة موجودة لامتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف فهذه الدلائل وامثالها دلايل ظاهرة جلية في اثبات ان هذه الاحياز لا بد وان تكون موجودة اجاب المتكلمون فقالوا هذه الاحياز امور يفرضها العقل الذهن ويقدرها العقل ويحكم بكون الاجسام حاصلة فيها ونافذة فيها واما في الخارج فلا وجود لها البتة والذي يدل على انه لا وجود لها البتة انها لو كانت موجودة لكانت اما ان يكون وجودها وجودا مشارا اليه او غير مشار اليه والقسمان باطلان فبطل القول بكونها موجودة انما قلنا انه لا يجوز ان يكون موجودا مشارا اليه لان كل ما كان موجودا مشارا اليه فاما ان يكون كذلك بالاستقلال او بالتبعية فان كان الاول فهو الجسم فحينئذ يكون الشيء المسمى بالحيز جسما هو محتاج الى حيز اخر فيلزم افتقار كل جسم الى جسم اخر لا الى نهاية وهو محال وايضا فهذا الجسم الذي نسميه بالحيز اذا حصل فيه جسم اخر فهذا الحصول اما ان يكون مفسرا باحد الجسمين يماس الاخر او يكون مفسرا بانه ينفذ فيه ويسري فيه فان كان الاول فحينئذ يصير معنى الحيز والمكان هو السطح الحاوي وهذا رجوع الى قول واعتراف بان المكان ليس عبارة عن الفضاء والخلاء وان كان الثاني فحينئذ يلزم نفوذ احد الجسمين في الاخر لكن القول بتداخل الاجسام باطل فكان هذا القول باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال هذا الحيز موجود مشار اليه بتبعية الغير فنقول لا معنى للعرض الا ذلك فلو كان المكان عبارة عنه لزم كون المكان عرضا حالا في الجسم لكن المتمكن حال في المكان فيلزم ان يكون ذلك الجوهر وذلك العرض يكون كل واحد منهما حالا في الاخر ومحلا له وذلك محال واما القسم الثالث وهو ان يقال المكان موجود غير مشار اليه بحسب الحس فهذا ايضا باطل لانا نشير بالحس الى ان هذا الجسم انتقل من هذا الحيز الى الحيز الثاني وذلك يقتضي كون الحيز المنتقل عنه والحيز المنتقل اليه امرا مشارا اليه بالحس وذلك يقتضي ان يكون القول بان المكان موجود غير مشار اليه بحسب الحس باطلا فثبت بما ذكرنا ان المكان لو كان موجودا لكان اما ان يكون مشارا اليه بحسب الحس واما ان لا يكون كذلك وثبت فساد كل واحد من القسمين فيلزم القطع بان المكان والحيز ليس شيئا موجودا في نفسه بل هو امر يفرضه العقل ويقدره الوهم وان المشار اليه بحسب الحس ليس الا الجسم فاذا كان الجسم مماسا جسما ثم انتقل عنه وصار مماسا جسما اخر فهذا هو المشار اليه بحسب الحس وليس هاهنا شيء اخر سواه قالت الحكماء اما قولكم ان هذه الاحياز امور يفرضها العقل ويقدرها الوهم ويحكم بكون الاجسام حاصلة فيها مع انه لا وجود لها في نفس الامر فهذا الكلام مدفوع في بديهة العقل وذلك لان حكم الذهن والعقل بان هذه الاجسام حاصلة في هذه الاحياز اما ان يكون حكما مطابقا للوجود الخارجي واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان الجسم في نفسه حاصلا في الحيز الا ان كون الحيز ظرفا للجسم يقتضي كون الحيز في نفسه امرا موجودا لان العدم المحض يمتنع كونه ظرفا للجسم ويمتنع كونه مشارا اليه بحسب الحس ويمتنع وصفه بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال واذا كان كذلك وجب ان يكون الحيز في نفسه امرا موجودا واما ان كان هذا الحكم الذهني غير

مطابق الامر الخارجي في نفسه فحينئذ يكون هذا الحكم حكما كاذبا وفرضا باطلا وجاريا مجرى ما اذا فرضنا ان هذا الجدار ياقوت مع انه في نفسه ليس كذلك ومعلوم ان هذا باطل لان الجسم في نفسه موصوف بانه متحرك وبانه ساكن ولا معنى لكونه متحركا الا انه انتقل من حيز الى حيز ومن جهة الى جهة ولا معنى لكونه ساكنا الا انه استقر في حيز واحد زمانا طويلا فثبت ان قول المتكلمين ان هذه الاحياز الفارغة امور لا حصول لها الا بحسب الفرض والوهم والخيال كلام باطل محال واما التقسيم الذي ذكروه من انه لو كان موجودا لكان اما ان يكون موجودا مشارا اليه بحسب الحس او لا يكون كذلك فنقول انه عندنا موجود مشار اليه بحسب الحس وانه بعد قائم بنفسه مستقل بذاته والاجسام اذا حصلت فيها نفذت ابعاد المتمكن في هذه الابعاد المسماة بانها هي الامكنة والاحياز وقولهم ان نفوذ البعد في البعد محال فهذا محض الدعوى وسنتكلم في هذه المسئلة بالاستقصا ان شاء الله تعالى **الفصل الثالث في ان المكان هل يعقل ان يكون بعدا قائما بنفسه ام لا** احتج ارسطاطاليس واتباعه على فساد هذا المذهب بوجوه ونحن نذكرها ونبحث فيها على سبيل الانصاف الحجة الاولى قالوا ان كان المكان بعدا لزم من حصول المتمكن في المكان تداخل البعدين لكن تداخل البعدين محال فالقول بان المكان هو البعد يجب ان يكون محالا اما بيان الشرطية فهو ان المتمكن اذا حصل في المكان ففي هذه الحالة اما ان يبقى البعدان معا او يعدما معا او يبقى احدهما ويعدم الاخر اما القسم الثاني وهو انهما يعدمان معا فهذا باطل والا لزم ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في المكان المعدوم وانه محال واما القسم الثالث فهو ايضا باطل والا لزم ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان موجود او بالعكس وذلك ايضا باطل ولما بطل هذان القسمان بقي القسم الاول وهو ان يكون كل واحد منهما موجودا ثم نقول اما ان يقال انهما في هذه الحالة صارا متحدين او ليس الامر كذلك والاول باطل لانهما حال الاتحاد ان كانا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما وحدث شيء ثالث فلم يكن هذا اتحادا بل عدما للاولين وحدوثا للثالث وان بقي احدهما وعدم الثاني فالاتحاد هاهنا ايضا محال لان المعدوم والموجود لا يكونان شيئا واحدا ولما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل واحد من ذينك البعدين اعني بعد المتمكن وبعد المكان يكونان باقيين حال النفوذ فصح ما ذكرنا انه لو كان المكان بعدا لزم من حصول المتمكن في المكان تداخل البعدين واما بيان المقام الثاني وهو ان القول بتداخل البعدين محال فقد احتجوا عليه بوجوه خمسة الاول قالوا اذا كان البعدان موجودين فهما ازيد من البعد الواحد وكل ما هو ازيد من الواحد فهو اعظم فذلك المجموع اعظم من الواحد فيلزم ان يكون مجموع البعدين ليس الا الذي بين النهايات وذلك هو بعينه قدر كل واحد منهما فليس المجموع اعظم من الواحد هذا خلف ولقائل ان يقول هل تزعمون ان القول بتداخل البعدين معلوم الامتناع بالبديهة او تزعمون انه لا يعلم امتناع ذلك الا بالدليل فان كان الحق هو الاول فاتركوا ذكر هذه الدلايل واقتصروا على ادعاء البديهة ويرجع حاصل هذا الكلام الى ادعاء ان مذهب القائلين بان المكان هو البعد مذهب معلوم البطلان ببديهة العقل ومعلوم ان ذلك باطل لان المعلومات البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها بين العقلاء وايضا فالقائلون بالبعد يقولون مذهبنا معلوم الصحة بالبديهة وذلك انا نعلم بالضرورة ان بين طرفي الطاس فضاء ممتدا وان الماء حيث حصل في داخل الطاس فانما حصل واستقر في ذلك الفضاء قالوا ومن نازع في ذلك فقد نازع في اجلى العلوم الضرورية اذا عرفت هذا فنقول دعواكم في حصول العلم الضروري بفساد هذا المذهب معارض بدعواهم في حصول العلم الضروري بصحة هذا المذهب واذا تعارضا تساقطا فحينئذ يجب ترك دعوى الضرورة ويجب الرجوع فيه الى الاستدلال وان كان الحق هو الثاني وهو ان القول بتداخل البعدين انما يعلم امتناعه بالدليل فنقول فعلى هذا التقدير تصير الحجة التي ذكرتموها ساقطة ضعيفة وذلك لان قولكم البعدان المتداخلان لا بد وان يكونا ازيد من البعد الواحد ان عنيتم به انه لا بد وان يكونا ازيد في العدد من الواحد فهذا مسلم وكيف لا نقول ذلك وعندنا ان البعدين المتداخلين بعدان ومن المعلوم بالضرورة ان البعدين ازيد من البعد الواحد في العدد وان ادعيتم به انه لا بد وان يكون المجموع ازيد من

الواحد في المقدار هذا غير مسلم لان الزيادة في المقدار انما تحصل عند عدم المداخلة بالكلية لان المعقول
من التداخل هو ان يصير ذات كل واحد منهما سارية في ذات الاخرى بالتمام بحيث تكون الاشارة
الى كل واحدة منهما عين الاشارة الى الاخرى وحصول هذا المعنى يمنع من حصول الزيادة في المقدار
فثبت ان قولهم البعدان المتداخلان لابد وان يكونا ازيد من البعد الواحد في المقدار مما لا يمكن
اثباته الا بعد بيان ان تداخل البعدين ممتنع فلو بينا امتناع تداخل البعدين بقولهم المتداخلان
لابد وان يكونا ازيد من البعد الواحد في المقدار لزم الدور وانه باطل قطعا السوال الثاني
ان مثل هذا الاشكال لازم على اصحاب ارسطاطاليس فانهم قالوا المتماسان طرفاهما معا في الوضع
اي في الاشارة الحسية قال الشيخ في الشفا المتماسان هما اللذان تقع الاشارة الحسية على طرفيهما
معا فاقول لنفرض سطحا ماس سطحا فهاهنا يلزم ان يكون طرفاهما معا يعني الخطين اللذين هما
نهايتاهما يكونان معا في الوضع فنقول هذان الخطان اما ان يكونا باقيين حال حصول هذه المماسة
او لا يكونان باقيين فان لم يبقيا بل حدث خط واحد يكون هو بعينه مشتركا فيه بين ذينك السطحين
فهذا يكون اتصالا لا مماسة وقد فرضنا ان الحاصل هو المماسة لا الاتصال فقول الشيخ المتماسان (وايضا)
هما اللذان طرفاهما معا في الوضع يقتضي ان يكون طرفاهما باقيين حال التماس وذلك يمنع من القول
بانعدامهما وحصول طرف واحد مشترك بين السطحين واما القسم الثاني وهو ان يقال الطرفان
باقيان فاما ان يقال نفذ احدهما بالكلية في الاخر او لم ينفذ فان لم ينفذ احدهما في الاخر كان احدهما
مباينا عن الاخر فيلزم ان لا تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وقد فرضناهما متماسين
هذا خلف واما ان قلنا ان احد هذين الخطين قد نفذ بكليته في كلية الخط الاخر واما ان يكون
مقدار هذا المجموع ازيد من مقدار الواحد او لا يكون فان كان الاول فحينئذ لا يكون احد هذين الخطين
نافذا في كلية الخط الاخر وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف وان كان الثاني فقد حصل هاهنا مقداران
نفذ احدهما في كلية الاخر مع انه لم يصر مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد واذا عقلنا ذلك في
هذه الصورة فلم لا يجوز مثله في بعد المتمكن وبعد المكان وهذا سوال قوي على قانون قولهم ولهم عنه
عذر سياتي ذكره بعد ذلك ان شاء الله تعالى الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على انه
يمتنع تداخل البعدين قالوا المشاهدة دلت على ان هذه الاجسام المحسوسة ممتنعة من التداخل
فهذا الامتناع اما ان يكون لاجل المادة او لاجل البعد او لاجل المركب والقسم الاول وهو ان يكون هذا
الامتناع بسبب المادة فهو باطل لوجهين الاول ان معنى قولنا الجسمان يمتنعان من التداخل
هو انه يجب ان يكون كل منهما منفردا بحيز آخر وهذا المعنى انما يعقل فيما يكون لذاته المخصوصة يقتضي
الاختصاص بحيز معين وجهة معينة والمادة من حيث هي هي ليس لها امتداد ولا وضع ولا حيز والا
لكانت مادة الجسم نفس الجسم وهو محال واذا لم يكن للمادة حيز البتة امتنع كونها علة لوجوب ان يكون
حيزها غير حيز غيرها واذا ثبت هذا ظهر ان علة امتناع التداخل ليست هي المادة وظهر بهذا ان علة امتناع
التداخل ليست الا الجسمية والمقدار فانها هي التي يكون لها اختصاص بالوضع والحيز الوجه الثالث
انا اذا اخذنا جسما يكون هو في نفسه متصلا واحدا مثل الماء الواحد فهو لا محالة ذو مادة واحدة بالفعل
واذا انفصل ذلك الجسم فانه يحصل لكل واحد من ذينك القسمين مادة على حدة ثم اذا اتصلا مرة اخرى
فانه لابد وان تصير المادتان واحدة اذ لو بقيت مادة كل واحد منهما ممتازة عن مادة القسم الآخر
لكانت الصورة الحالة في احدى المادتين مغايرة بالفعل للصورة الحالة في المادة الاخرى وعلى هذا التقدير
يكون كل واحد من القسمين ممتازا عن الآخر امتيازا بالفعل وذلك يمنع القول بانهما بعد الاتصال صارا
شيئا واحدا مع انا فرضنا الامر كذلك واذا ثبت هذا فنقول ان قولنا ان ذينك الجسمين
صارا جسما واحدا انما يصح القول به اذا اعتقدنا ان مادة كل جسم صارت ملاقية بالاسر لمادة القسم الآخر
وزال التباين بينهما وذلك يدل على ان المادة ليست علة لامتناع التلاقي بالاسر واما القسم
الثاني وهو ان يقال المقتضي لامتناع التداخل هو البعد مع المادة فهو ايضا باطل لانا بينا انه لا يكون
للمادة اثر في هذا الباب ولما بطل هذا ثبت ان المقتضي لهذا الامتناع ليس الا طبيعة البعد وذلك
يوجب القول بان الابعاد ممانعة من التداخل لمجرد كونها ابعادا وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول

هذه الحجة ايضا ضعيفة من وجهين الاول انكم انما علمتم امتناع التداخل في هذه الاجسام
الكثيفة فنقول الاجسام باسرها متساوية في طبيعة البعد والامتداد ومتباينة في الرقة والكثافة
وما به المشاركة غير ما به المباينة فكثافتها امر زائد على طبيعة البعد والمقدار اذا ثبت هذا فنقول
لم لا يجوز ان يقال المانع من التداخل ومن النفوذ ومن التلاقي بالاسر هو كونها كثيفة واذا كان كذلك
فالبعد المسمى بالفضاء المحض ليس فيه شيء من الكثافة فلا جرم لم يكن النفوذ فيه ممتنعا وحاصل الكلام ان
التقسيم الذي ذكرتم وهو ان المانع من التداخل اما المادة او البعد او مجموعهما تقسيم منتشر غير منحصر
في النفي والاثبات فلم يلزم من بطلان بعضها ان يكون الباقي صحيحا بل العلة الصحيحة قسم ثالث غير ما
ذكروه وهو الكثافة التي ذكرناها ثم نقول الذي يدل على ان تعليل هذا الامتناع بالكثافة غير مستبعد
هو انا نشاهد ان الجسم كلما كان اكثف كان اقوى واكمل في ممانعة النافذ فيغلب على الظن ان المانع
من النفوذ هو الكثافة والفضاء المجرد لما لم يحصل فيه شيء من الكثافة اصلا وجب ان لا يمتنع من
المداخلة والنفوذ البتة السوال الثاني انا بينا ان السطحين اذا تماسا فقد نفذ كل واحد منهما
صار بكليته نافذا في طرف الاخر ولو كانت طبيعة البعد مانعة من النفوذ والتداخل لما كان الامر كذلك
والله اعلم الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على امتناع التداخل على الابعاد انهم قالوا
اذا نفذ المتمكن في هذا الفضاء فهذان البعدان ماهيتان متساويتان في تمام الماهية لانه لا ماهية
للبعد والامتداد سوى انه كذلك وهذا القدر امر مشترك فيه بين جميع الابعاد والامتدادات اذا
ثبت هذا فنقول انهما حال التداخل اما ان يبقى كل واحد منهما ممتازا عن الآخر او لا يبقى
هذا الامتياز والقسمان باطلان فالقول بتداخل الابعاد باطل انما قلنا انه يمتنع بقاء كل واحد منهما ممتازا عن
الآخر وذلك لان ذلك الامتياز اما ان يحصل بنفس الماهية او بلوازم الماهية او بعوارض الماهية
والكل باطل انما قلنا انه يمتنع ان يحصل الامتياز بنفس الماهية لانا بينا ان هذه الماهية ماهية واحدة في
جميع الصور وما يحصل به التساوي لا يكون سببا لحصول الامتياز وانما قلنا انه يمتنع حصول الامتياز
بلوازم الماهية لان لوازم الماهية مشترك فيها بين جميع افراد الماهية والامر المشترك فيه بين جميع الافراد
يمتنع ان يكون سببا لامتياز بعض الافراد عن بعض وانما قلنا انه يمتنع حصول الامتياز بالعوارض
وذلك لان هذين البعدين لما نفذ بكلية كل واحد منهما مساويا للآخر في تمام الماهية فكل عارض يعرض (في كلية الآخر وكان كل واحد منهما)
كونه عارضا لاحدهما فانه لابد وان يكون ممكن العروض للآخر لكونهما متساويين في تمام الماهية
وايضا فكل عارض يعرض كونه عارضا لاحدهما فهو بعينه يكون عارضا للآخر واذا كان كذلك فحينئذ
يكون ذلك العارض مشتركا بينهما وكل ما كان مشتركا بين شيئين فانه يمتنع كونه سببا لامتياز احدهما
عن الآخر فثبت انه لو امتاز بعد المتمكن عن بعد المكان لكان ذلك الامتياز اما بالماهية او بلوازمها
او بعوارضها وثبت ان الكل محال فبطل القول بحصول الامتياز بين هذين البعدين المتداخلين واما
القسم الثاني وهو ان يقال المتمكن اذا حصل في المكان ونفذ بعده في بعد المكان فانه لا يبقى احد البعدين
ممتازا عن الثاني فنقول هذا ايضا باطل لانه بتقدير ان لا يبقى الامتياز وجب ان لا يحصل التغاير
لان كل غيرين فلابد وان يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بكونه هو هو وذلك الامتياز في امر ما وفي مفهوم
ما وحينئذ يعود التقسيم المذكور في ان ذلك الامر اما الماهية او اللوازم او العوارض والكل قد
ابطلناه فثبت انه لو ارتفع الامتياز لارتفع التغاير وحينئذ يلزم القول بعدم ذينك البعدين
او القول بحصولهما مع القول باتحادهما وكل ذلك مما قد ابطلناه فثبت ان نفوذ بعد المتمكن في
بعد المكان قول باطل ومذهب فاسد وهذا الوجه احسن الوجوه التي يمكن ذكرها في هذا الباب
ولقائل ان يقول السوال على هذا الدليل من وجوه الاول لا نسلم ان الابعاد متساوية في تمام
الماهية وما الدليل عليه وتقرير هذا الكلام ان الفضاء الذي يدعى كونه مكانا للجسم امر يمكن فرض
الابعاد الثلاثة فيه والجسم ايضا امر يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه وطبيعة الفضاء وطبيعة الجسم يشتركان
في كون كل واحد منهما قابلا للابعاد الثلاثة لكن قبول فرض الابعاد الثلاثة لازم من لوازم هذه
الماهية وحكم من احكامها والاشتراك في اللوازم والاحكام لا يدل على الاشتراك في ماهيات
الملزومات لما ثبت ان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم واذا ثبت

هذا فنقول هب ان طبيعة الفضاء الذي ادعينا انه هو المكان وطبيعة الجسم الذي ادعينا انه
هو المتمكن يتشاركان في كونهما قابلين لفرض الابعاد الثلاثة لكن لا يلزم من هذا القدر استواؤهما
بين الحقيقتين في تمام الماهية والحقيقة وعلى هذا التقدير فانه يبطل قولكم انه يمتنع ان يمتاز احد
البعدين عن الاخر بالماهية واذا بطلت هذه المقدمة فقد بطل الدليل الذي عولتم عليه لا يقال
البعد امتداد لا ماهية له الا مجرد كونه بعدا او امتدادا وهذا القدر مفهوم واحد والابعاد
باسرها متساوية في تمام الماهية فلو خالف بعضها بعضا لكانت تلك المخالفة حاصلة في مفهوم
آخر سوى كونه بعدا ولما كان ذلك المفهوم شيئا مغايرا لطبيعة البعد والامتداد لم يقدح ذلك
في قولنا ان الابعاد من حيث هي ابعاد متشاركة في تمام الماهية وحينئذ يتم الدليل الذي ذكرناه لانا
نقول السواد والبياض يتشاركان في اللونية ويتباينان بخصوص كونه سوادا او بياضا ثم ان
هذا لا يوجب ان يصح على لونية السواد ما يصح على لونية البياض حتى يلزم صحة ان ينقلب السواد
بياضا وبالعكس فكذا هاهنا السؤال الثاني سلمنا ان الابعاد متساوية في تمام الماهية لكن
لم لا يجوز ان يقال ان اعدادها تكون مختلفة في اللوازم اما قوله الاشياء المتساوية في الماهية
يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر قلنا هذه المقدمة منقوضة بصور كثيرة احدها انه
قد ثبت بالبرهان ان قول الموجود على واجب الوجود لذاته وعلى الممكن لذاته يجب مفهوم واحد
فان الوجود من حيث انه وجود لا يختلف حقيقته في الواجب اذا ثبت هذا فنقول وجوده
تعالى مساو لوجود الممكن في مجرد كونه وجودا ثم لم يلزم منه ان يصح على وجوده كل ما يصح على وجود
الممكنات وذلك يوجب القدح في قولكم كل ما صح على الشيء يصح على مثله وثانيها ان الجسمية على ما
قررتموه طبيعة واحدة ثم الاشياء التي يصح كونها مقارنة لجسمية العناصر لا يصح كونها مقارنة لجسمية
الافلاك على اصول الفلاسفة فكذا هاهنا وثالثها ان النفوس الانسانية متساوية في تمام
الماهية ثم لم يلزم من هذا ان يقال النفس المتعلقة بهذا البدن يصح عليها ان ينقطع تعلقها عن هذا
البدن وتصير متعلقة بالبدن الاخر وكذلك القول في النفس المتعلقة بتدبير البدن الاخر فكذا هاهنا
ورابعها ان الرأس المتصل بهذا البدن الانساني مساو للرأس المتصل بالبدن الانساني الثاني في
تمام الماهية انما المخالفة لو حصلت فانما حصلت بسبب العوارض الخارجية ثم لم يلزم ان يصح على كل واحد
من الراسين ما يصح على الرأس الثاني حتى يقال انه يصح ان ينفصل كل بدن عن البدن المخصوص ويتصل
بالبدن الثاني فثبت انه لا يلزم ان يصح على الشيء ما يصح على مثله وخامسها ان طبيعة الجنس
واحدة في الانواع ثم انه لم يلزم من كون الحيوانية التي في الانسان قابلة للناطقية كون الحيوانية التي
في الفرس قابلة للناطقية لا يقال لم لا يجوز ان يقال الحيوانية من حيث هي حيوانية قابلة
لجميع الفصول الا ان الفصل المعين وهو الناطق لما اوجب تلك الحيوانية صارت تلك الحيوانية من
لوازم الناطق لا لاجل ان منشأ اللزوم جاء من جانب المعلول بل انما جاء من جانب العلة فبهذا الطريق
يعقل ان الاشياء المتماثلة في تمام الماهية مختلفة في اللوازم لانا نقول اذا عقلتم هذا المعنى
بالطريق الذي ذكرتم فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة وسادسها ان الجسم له وجود فاذا حل
فيه السواد والحركة فلكل واحد من الجسم وهذه الاعراض الثلاثة وجود على حدة فاذا حلت هذه
الاعراض في الجسم فقد حلت هذه الوجودات الكثيرة في ذات ذلك الجسم فيلزمكم هناك اجتماع المتماثلات
فان قلتم ان تلك الوجودات وان كانت متساوية في كونها وجودات الا انها متباينة بتعيناتها
وتشخصاتها فلم يلزم حصول الاتحاد وارتفاع الامتياز فنقول فلم لا يجوز ان يكون الامر
كذلك في هذه المسئلة السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال انه يحصل الامتياز بسبب الامور
العارضة قوله كل عارض يعرض فان حصوله بالنسبة الى احدهما كحصوله بالنسبة الى الثاني
قلت لا نسلم وما الدليل على ان الامر كذلك والذي يؤكد هذا السؤال ان مذهب الحكماء ان
النفوس الناطقة واحدة بالنوع ومتساوية في تمام الماهية ومذهبهم انها باقية بعد المفارقة ثم انهم اوردوا
على انفسهم سؤالا فقالوا النفوس الهيولانية العارية عن اكتساب المعارف والاخلاق اذا فارقت
ابدانها فهناك لا امتياز بينها وبين غيرها لا في الماهية ولا في لوازمها ولا في عوارضها وذلك يوجب

والثاني

زوال المغايرة اجابوا عنه فقالوا انها بعد ان دخلت في الوجود وحصل لكل واحد منها تعين وتشخص
فذلك التعين حاصل له لا لغيره فهذا القدر كاف في حصول الامتياز اذا عرفت هذا فنقول
نحن نذكرها هاهنا ايضا ان الفضاء الذي هو المكان لا شك ان له تعينا وتشخصا باعتباره كان
قابلا لتوارد الاجسام عليه وهذه الاجسام التي هي الاشياء القابلة للحركة والسكون لا شك انه
حصلت لها تعينات وتشخصات باعتبارها كانت قابلة للحركة والسكون واذا كان كذلك فعند
نفوذ احدهما في الاخر لم لا يجوز ان يقال انه بقي مع كل واحد منهما تعينه الخاص وتشخصه الخاص
ثم من المعلوم ان تشخصه لا يصير هو بعينه تشخص غيره فهذا القدر يكفي في حصول الامتياز والتمايز
بين البعد الذي هو المكان وبين البعد الذي هو المتمكن وعلى هذا التقدير فانه يسقط ما ذكروه
من الحجة السؤال الرابع هب ان احد البعدين لم يختص بشيء لاجله يمتاز عن الاخر فلم قلتم
ان ذلك يمنع من حصول المغايرة والامتياز وبيانه انه لو كان تعين الشيء زائدا عليه لكانت
التعينات متساوية في هذا المفهوم وهو كونها تعينات ثم يمتاز كل فرد منها عن الفرد الاخر بامر
آخر زائد عليه ويلزم التسلسل السؤال الخامس ان دليلكم ينتقض بتداخل النقطتين حال تماس
الخطين على نقطة وبتداخل الخطين حال تماس السطحين وبتداخل السطحين حال تماس الجسمين فكل ما
هو عذركم في هذه المواضع فهو عذرنا في هذا المقام الا انا نقول ان عند حصول التماس يعدم
الطرفان ويحدث طرف واحد مشترك بينهما الا ان هذا يوجب نفي التماس اصلا وذلك مما لم يقولوا
به والله اعلم الوجه الرابع من الوجوه التي احتجوا بها على امتناع تداخل البعدين قالوا
لو كان القول بتداخل الابعاد جائزا لم يمتنع نفوذ عالم الاجسام بكليته في حيز الخردلة الواحدة ومعلوم
انه باطل ولقائل ان يقول اتلزمون علينا اثبات الجواز الخارجي الذي معناه القطع بعدم
الامتناع ام تلزمون علينا اثبات الجواز الذهني الذي هو معناه بقاء الذهن مترددا في انه في نفسه
هل هو ممتنع ام لا فان كان مقصودكم هو الاول فما الدليل على انه لما جاز نفوذ بعد المتمكن في بعد
الفضاء الذي هو الحيز والمكان وجب القطع بجواز ما ذكرتم والذي يقرر ما ذكرناه انكم تحتاجون
في هذه المقدمة الى بيان ان الابعاد باسرها متساوية في تمام الماهية ثم تحتاجون الى بيان ان كل ما
يصح على شيء فانه يصح على مثله ثم الى بيان انه لم يوجد في احد الجانبين شرط لاجله صح هذا الحكم
ولم يوجد في الجانب الثاني امر يمنع من صحة هذا الحكم والكلام على المقامين الاولين قد سبق في
الاعتراض على الوجه الثاني فلا فائدة في الاعادة واما ان كان مقصودكم اثبات الجواز
الذهني فهذا ايضا باطل لان نفوذ الاجسام في الابعاد الكثيفة اما ان يكون معلوم الامتناع
بالبديهة كان حصول كل العالم في حيز الخردلة معلوم الامتناع بالبديهة وعلى هذا التقدير فانه
لا يلزم من وقوع الشك في مقدمة كسبية نظرية وقوع الشك في مقدمة بديهية نظرية واما ان كان
نفوذ الاجسام الكثيفة في الاجسام الكثيفة غير معلوم الامتناع بالبديهة فعلى هذا لم يلزم من تجويزه محال
الا بدليل منفصل وانتم ما ذكرتموه فثبت ان هذا النوع من الاستدلال في غاية السقوط السؤال
الثاني ان نقول قد بينا انه اذا لقي سطح سطحا فان الخط الذي هو طرف احدهما يكون نافذا في
الخط الذي هو طرف السطح الثاني فان لزم من نفوذ بعد في بعد ما ذكرتم من المحال كان ذلك ايضا
لازما عليكم السؤال الثالث ان نقول انكم وان كنتم لا تجوزون نفوذ بعد في بعد لكنكم تجوزون
القول بالتخلخل والتكاثف والمراد من التخلخل هو ان يصير مقدار الجسم اعظم مما كان من غير ان
ينضم اليه شيء من خارج ومن غير ان يحصل في داخله شيء من الفرج والمراد من التكاثف هو ان
يصير مقدار الشيء اصغر مما كان من غير ان ينفصل عنه شيء من الاجزاء ومن غير ان يحصل لشيء من
اجزائه المنفوشة اكتناز اذا عرفت هذا فنقول اذا جوزتم هذا فجوزوا ان يتخلخل جرم الخردلة
حتى يصير في العظم مثل كرة الفلك الاعظم وجوزوا ايضا ان يتكاثف الفلك الاعظم حتى يصير في
الصغر مثل الخردلة او اصغر فان التزموا تجويز ذلك فنحن نلتزم ايضا ما الزموه علينا وان ابوا
ذلك ابينا نحن ايضا ما الزموه علينا والله اعلم الوجه الخامس من الوجوه التي تمسكوا
في بيان ان تداخل الابعاد ممتنع هو انهم قالوا لا معنى للبعد المتشخص الا البعد الذي بين طرفي

هذا الانآء في جاز في العقل ان يقال البعد الموجود بين طرفي هذا الانآء بعدان لا بعد واحد مع ان المشار
اليه بالحس ليس الا الواحد فلم لا يجوز ان يحصل الشك الذي هو بحسب الاشارة الحسية واحد هل
هو في نفسه واحد ام لا وحينئذ يلزمنا تجويز ان يقال هذا الانسان الذي نراه واحدا بحسب
الحس لعله لا يكون واحدا بل يكون الف انسان او اكثر ومعلوم ان تجويز ذلك دخول في العته والجنون
ولقائل ان يقول الاعتراض على هذا الوجه مثل الاعتراض على الوجه الرابع من غير تفاوت اصلا
فلا فائدة في الاعادة هذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة نفيا واثباتا وهي قولهم لو كان المكان بعدا
لزم من حصول المتمكن في المكان تداخل البعدين وهذا محال فذاك محال والله اعلم الحجـة
الثانية على ابطال القول بان المكان هو البعد ان قالوا البعد المسمى بالفضاء اما ان يكون حالا في
مادة او لا يكون حالا في مادة والقسمان باطلان فبطل القول بان المكان هو البعد اما بطلان القسم
الاول فالدليل عليه وهو انه لا معنى للجسم الا البعد الحال في المادة فاذا كان الفضاء والخلاء كذلك
كان جسما فالقول بان المتمكن ينفذ فيه قول بتداخل الجسمين وهو محال واما بطلان القسم الثاني
فهو ان على هذا التقدير تكون طبيعة البعد مع جميع ذاتياتها ولوازمها غنية عن المادة والغني
عن المادة يمتنع ان يعرض له ما يحوجه الى المادة فكان يجب ان لا يكون شيء من الابعاد حالا في المادة
فوجب ان لا يكون الجسم الذي هو المتمكن ذا بعد وذلك خلف ولقائل ان يقول هذه الحجة
انما تتم لو ثبت ان الابعاد باسرها متساوية في الماهية ثم ثبت ان كل ما صح على الشيء وجب ان يصح
على مثله وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين الحجـة الثالثة في ابطال القول بان المكان
هو البعد ان قالوا البعد من حيث انه بعد اما ان يقبل الحركة واما ان لا يقبلها فان كان قابلا
للحركة فالبعد الذي هو الفضاء والمكان يجب ان يكون قابلا للحركة وكل ما يتحرك فانما يتحرك من
مكان الى مكان فللمكان مكان آخر والكلام في الثاني كما في الاول فيلزم القول باثبات امكنة
غير متناهية يكون كل واحد منها نافذا في الآخر وذلك محال لوجوه اقواها واقربها الى الافهام ان
مجموع تلك الامكنة الغير المتناهية والابعاد المتناهية المتداخلة الغير المتناهية ابعاد وكل بعد
فهو قابل للحركة فذلك المجموع قابل للحركة وكل ما كان قابلا للحركة فحركته من مكان الى مكان فلمجموع
تلك الابعاد الغير المتناهية مكان فذلك المكان اما ان يكون بعدا واما ان لا يكون والاول
باطل لان ذلك المكان لكونه مكانا لكل الابعاد يجب ان لا يكون من جنس الابعاد لان كل ما كان
ظرفا ووعاء لمجموع اشياء يكون خارجا عنها والخارج عن الشيء لا يكون منه ولكونه ظرفا لمجموع
اشياء يكون خارجا عنها والخارج عن الشيء لا يكون منه ولكونه فردا من افراد الابعاد وجب ان
يكون داخلا في جملة الابعاد فلو كان مكان جملة الابعاد بعدا لزم كونه داخلا في جملة تلك الابعاد
وكونه خارجا عنها وذلك محال واما ان كان مكان جملة الابعاد ليس بعدا بل شيئا مغايرا للبعد
فحينئذ يكون المكان الحقيقي امرا مغايرا للبعد وهو المطلوب واما ان كان البعد من حيث انه
بعد غير قابل للحركة فوجب ان لا يكون الجسم قابلا للحركة وذلك باطل فثبت ان القول بكون
المكان بعدا يفضي الى هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلا فان قيل لم لا يجوز ان
يقال البعد المجرد وهو الفضاء غير قابل للحركة والبعد الذي يكون في المادة وهو بعد الجسم يكون
قابلا للحركة لاجل ان الشرط في كون البعد قابلا للحركة كونه في المادة فنقـول هذا السؤال
باطل من وجهين الاول انا سنقيم الدلالة على ان البعد يمتنع ان يقال انه حال في محل وانه
صفة لشيء آخر والثاني وهو انا نقول هب ان البعد يعقل كونه حالا في محل الا انا نقول ذلك
المحل من حيث انه هو اما ان يكون شاغلا للحيز والجهة واما ان لا يكون كذلك بل يكون من الموجودات
المجردة عن الوضع والاشارة والاول باطل لانه يقتضي ان يكون محل البعد بعدا وان افتقر البعد
الى محل فليفتقر ذلك المحل الى محل آخر لكونه بعدا ولزم التسلسل وهو محال واما الثاني فهو
باطل ايضا لان كل موجود يكون مجردا عن الاشارة والحيز والجهة فانه يمتنع عليه الانتقال
والحركة لان الانتقال والحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر وهذا
انما يعقل في حق الشيء الذي يصح عليه كونه حاصلا في الحيز والجهة اما الشيء الذي يمتنع كونه

انما يكون

حاصلا

حاصلا في الحيز والجهة فانه يمتنع كونه قابلا للحركة فثبت ان هذه المادة غير قابلة للحركة واذا كان كذلك
فحينئذ يمتنع ان يقال ان كون البعد حالا في المادة شرط لكون البعد قابلا للحركة لان حلول
البعد في المادة معناه انه قارنه شيء لا يقبل الحركة ومقارنة مثل هذا الشيء يجب ان يكون مانعا
من الحركة ولا يعقل كونه شرطا لصحة الحركة فقد زال هذا السؤال واعـلم ان هذه الحجة كلام
حسن رتبناه نحن في نصرة مذهب ارسطاطاليس وطعنا في قول افلاطون الا انها ايضا مبنية
على ان الابعاد متساوية في تمام الماهية وان كل ما صح على الشيء صح على مثله والله اعلم الحجـة
الرابعة هذا البعد المسمى بالفضاء والمكان والحيز لا شك انه يكون قابلا للقسمة بحسب الفرض
والاشارة فانا نقول لمن ههنا الى هناك ذراع ثم من هناك الى موضع آخر ذراع آخر ولا معنى
للقسمة بحسب الفرض والاشارة الا ذلك اذا ثبت هذا فنقـول الاجزاء المفترضة في هذا
البعد بحسب الاشارة اما ان تكون متساوية في تمام الماهية واما ان لا تكون كذلك فان كان
الاول وجب ان يصح على كل واحد ما صح على الآخر واذا كان كذلك فالجزء الذي حصل فوق
وجب صحة حصوله تحت وبالعكس وذلك يوجب صحة الحركة والانتقال عليها وكل ما يصح عليه
الحركة والانتقال فله مكان فللمكان مكان وحينئذ تعود المحالات المذكورة واما ان كانت تلك
الاجزاء المفترضة فيها غير متساوية في تمام الماهية فحينئذ يكون هذا الفضاء مركبا من اجزاء مختلفة
بحسب الماهية فيكون مركبا وكل مركب فانه ينتهي تحليل تركيبه الى البسائط فهناك اجزاء بسيطة
وكل بسيط فان يمينه غير يساره فيكون منقسما فيكون هذان النصفان متساويان في تمام الماهية
فحينئذ يصح ان ينتقل كل واحد منهما الى وضع الآخر وموضعه وحينئذ يعود ما ذكرناه من افتقار
المكان الى مكان آخر وحينئذ يلزم المحال واعـلم ان هذه الحجة قد وضعها القوم الا انا
نقول انها ان صحت فهي توجب جواز الخرق والتمزق والتفرق على جملة الافلاك وذلك يوجب اثبات
مكان خارج الفلك المحدد للجهات وذلك يوجب اثبات الخلاء خارج العالم وذلك يوجب كون المكان
بعدا فهذه المقدمات لا بد من تقريرها اما المقـدمة الاولى وهي قولنا هذا الكلام يوجب
صحة الخرق والتفرق والتمزق على الافلاك فتقريرها ان نقول هذا الفلك المحدد للجهات اما ان
يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا كان كل قطعة تفرض فيه مساوية في تمام الماهية للقطعة الاخرى
وذلك يقتضي جواز ان ينتقل كل واحد من تلك الاجزاء الى موضع غيره وذلك يقتضي جواز التفرق
والتمزق وهو المطلوب واما ان كان الفلك مركبا ففيه لا محالة
واما المقـدمة الثانية وهي ان صحة الانخراق على الفلك يوجب كون اجزائه قابلة للحركة المستقيمة
فهذه ايضا مقدمة جلية لان الانخراق لا يتم الا بتباعد كل واحد من تلك الاجزاء المفترضة في الفلك على
نعت الاستقامة واما المقدمة الثالثة وهي في بيان ان ذلك يوجب كون المكان بعدا فهو انا نقول
تلك الامكنة الحاصلة خارج العالم ان كانت اجساما فحينئذ يعود التقسيم فيها وذلك يوجب وجود اجسام
لا نهاية لها وهو محال وان لم تكن اجساما وجب كون تلك الامكنة ابعادا خالية وذلك هو المطلوب
فثبت ان الحجة المذكورة ان صحت دلت على ان المكان هو البعد الحجـة الخامسة على ان المكان
لا يجوز ان يكون هو البعد ان نقول لو ثبت الفضاء لكان اما ان يكون غير متناه واما ان يكون متناهيا
والقسمان باطلان فكان القول باثبات هذا الفضاء باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يكون غير متناه لانا
سنقيم الدلالة على ان القول بوجود بعد لا نهاية له محال وانما قلنا انه يمتنع كونه متناهيا وذلك لان
كل متناه فانه يحيط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو مشكل ينتج ان كل بعد متناه فله شكل فنقـول
المقتضي لذلك الشكل اما ان يكون هو نفس طبيعة البعد او امرا حالا فيها او ما يكون محلا لها او ما لا يكون
حالا فيها ولا محلا لها والاقسام باسرها باطلة الا انما قلنا المقتضي لذلك الشكل لا يمكن ما يكون حالا في
البعد فنقـول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون المقتضي لذلك الشكل هو نفس طبيعة البعد والمقدار
وذلك لان جزء ذلك البعد مساو لكله في الطبيعة والماهية فيلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل
الكل وذلك باطل وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المقتضي لذلك الشكل امرا حالا في ذلك البعد وذلك
لان ذلك الحال ان كان من لوازم الطبيعة المقدارية عاد ما ذكرناه من انه يلزم كون الجزء مساويا للكل

في الشكل وان لم يكن من لوازمها امتنع كونها علة للشكل الذي هو من لوازمها لان المفارق يمتنع كونه علة للصفة اللازمة وانما قلنا ان المقتضي لذلك الشكل يمتنع ان يكون مغايرا لنفس المقدار ولما يكون حالا فيه ولما يكون محلا له وذلك لان ذلك المباين اما ان تكون نسبته الى هذا البعد المسمى بالفضاء والى جميع اجزائه على التسوية واما ان لا تكون فان كان الاول فحينئذ يكون اختصاص هذا البعد بهذا الشكل المعين دون ساير الابعاد رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان كان الثاني فحينئذ اختصاص هذا البعد المسمى بالفضاء دائما الاجل صار اولى بقبول هذا الشكل من ذلك المفارق ان كان لاجل مفارق اخر كان الكلام فيه ولزم التسلسل وان كان لا لهذا السبب فحينئذ يعود الامر الى الاختصاص بتلك الاولوية اما ان يكون لذاته او لما يكون حالا فيه او لما يكون محلا له او للمباين ولما بطلت هذه الاقسام الثلاثة ثبت ان اختصاص ذلك البعد بذلك الشكل المخصوص انما كان لاجل ما يكون محلا له وهو مادة له وهو المطلوب فان قالوا افادة الشكل مساوية لمادة البعد فيعود الاشتراك المذكور فنقول في الجواب ان ذلك البعد لما كان حالا في مادة وكانت تلك المادة موصوفة بصفات لاجلها كانت مستعدة لقبول ذلك الشكل من واهب الصور لاجرم حصل ذلك الشكل دون ساير الاشكال فثبت بمجموع ما ذكرناه ان كل بعد فهو متناه وكل متناه متشكل وكل شكل فانما حصل له شكله المعين بسبب المادة وهذا ينتج ان كل بعد فانه لا يوجد الا اذا كان حاصلا في المادة واذا ثبت هذا كان القول بوجود البعد المجرد محالا ولقايل ان يقول اما دليلكم على وجوب تناهي الابعاد فسيأتي البحث فيه سلمنا ذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون متناهيا قوله ان كل متناه متشكل وكل متشكل فشكله يكون لاجل مادته قلنا لا نسلم ولو كان الامر كذلك لعاد الاشتراك المذكور لان مادة الجزء مساوية لمادة الكل اما قوله بسبب الشكل المعين صفات قائمة بالمادة اعدت تلك المادة لقبول ذلك الشكل المعين فنقول ان عقلتم ذلك فلم لا يجوز ان يقال الطبيعة المقدارية وحدها من غير ان يكون لها مادة كانت موصوفة بصفات مخصوصة لاجلها صارت مستعدة لقبول ذلك الشكل المعين وعلى هذا التقدير فتستغني الطبيعة المقدارية عن الحلول في المادة وحينئذ يبطل قولهم ان كل ما كان بعدا ومقدارا فانه لابد وان يكون حالا في محل وليكن ها هنا اخر كلامنا في نقل دلايل المبطلين بان المكان هو البعد والله اعلم

الفصل الرابع في تقرير الوجوه التي عليها يعول من قال ان المكان هو البعد

اعلم ان القائلين بهذا المذهب فريقان منهم من يدعي العلم الضروري بان المكان ليس الا هذا الفضاء والا هذه الابعاد المجردة ومنهم من يثبت هذه الدعوى بالحجة اما الفريق الاول فتقرير كلامهم انا نقول انا نعلم بالضرورة ان الجسم يمكن ان يشار اليه بانه حصل ها هنا ويمكن ان ينتقل من هناك الى ها هنا وبالعكس فوجب علينا ان نبحث ان المشار اليه بانه ها هنا وهناك هل هو نفس الجسم او امر زايد عليه واما القسم الاول فهو باطل من وجوه الاول انا نشاهد ان هذا الجبل حاصل ها هنا بعينه فاذا فرضنا ان ذلك الجبل انقلع من تلك الجهة ومن ذلك الحيز فبعد انقلاع ذلك الجبل من هناك بقيت تلك الجهة وتلك المحاذاة كما كانت وما بطلت وما عدمت حتى انهم لو بنوا في ذلك الحيز دارا لحكم كل عقل سليم بان هذه الدرجات حصلت في الجهة التي كان ذلك الجبل حاصلا فيها وذلك يدل على ان الحيز والجهة امر مغاير للجسم الذي كان حاصلا فيه الثاني انه لما ثبت ان القبلة هي الكعبة فعند هذا قالت الفقهاء لو انهدمت الكعبة ونقل من هناك ما كان من الخشب والتراب بالكلية ولم يبق الا الفضاء الصرف كانت القبلة ليست الا ذلك الفضاء ولو اعتقد معتقد بجواز حصول الخلاء في داخل العالم فقال ان القبلة هو ذلك الخلاء المعين والفضاء المعين ومن اعتقد ان الخلاء محال وان الملاء واجب فانه لابد وان يعتقد ان عند ذلك البناء لابد وان ينتقل اليه هواء حتى لا يحصل الخلاء ثم ان القبلة ليست هي ذلك الهواء لان ذلك الهواء قد ينتقل عن ذلك الحيز ويتبدل بهواء اخر والقبلة ليست الا تلك الجهة والا ذلك الحيز وهذا يدل على ان العقول السليمة والفطر الصحيحة شاهدة بان الحيز والجهة امر مغاير للاجسام المنتقلة المتحركة الوجه الثالث في بيان ان الابعاد الممتدة التي هي الاحياز والجهات مغايرة لذوات الاجسام هو ان المشار اليه بانه ها هنا وهناك امر معلوم الثبوت بالضرورة وحصول الجسم ها هنا وهناك غير معلوم الثبوت بالضرورة لانه ما لم يدل الدليل

الدليل على امتناع الخلاء لم يجب حصول الجسم ها هنا وهناك وما كان معلوم الثبوت بالضرورة مغاير لما ليس معلوم الثبوت بالضرورة وذلك يقتضي ان الابعاد الممتدة التي هي الاحياز والجهات امور مغايرة لابعاد الاجسام الوجه الرابع وهو انه يمكننا ان نتصور جسما لا يماس جسما ولا يحيط به جسم ولا يمكننا ان نتصور جسما الا ويصدق عليه انه ها هنا او هناك فوجب ان يكون المعنى المشار اليه بقولنا ها هنا وهناك امرا مغايرا لكون الجسم مماسا لجسم اخر او كونه بحيث يحيط به جسم اخر الوجه الخامس انا نقول الماء في الكوز لا بمعنى كون الماء ساريا في جسم الكوز بل بمعنى كون الماء بسطحه مماسا لسطح الكوز وصريح العقل حاكم بان الماء حاصل في الفضاء المفترض بين طرفي الكوز بدليل ان ذلك الفضاء باق بعينه ثم تارة يحصل فيه الماء واخرى يخرج عنه الماء وينتقل اليه الهواء وثالثة يبقى الفضاء خاليا عن كل الاجسام عند من قامت الدلايل القطعية عنده على صحة القول بالخلاء وذلك يدلنا على ان ذلك الامتداد امر مغاير لامتدادات الاجسام الحاصلة في ذلك الفضاء الوجه السادس ان المشار اليه بقولنا ها هنا وهناك لا يقبل الانتقال والحركة فانه من المستحيل في بديهة العقل ان ينتقل ها هنا الى هناك وان ينتقل هناك الى ها هنا اما الجسم الحاصل ها هنا والجسم الحاصل هناك فانه قابل للانتقال فلما كان المعنى المشار اليه بقولنا ها هنا وهناك لا يقبل الانتقال البتة وكان الجسم الحاصل ها هنا وهناك قابلا للانتقال علمنا ان المشار اليه بقولنا ها هنا وهناك مغاير للجسم الذي يقبل الانتقال فهذه تنبيهات دالة على ان العلم الضروري حاصل بان هذه الاحياز والجهات والمحاذيات ابعاد ممتدة وانها مغايرة لابعاد الاجسام المتحركة المنتقلة ولو عرضت هذه الوجوه على جميع العقلاء لقضت عقولهم السليمة بان الامر كما ذكرناه ولخصناه والله اعلم واما الفريق الثاني وهم القائلون بان العلم بوجود هذه الابعاد علم استدلالي فقد استدلوا عليه من وجوه الحجة الاولى لو لم يكن المكان عبارة عن البعد بل كان عبارة عن السطح لزم الحكم على الساكن حال كونه ساكنا بانه متحرك ولزم الحكم على المتحرك حال كونه متحركا بانه ساكن ولما كان ذلك باطلا وجب ان يكون المكان عبارة عن البعد القائم بنفسه لا عن السطح الحاوي اما بيان انه يلزم الحكم على الساكن حال كونه ساكنا بانه متحرك فتقريره انا لو فرضنا طايرا واقفا في الهواء والهواء يجري عليه او حجرا واقفا في الماء والماء يجري عليه فها هنا لا شك ان هذا الطير واقف في الهواء وهذا الحجر واقف في الماء مع انه في كل ان ينتقل من مماسة سطح الى مماسة سطح اخر فلو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لكانت الحركة عبارة عن الانتقال من سطح الى سطح فلما حصل هذا الانتقال في هذه الصورة من سطح الى سطح لزم ان يكون هذا الجسم متحركا مع انه ساكن في الحقيقة فصح ما ذكرنا انه لو كان المكان عبارة عن السطح لزم الحكم على الجسم الساكن حال كونه ساكنا بانه متحرك ومعلوم ان ذلك باطل فعلمنا ان المكان لا يجوز ان يكون عبارة عن السطح اما اذا قلنا المكان عبارة عن البعد الخالي والفضاء الصرف لم يلزم ذلك لان ذلك الجسم لما كان واقفا في ذلك الفضاء وفي ذلك الخلاء لاجرم كان ساكنا لا متحركا فان قيل ان عنيت بكون ذلك الطير ساكنا في الهواء وكون ذلك الحجر واقفا في الماء انه مسامتة مع الاجسام الساكنة باقية فالامر كذلك الا ان السكون بهذا التفسير غير مشروط بكونه في نفسه ساكنا الا ترى ان الصندوق اذا وضع فيه جسم وفرضنا هوي ذلك الصندوق مع كل ما فيه فان مسامتة تلك الاجسام الموضوعة في الصندوق مع جوانب ذلك الصندوق باقية غير متغيرة مع ان ذلك الصندوق وكل ما فيه متحرك فعلمنا ان بقاء مسامتة ذلك الطير وذلك الحجر مع ساير الاجسام لا يمنع من كونه في نفسه متحركا وان عنيت بكونه ساكنا انه باق في ذلك الفضاء الذي هو حاصل فيه ومن حاله هذا الكلام انما يتم بعد ثبوت القول بالفضاء فلو اثبتنا القول بالفضاء بهذه المقدمة لزم الدور وهو محال والجواب اما ان الطير قد يقف في الهواء مع ان الهواء يمر عليه والحجر قد يقف في الماء مع ان الماء يجري عليه فذلك معلوم بالضرورة والمنع من كونه ساكنا في هذه الحالة مكابرة في البديهيات واما تفسير السكون ببقاء المسامتات فهو باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الجسمين المتساويين في الثقل والحجم والشكل اذا ابتدآ بالنزول من راس الجبل في هواء صاف لا تفاوت فيه البتة فها هنا يبقى سمت كل واحد منهما مع الاخر من اول هذه الحركة الى اخرها فها هنا المسامتة باقية مع كون كل واحد منهما متحركا

فعلمنا انه لا يمكن تفسير كون الجسم ساكنا ببقاء مسامتته مع غيره الثاني ان الفلك الحاوي والفلك المحوي اذا كانا يتمان الدورة في مدة واحدة فهناك لا يتغير شيء من المسامتات الحاصلة بين الاجزا المفترضة في كل واحد منهما مع كون كل واحد منهما متحركا في نفسه الثالث ان الجسمين متى بقيا في ذاتيهما على السكون كان سكونهما في ذاتيهما علة لبقاء المسامتة الحاصلة بينهما وذلك لان سكونه في ذاته امر حاصل له في ذاته واما مسامتته مع غيره فهي امر يحصل له بالنسبة الى غيره وما يثبت للشيء بذاته قبل ما ثبت له بسبب غيره فكان سكونه في ذاته امرا مغايرا لبقاء مسامتته مع غيره الرابع انه يمكننا ان نعقل كون الشيء ساكنا في ذاته مستقرا في حيزه الذي هو فيه حال كوننا غافلين عن كل ما سواه واما بقاء مسامتته مع غيره فهذا لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فعلمنا ان كونه ساكنا في ذاته امر مغاير لبقاء مسامتته مع غيره واما قوله انه لو كان المكان عبارة عن السطح لزم ان يحكم على المتحرك حال كونه متحركا بانه ساكن فتقريره انا اذا وضعنا شيئا من الدقيق في جراب فعند القائلين بان المكان هو السطح الباطن من ذلك الجراب المماس للسطح الظاهر من ذلك الدقيق فاذا فرضنا انه نقل ذلك الجراب من الري الى خراسان فقد انتقل ذلك الدقيق من بلد الى بلد مع ان المماسة الحاصلة بين ذينك السطحين باقية ثابتة غير متغيرة فلو لم يكن المكان الا السطح لوجب الحكم على ذلك الدقيق بانه بقي ساكنا مع انا نعلم بالضرورة انه انتقل من الري الى خراسان وذلك باطل فان قيل ان ذلك الدقيق الذي في ذلك الجراب لا نقول انه متحرك بالذات بل نقول انه متحرك بالعرض والجواب نقول ان قول القائل هذا الجسم متحرك بالعرض لفظة مبهمة لا بد من البحث عن معناها فنقول لا شك انا حين جعلنا هذا الدقيق في الجراب حين كان في الري فقد كان الدقيق حاصلا في الري فاذا اخذنا بذلك الجراب الى خراسان فلا شك ان ذلك الدقيق حصل في خراسان فذلك الدقيق الذي كان في الري اما ان يقال انه في نفسه لم ينتقل ولم يتحرك بل بقي كما كان واما ان يقال انه انتقل وتحرك والاول مكابرة فان هذا الدقيق كان حاصلا في الري والان حصل في خراسان فكيف يعقل ان يقال انه لم ينتقل ولم يتحرك فثبت انه انتقل في نفسه وتحرك في ذاته وظاهر انه لم ينتقل عن ذلك السطح الذي كان محيطا به في الري لانه حال ما حصل في خراسان بقي السطح الظاهر من ذلك الدقيق مماسا للسطح الباطن من ذلك الجراب فعلمنا ان المكان الحقيقي الذي يسكن فيه ذات الجسم ويتحرك عنه واليه هو الفضا المذكور والخلا المذكور حتى يقال ان ذات الدقيق انتقل من ذلك الفضا الذي كان في الري الى الفضا الحاصل بخراسان وهو المطلوب الحجة الثانية انا نعلم بالضرورة ان بين طرفي الطاس امتدادا مخصوصا وبعدا معينا فذلك البعد والامتداد اما ان يكون هو بعد الجسم الحاصل بين طرفيه واما ان يكون بعدا آخر مغايرا له والاول باطل لوجوه الاول انا سنقيم الدلالة على ان الخلا ممكن الوقوع وبتقدير وقوع الخلا يكون ذلك البعد والامتداد حاصلا مع عدم الاجسام التي يصح عليها الحركة والسكون وذلك يدل على ان ذلك البعد مغاير للبعد الحاصل في الاجسام وثانيها هب ان الملا واجب الحصول الا ان حصوله غير معلوم بالبديهة بل هو معلوم الثبوت بالدلايل الدقيقة والوجوه الغامضة فقبل العلم بتلك الدلايل يكون وجود تلك الاجسام غير معلوم لكنا بينا ان وجود البعد الممتد بين طرفي الطاس الذي هو معلوم الثبوت بالضرورة مغاير للاجسام الحاصلة فيما بين طرفي الطاس وثالثها ان البعد الممتد بين طرفي الطاس المعين بعد واحد بالشخص لا يتبدل ولا يتغير واما الاجسام الحاصلة في داخل الطاس فانها اجسام مختلفة متعاقبة فان الطاس تارة تكون مملوءة بالماء ثم ان الماء يخرج منه والهواء يدخل فيه ثم ان ذلك الهواء قد يخرج ويحصل عقيبه هواء آخر فالحاصل ان البعد الممتد بين طرفي الطاس بعد واحد بالشخص باق بعينه لا يتبدل ولا يتغير واما الاجسام التي تحصل في داخل ذلك الطاس فانها اجسام متبدلة متعاقبة والشيء الواحد بالشخص المصون عن التبدل والتغير مغاير للشيء الذي لا يكون باقيا بل يكون متبدلا متغيرا وذلك يدل على ان ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس مغاير للاجسام الشاغلة لتلك الاحياز الحجة الثالثة لو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم القول بان المكان قد يزداد حال بقاء المتمكن في ذاته بحاله ولزم ايضا ان يقال المكان يبقى كما كان حال انتقاص ذات المتمكن ولزم ايضا ان يقال المكان قد يزداد حال ما ينتقص المتمكن وكل ذلك باطل فالقول بان المكان هو السطح باطل فهذه الزامات ثلاثة اما الالزام الاول فبيانه في

صورتين

صورتين الصورة الاولى ان الجسم الواحد اذا جعل قطعا كثيرة فمقدار مجموع هذه القطع يكون مساويا لمقداره قبل التقطيع والتفريق لكن السطوح المحيطة بهذه القطع تكون اكثر من السطح المحيط بمجموع ذلك الجسم قبل التقطيع والتفريق فههنا مقدار المتمكن واحد في حالتي الاتصال والتقطيع مع ان مكانه حال ما كان متصلا اقل بكثير من مكانه عند حصول التقطيع والصورة الثانية انه ثبت في الهندسة ان اوسع الاشكال هو الدايرة فالشمعة اذا جعلت كرة فالسطح المحيط بها اصغر من السطح المحيط بها عند ما تجعل مكعبة فههنا المتمكن باق بحاله مع ان المكان ازداد عند التكعيب واما الالزام الثاني وهو انه يبقى المكان بحاله مع انتقاص المتمكن فنقول الماء الذي في القربة مكانه هو السطح الداخل من القربة فاذا عصرنا القربة حتى فاض بعض ما كان فيها من الماء بقي سطح القربة محيطا بما بقي فيها من الماء فههنا المتمكن قد انتقص مع ان المكان باق كما كان واما الالزام الثالث وهو قولنا المتمكن قد ينتقص والمكان يزداد فنقول تقريره انا اذا فرضنا مكعبا متساوي السطوح فان مكانه هو السطح المحيط به فانا اذا حفرنا في كل واحد من جوانبه نقرا عميقة واسعة فههنا انتقص جرم المتمكن ولزم من انتقاصه ازدياد السطوح المحيطة به فلو كان المكان عبارة عن السطوح المحيطة بالشيء لزم في هذه الصورة ان يقال انتقاص ذات المتمكن اوجب ازدياد مكانه ومعلوم ان كل هذه اللوازم باطل فاسد اما اذا قلنا المكان هو البعد الذي ينفذ فيه ذات الجسم لم يلزم عليه شيء من هذه المنكرات والمحالات الحجة الرابعة انا اذا تخيلنا جسما واحدا وتخيلنا انه وجد وليس معه غيره فانه لا بد وان يحكم العقل عليه بانه هاهنا او هناك فثبت ان المعنى المعقول من قولنا الجسم هاهنا او هناك امر لا يقدر الذهن على تصور وجود الجسم الا مع تصور حصوله واما كون الجسم ممسوسا بجسم آخر او محاطا بجسم آخر فامر يتمكن العقل من تصور الجسم جسما مع الذهول عنه وهذا القياس ينتج انتاجا ضروريا ان المعقول من كون الجسم هاهنا او هناك مغاير للمعقول من كونه بحيث يحيط به غيره فثبت ان الحيز الذي يحكم العقل بكون الجسم حاصلا فيه مغاير للسطح الحاوي والله اعلم ومما يؤكد ذلك ان صريح العقل يحكم بان الجسم حال وجوده لا بد وان يكون اما متحركا واما ساكنا وصريح العقل لا يحكم بانه يجب ان يكون اما مماسا لسطح واحد او منتقلا من مماسة سطح الى مماسة سطح آخر لان العقل يمكنه تصور الجسم بحيث لا يماسه شيء من السطوح اصلا فثبت ان المعقول من كونه متحركا وساكنا مغاير للمعقول من كونه مماسا لسطح واحد او منتقلا من مماسة سطح الى مماسة سطح آخر واذا ثبت هذا فنقول المعقول من الحركة هو الانتقال من حيز الى حيز والمعقول من السكون هو الاستقرار في الحيز الواحد وهذا يقتضي ان يكون هذا الحيز الذي يستقر الجسم فيه تارة وينتقل منه الى غيره اخرى مغايرا للسطح الحاوي وذلك هو المطلوب الحجة الخامسة ان الاجسام متناهية فمجموع الاجسام يجب ان يكون له حيز وجهة ومجموع الاجسام يمتنع ان يحيط به سطح آخر ينتج ان الحيز والجهة امر مغاير للسطح الحاوي لا يقال مجموع الاجسام ليس له حيز ولا جهة البتة وانما حصل له وضع بالقياس الى الاجسام الموجودة في داخله نعم لا شك انه يتعذر علينا اثبات جسم لا يكون له حيز ولا جهة الا ان الحاكم بهذا الحكم هو الوهم والخيال لا العقل وقد ثبت ان حكم الوهم والخيال كاذب باطل لانا نقول انا نجد صريح الفطرة الاصلية شاهدا بان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في حيز وجهة والذي يؤكد هذا وجوه الاول انا ببداية عقولنا نعلم ان الخط الذي هو محور العالم لو خرج من جانبيه الى ما لا غاية له فان احد جانبي ذلك الخط مغاير للجانب الآخر منه ومن انكر هذا التغاير فقد نازع في اقوى البديهيات الثاني انا لو فرضنا انسانا واقفا على طرف القطب الشمالي فانه لا بد وان يميز قدامه عن خلفه والعلم بهذا الامتياز ضروري الثالث ان النقط المفترضة في السطح الاعلى من الفلك لا شك انها تكون متحركة حال استدارة الفلك ولا معنى لتلك الحركة الا ان تلك النقط انتقلت من حيز الى حيز آخر وذلك هو المطلوب اما قوله ان هذا الحكم عمل الوهم والخيال وذلك كاذب فنقول هذا الكلام باطل من وجوه الاول وهو انا نجد الجزم بصحة هذه القضية جزما قاطعا غير قابل للشك والشبهة ولا نجد في القلب تفاوتا بين قوة هذه القضية وبين ساير البديهيات واذا كان كذلك فنقول لو جوزنا ان تكون القضية مع هذا القدر من القوة كاذبة فحينئذ يرتفع الامان

عن البديهيات ويحتاج في تصحيح ما يصح منها الى النظر والاستدلال لكن الاستدلال موقوف على صحة
البديهيات فيلزم الدور وهو فاسد والثاني وهو انا نجد في فطرة النفس السليمة عن
الآفات وغريزة العقل المبرأة عن المشوشات احكاما يقينية قاطعة ثم انتم تقولون الحاكم
ببعضها هو العقل الصادق والحاكم بالبعض الآخر هو الوهم الكاذب فعلى هذا التقدير ما لم
نعرف الفرق بين العقل وبين الوهم وما لم نعرف ثانيا ان هذا الحكم هو حكم العقل لا حكم الوهم وما لم
نعرف ثالثا ان العقل صادق وان الوهم كاذب فانه لا يمكننا ان نحكم بصحة هذه القضية التي جزمنا
بصحتها فنقول العلم بهذه الامور الثلاثة ان كان بديهيا امتنع حصول الجزم في القضايا
الكاذبة مع حصول العلم البديهي بكونه كاذبا واذا كان استدلاليا لزم توقف البديهيات على الدلايل
لكن الدلايل موقوفة على البديهيات فيلزم الدور وبطل كل العلوم وتلزم السفسطة الثالث
وهو انه لا معنى للعلوم البديهية الاولية الا القضايا التي لو اراد العاقل تشكيك نفسه فيها لما قدر
عليه لكن العلم بانه لا بد وان يمتاز جانب القطب الشمالي عن جانب القطب الجنوبي علم لو اراد العاقل
تشكيك نفسه فيه وجب ان يكون ذلك من العلوم البديهية فهذا مجموع الدلايل الدالة على ان
المكان عبارة عن البعد القايم بذاته لا عن السطح الحاوي والله اعلم **الفصل الخامس**
في ان الخلاء ممتنع الوقوع او ممكن الوقوع مذهب ارسطاطاليس انه ممتنع الوقوع وبه
قال الجمهور اتباعه ومذهب جمهور الاقدمين من الحكماء وجمهور المتكلمين انه جايز الوقوع وهو
المختار ويدل عليه وجوه **الحجة** الاولى ان بديهة العقل حاكمة بان الجسم الذي هو المتمكن
مفتقر الى الفضاء الذي هو المكان فلو كان وجود الفضاء الذي هو المكان ممتنع الوجود الا مع المتمكن
لزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر فيكون دورا وهو محال فثبت ان الفضاء غني في وجوده وفي
ذاته عن المتمكن وهو ايضا غير موجب لذات المتمكن والا لامتنع ان يفارق المتمكن فثبت ان المكان
غني عن المتمكن في ذاته وغير موجب له وما كان كذلك لم يمتنع وجوده منفكا عنه فيلزم القطع
بانه لا يمتنع وجود الحيز والفضاء خاليا عن المتمكن ولا معنى للخلاء الا ذلك فان قيل ينتقض ما ذكرتم
بالجوهر والعرض فان كل واحد منهما غني في وجوده عن الآخر والا لوقع الدور وكل واحد منهما غير موجب
للآخر والا لامتنع وجود الجسم بدون ذلك العرض مع انه يمتنع حصول الجسم الا مع العرض والجواب
الاعراض عندنا على قسمين منها ما يجري مجرى المعلول لذات الجسم ومنها ما لا يكون كذلك اما القسم
الاول فهو كالحصول في الحيز فان ماهية الجسم تقتضي كونها حاصلة في الحيز فلا جرم يمتنع خلو ذات
الجسم عن الحصول في الحيز ثم ان كان ذلك الحصول حاصلا عقيب حصول آخر فهو الحركة وان لم
يكن كذلك فهو السكون وفي الحقيقة يرجع حاصل القول في الحركة والسكون الى الحصول في الحيز لكنا
بينا ان الحصول في الحيز كالمعلول لماهية الجسم وكالموجب منها فلا جرم قلنا انه يمتنع خلو ذات
الجسم عن الحركة والسكون واما ساير الاعراض فهي كالالوان والطعوم والروايح وغيرها وعندنا يجوز
خلو الجسم عنها اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان الجسم مفتقر الى الحيز فيمتنع كونه علة لحصول
الحيز والحيز ايضا يمتنع كونه علة لوجود الجسم واذا ثبت هذا ظهر انه ليس واحد منهما علة للآخر
فلما ثبت ان الجسم محتاج الى الحيز وجب كون الحيز غنيا عن الجسم فوجب جواز حصول الحيز
خاليا عن الجسم وهذا بخلاف الجسم مع الحصول في الحيز فانا بينا ان ماهية الجسم علة للحصول
في الحيز فظهر الفرق واما ساير الاعراض فقد ذكرنا انه لا يمتنع خلو الجسم عنها بأسرها فزال
النقض **الحجة** الثانية على صحة القول بالخلاء انه لو امتنع خلو الحيز عن المتمكن لكان
امساك الحاصل اسهل من تحصيل المفقود فكان يلزم انه لا يمكن الحيز من خروج المتمكن عنه فكان
يلزم ان يمتنع على الجسم ان يتحرك عن مكانه وحيث لم يمتنع علمنا ان ذلك لاجل ان ذات الحيز
ممكن الوجود بدون المتمكن وذلك يوجب القول بجواز الخلاء والله اعلم **الحجة** الثالثة
اذا تحرك الجسم فالموضع المنتقل اليه اما ان يقال انه كان خلاء قبل انتقال هذا المنتقل اليه او كان
ملاء والاول هو المطلوب والثاني على قسمين لان عند انتقال هذا المنتقل اليه اما ان يقال انه
بقي ذلك الخلاء هناك او انتقل عنه الى موضع آخر والاول يقتضي تداخل الاجسام وهو باطل

والثاني على قسمين لانه اما ان يقال ان ذلك الملاء انتقل الى مكان هذا المنتقل وهذا المنتقل الى
انتقل الى ذلك الملاء او يقال ان ذلك الملاء انتقل الى مكان جسم آخر والاول يوجب الدور
لان صحة انتقال هذا المنتقل الى مكان ذلك الملاء مشروط بانتقال ذلك الملاء عن ذلك المكان
وذلك الانتقال مشروط بفراغ هذا المكان عن هذا المنتقل وهذا الفراغ مشروط بانتقال
هذا المنتقل الى مكان ذلك الملاء فيصير دورا والثاني وهو القول بان ذلك الملاء انتقل
الى مكان جسم آخر فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم ان يندفع جملة العالم عند حركة
البقة وهذا القول لا يقبله العقل فثبت ان القول بان العالم ملاء يفضي الى احد هذه
الاقسام الباطلة فكان القول به باطلا فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الجسم اذا انتقل
من جانب الى جانب فانه يحدث في الحيز المنتقل عنه جسم ويفنى عن الحيز المنتقل اليه جسم آخر
وحينئذ لا يلزم القول بالخلاء وهذا الذي ذكرناه غير مستبعد لكنه اما الاجل انا نقول
بالفاعل المختار فانه تعالى يحدث جزءا في احد الحيزين ويفني جزءا عن الحيز الآخر وعلى هذا
التقدير فالاشكال زايل او لاجل انا نقول الاجسام قابلة للتخلخل والتكاثف فاذا انتقل
الجسم عن حيزه ازداد مقدار الجسم في الجانب المنتقل عنه وانتقص مقداره في الجانب المنتقل اليه
وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ثم نقول ان هذا الدليل ينتقض بحركة السمكة في الماء فانه
لا يعقل حصول الخلاء في داخل الماء فان الماء جرم سيال بالطبع الى المواضع الخالية فلو حصل
هناك خلاء اسال الماء فيه فثبت انه ليس في داخل الماء شيء من الخلاء واذا ثبت هذا فنقول
ان السمكة اذا تحركت في قعر البحر لزمكم ان تقولوا انه يموج البحر بكليته بسبب حركة تلك السمكة فان
التزمتم ذلك فنحن نلتزم ايضا تدافع جملة العالم بسبب حركة البقة والجواب عن الاول ان
نقول صحة احداث الله تعالى الجسم في الحيز المنتقل عنه مشروطة بكون ذلك الحيز خاليا لامتناع
تداخل الاجسام فلو جعلنا صحة ذلك الخلو مشروطا بخلق الله تعالى ذلك الجزء فيه لزم الدور وهو
باطل وهذا الجواب لا يختلف سواء قلنا انه يحدث احد الجسمين ويعدم الثاني بايجاد الله وباعدامه
او قلنا انه يزداد مقدار الجسم من احد الجانبين وينقص من الجانب الآخر بسبب التخلخل والتكاثف
وعلى انا قد بينا في باب الحركة ان القول بالتخلخل والتكاثف قول باطل محال والجواب عن الثاني
انا نقول مذهبنا انه حصل في داخل الماء خلاء كثير وذلك هو السبب في كون الماء لطيفا متموجا
وذلك لان الماء ثقيل سيال بالطبع فكلما انصب بعض اجزاء الماء الى بعض الاحياز الخالية صار ساير
الاحياز خالية فينصب اجزاء الماء مرة اخرى من تلك الاحياز الى هذه الاحياز وهكذا ابدا ولهذا
السبب يكون جسم الماء متموجا ابدا وعلى هذا التقدير فقد سقط السوال **الحجة** الرابعة
اذا فرضنا سطحا ملاقيا سطحا آخر بكليته ثم ارتفع عنه دفعة فانه يجب وقوع الخلاء بينهما في اول
زمان الحصول لذلك الارتفاع فلنبين امكان هذه الاحوال اما المقدمة الاولى فهي في
بيان انه يصح ان يلقى سطح سطحا آخر بكليته وبرهانه لو امتنع ان يلقى سطح سطحا لبقيت الفرج خالية
بينهما وذلك يوجب القول بالخلاء وايضا فالبديهة حكمت بصحته لانا اذا وضعنا باطن اصبعنا
على الاصبع الثاني من اليد الثانية علمنا بالضرورة انه صار سطح هذا الاصبع ملاقيا لسطح الاصبع
الثانية بالكلية وانه من المحال ان يقال انه لم يحصل الملاقاة الا على نقط متفرقة متباينة اما المقدمة
الثانية فهي في بيان انه يصح ان يرتفع احد السطحين عن الآخر دفعة وبرهانه ان الجزء الاول من
السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح الاعلى مماسا لجزء من
السطح الاسفل لزم وقوع التفكك بين اجزاء السطح الاعلى لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد
تحرك الى فوق فلو بقي الجزء الثاني مماسا للشيء الذي كان مماسا له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك اصلا
والجسم اذا تحرك احد جانبيه ولم يتحرك الجانب الآخر البتة فانه يلزم وقوع التفكك في اجزائه
وهذا هو الذي عول عليه الحكماء في ابطال الجزء الذي لا يتجزى حيث قالوا لو تحرك بعض اجزاء
الرحى مع سكون البعض لزم وقوع التفكك لكن القول بالتفكك باطل فالقول بان السطح
الاعلى يرتفع عن الاسفل دفعة واحدة حق وايضا فلنفرض وقوع التفكك فنقول الا مماسة

من الامور التي تحصل في الآن فالسطحان المفروضان لانهما كانا متماسين فاذا حصلت اللاممماسة فهذا الذي صار لا مماسا دفعة اما ان يكون سطحا او نقطة فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني لزم تشافع النقط وتتالي الآنات وهما باطلان عند القوم اما المقدمة الثالثة فهي في بيان انه لما ارتفع احد السطحين من الآخر فانه يلزم حصول الخلاء في وسطهما وبرهانه انه لو حصل بينهما جسم فاما ان يقال كان ذلك الجسم حاصلا بينهما قبل ذلك او يقال انه انتقل اليه حين رفعنا الاعلى من الاسفل والاول باطل لانا بينا ان من الممكن ان ينطبق سطح على سطح وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فليفرض وقوعه لان المبني على الممكن ممكن والثاني باطل ايضا لان الانتقال الى ذلك الوسط اما ان يكون من مسام الاعلى والاسفل او من الجوانب والاول باطل لان الاجسام التي يحصل فيها المنافذ والمسام فانه لابد وان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم ان لا يحصل في السطح ذي المنافذ وذي المسام سطح متصل وحينئذ يكون الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك باطل واذا حصل في السطح ذي المنافذ سطح متصل ثم انا نجد السطح ذا المنافذ يرتفع عما تحته دفعة علمنا ان كل واحد من تلك السطوح المتصلة قد ارتفع عما تحته دفعة فاذا لم يكن في ذلك السطح الصغير شيء من المنافذ امتنع ان يقال الجسم دخل في منافذه والثاني ايضا باطل لان انتقال تلك الاجسام من الجوانب الى الوسط اما ان لا يعتبر فيه مرورها بالطرف وهو ظاهر الفساد او يعتبر فيه ذلك وحينئذ لا يخلو اما ان يقال انه حين يكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ممتنع لان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين او يقال انه حين يكون حاصلا في الطرف لا يكون حاصلا في الوسط وحينئذ يلزم ان يقال انه حين كان ذلك الجسم حاصلا في الطرف كان الوسط خاليا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كلما ارتفع احد السطحين عن الآخر فان الفاعل المختار يخلق في ذلك الوسط جسما وحينئذ لا يلزم القول بالخلاء او يقال انه كلما ارتفع احد السطحين من الآخر فان الاجسام المحيطة بهما تتخلخل ويزداد عظمها ويملأ الوسط بها في الحال والجواب عن الاول انه مدفوع من وجهين الاول ان الفاعل المختار لا يقول به الفلاسفة والثاني انه يلزم الدور المذكور وذلك لان صحة احداث الجسم هناك مشروطة بارتفاع احد السطحين من الآخر لئلا يلزم تداخل الاجسام فلو جعلنا صحة ارتفاع احد ذينك السطحين عن الآخر مشروطة باحداث ذلك الجسم لزم الدور واما القول بازدياد مقادير الاجسام المحيطة بذينك السطحين فهو باطل لوجهين الاول ان هذا المذهب باطل على ما بيناه في باب الحركة والثاني انا نقول هب ان هذا الازدياد ممكن الا ان طرف ذلك الجسم المتخلخل لابد وان يكون من الخارج الى الداخل فحين يكون طرفه متصلا بطرف ذينك السطحين يكون الوسط خاليا عنه وحينئذ يحصل المطلوب والله اعلم الحجة الخامسة ان الانسان قد ينفخ في الزق نفخا شديدا بحيث لا يمكنه ان يزيد على ذلك النفخ ثم يسد راس ذلك الزق سدا وثيقا ثم انه بعد ذلك لو حاول غرز المسلة الواحدة فيه او الاعداد الكثيرة من المسلات في ذلك الزق امكنه ذلك ولولا انه حصل في داخل ذلك الزق خلاء كثير والا لما امكن ذلك لانه تداخل الاجسام فان قيل لعل المسلة انما نفذت في ذلك الزق لانه عند حصول ذلك الغرز يتمدد جرم الزق المنفوخ او يقال لعله حصل عند غرز المسلة في الزق خروج بعض اجزاء الهواء المنفوخ فيه من مسام ذلك الزق وحينئذ يتسع داخل ذلك الزق لنفوذ المسلة فيه او يقال ان الاجسام قابلة للتخلخل والتكاثف فلعل عند غرز المسلة تكاثف ذلك الهواء المنفوخ في الزق وانقبض فحصل للمسلة المغروزة في ذلك الداخل مكان واذا كانت هذه الاحتمالات قائمة امتنع الاستدلال بامكان غرز المسلة في الزق المنفوخ على حصول الخلاء داخل ذلك الزق والجواب عن الاول انا نفرض الكلام فيما اذا بالغ الانسان في تمديد الزق قبل ان ينفخ فيه ثم بالغ في النفخ مبالغة لا يمكنه ان يزيد عليها فهاهنا لا شك ان اجزاء الزق قد تمددت بسبب المبالغتين التمديد اولا والنفخ ثانيا فلو حصل بسبب غرز المسلة فيه تمدد ازيد مما كان لما حصل ذلك الا بعد قوة شديدة وتكلف عظيم لكنا نعلم بالضرورة انه لا يحتاج في هذا الغرز الى قوة شديدة فبطل هذا الاحتمال واما قوله ثانيا لعل عند غرز هذه المسلة خرج بعض اجزاء الهواء من مسام الزق فجوابه ان تلك الاجزاء لما لم تخرج عند المبالغة

الشديدة في النفخ وجب ان لا تخرج ايضا عند هذا الغرز الا عند القوة الشديدة في هذا الغرز ومعلوم ان هذا الغرز مما لا يحتاج الى هذه القوة الشديدة فصار هذا الاحتمال مدفوعا واما قوله ثالثا ان الهواء المحصور في داخل الزق المنفوخ لعله يصير متكاثفا منقبضا فجوابه ان القول بالتكاثف والتخلخل باطل على ما قررناه في باب الحركة والله اعلم الحجة السادسة ان القارورة اذا مصت ثم تكب على الماء فيتصاعد الماء اليها ولو كانت بعد المص مملوءة كما كانت قبل ذلك المص لوجب ان لا يتصاعد الماء اليها بعد المص كما لا يتصاعد الماء اليها قبل المص فان قيل ان بسبب المص خرج بعض ما كان في القارورة من الهواء ثم ازداد حجم البقية ازديادا امتلأت القارورة منه الا ان ذلك الازدياد كان قسريا حاصلا بسبب المص فلو كبت القارورة على الماء زال القاسر فعاد ذلك الهواء الى مقداره الطبيعي الذي كان حاصلا اولا فتصاعد الماء الى داخل القارورة لاجل ضرورة الخلاء قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان القول بالتخلخل والتكاثف باطل على ما قررناه والثاني ان ذلك ممكن الا انا نقول ان عند حصول هذا التخلخل لزم القول بحدوث الذات وليس هذا عبارة عن حدوث الصفة فقط لان الجسم اذا ازداد حجمه ومقداره فكل جزء من اجزاء ذلك المتخلخل فهو ذات قائمة بالنفس كسائر الاجزاء وايضا فجميع الاجزاء المفترضة في ذلك الجسم متشابهة بالماهية والطبيعة والحقيقة فعند زوال القاسر لو تقلص وانقبض كان ذلك اشارة الى عدم بعض تلك الاجزاء دون البعض وهذا باطل لان تلك الاجزاء لما كانت متساوية في تمام الماهية لم يكن عدم بعضها اولى من عدم الباقي فاما ان يفنى الكل وهو محال او يبقى الكل وحينئذ يلزم ان تبقى القارورة مملوءة كما كانت وحينئذ يجب ان لا يتصاعد الماء اليها بعد المص كما كان لا يتصاعد اليها قبل المص والوجه الثالث في دفع هذا السؤال ان نقول ذكر الشيخ الرئيس ان الهيولى ليس لها في حد ذاتها حجمية ولا مقدار فكانت نسبتها الى جميع المقادير على السوية هذا كلامه ونحن نقول اذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال ان بعض المقادير بالنسبة الى تلك المادة طبيعي وبعضها قسري لان نسبة جميع المقادير اليها على السوية واذا كان الامر كذلك فتلك الحجمية الحاصلة عند المص وعند التخلخل تكون طبيعية لتلك المادة فوجب ان يبقى ولا ينقبض عند اكباب القارورة على الماء والله اعلم الحجة السابعة ان الآنية الصلبة النحاسية اذا ملئت من الماء ثم شد راسها سدا وثيقا ثم سخنت بالنار القوية فانها تنشق وما ذلك الا انه ازداد حجم ذلك الماء فلم يتسع داخل ذلك الاناء فانشقت الآنية فنقول ذلك الازدياد اما ان يكون لاجل انه نفذ فيه شيء من الخارج وانضاف الى ما كان فيه فصار المجموع زائدا او يقال انه لم ينضم اليه شيء من الخارج بل صار حجمه ومقداره ازيد مما كان او يقال انه وقعت الفرج والخلاءات في داخله فصار حجم المجموع بهذا السبب ازيد مما كان والقسمان الاولان باطلان فبقي الثالث وهو المطلوب اما القسم الاول وهو انه نفذ فيه من الخارج جسم آخر فهذا لا يوجب الانشقاق وذلك لان داخل الآنية ان كان متسعا لتلك الزيادة فحينئذ لا يلزم الانشقاق وان لم يكن متسعا لتلك الزيادة فحينئذ لا يحصل النفوذ البتة واذا لم يحصل النفوذ لم يحصل الانشقاق واما القسم الثاني وهو القول بازدياد الحجم فهو باطل كما سبق تقريره فيما تقدم ولما فسد هذان القسمان بقي الثالث وهو انه انما حصل الانشقاق لانه وقعت الفرج الخالية في داخل ذلك الماء فصار حجم ذلك المجموع بهذا السبب ازيد مما كان وذلك يوجب القول بالخلاء الحجة الثامنة انا ناخذ قارورة ضيقة الراس وننفخ فيها نفخا شديدا ثم نضع الابهام بعد قطع النفخ على فم راسها لئلا يخرج منها الريح الذي نفخناه فيها فاذا غمسناها في الماء وازلنا الابهام عن راسها ظهرت في الماء نفاخات ونفاقيع وذلك لان الريح الذي ادخلناه في القارورة بسبب النفخ الشديد يخرج عنها ويشق سطح الماء عند الصعود فلاجرم تظهر النفاخات والنفاقيع وذلك يدل على انا ادخلنا في تلك القارورة عند النفخ من الهواء ما لولا النفخ لما دخل فيه ولو كانت القارورة مملوءة من الهواء لما امكن ادخال هواء ازيد فيه والجواب الذي تذكرونه من حديث التخلخل والتكاثف فقد عرفت ضعفه وسقوطه والله اعلم الحجة التاسعة وهي في غاية القوة ان نقول انا سنقيم الدليل اليقيني على ان الاجسام المحسوسة مركبة من اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة الوهمية ولا يقبل القسمة الانفكاكية البتة ونقيم الدلالة ايضا على انه يجب ان يكون شكل كل واحد منها الكرية واذا ثبت بالبرهان اليقيني صحة هاتين المقدمتين لزم ان يقال ان تلك الكرية عند تلاقيها وتلاقيها يحصل فيما بينها الخلاء لان الكرات المضمومة بعضها الى بعض لا بد وان يحصل فيما بينها

الفرج والمنافذ والخلاآت وهو برهان يقيني بعد اثبات تينك المقدمتين المذكورتين وسيأتي تقريرها ان شاء الله بالوجوه اليقينية في مسئلة الجوهر الفرد والله اعلم **الفصل السادس في حكاية دلايل نفاة الخلاء والجواب عنها** احتجوا بوجوه **الحجة الاولى** ان الخلاء الذي يفترض بين طرفي الطاس اصغر من الخلاء الذي يفترض بين جداري الصفة وهذا الخلاء اصغر من الخلاء الذي يفترض بين جداري المدينة وهذا الخلاء اصغر من الخلاء الذي يفترض بين السماء والارض فهذا الخلاء قابل للمساواة والمفاوتة فهو موجود وبعد ومقدار فذلك المقدار اما ان يكون قائما بنفسه مستقلا بذاته مغايرا للمقدار المتمكن بحيث ينفذ فيه مقدار المتمكن ويداخله واما ان لا يكون كذلك بل ليس ذلك المقدار الا مقدار المتمكن والاول يوجب تداخل الابعاد وهو محال فبقي الثاني واذا ثبت هذا ظهر ان الذي يظن انه خلاء فهو ليس بخلاء بل هو جسم فيكون الخلاء ملاء فلهذا المعنى قال الحكيم ارسطاطاليس الخلاء كاسمه خلاء يعني انه لفظ خال عن مفهوم **الحجة الثانية** انه لو حصل الخلاء لكان كون الجسم ساكنا فيه محالا وكان كونه متحركا فيه محالا ومتى كان الامر كذلك امتنع كون الخلاء مكانا للجسم وانما قلنا ان الخلاء يمتنع كونه مكانا للجسم المتحرك والجسم الساكن وذلك لان الخلاء اما ان يكون عدما محضا ونفيا صرفا على ما يقوله المتكلمون او يكون بعدا متشابه الاجزاء والجوانب على ما هو قول القدماء من الحكماء وعلى التقديرين فلا اختلاف بين اجزائه وابعاضه البتة واذا كان كذلك امتنع ان يسكن الجسم في جانب من جوانبه لان الجسم لو بقي مستقرا فيه طالبا لذلك الاستقرار طالبا للبقاء فيه مع كونه مساويا لساير الجوانب والاطراف لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال **فان قالوا** لم لا يجوز ان يقال ان الفاعل المختار خصص ذلك الجسم بذلك الحيز المعين بقصده واختياره **فنقول** ان كان ذلك الحيز المعين موصوفا بامر لاجله صار اولى بتخصيص ذلك الجسم به عاد الطلب في ان ذلك الحيز كيف اختص بذلك المرجح وان لم يوجد هذا المرجح كان رجحان القصد الى تخصيص ذلك الجسم به دون ساير الجوانب ترجيحا للممكن من غير مرجح وايضا فيمتنع ان يتحرك الجسم فيه لان الحركة عبارة عن ترك حيز وطلب حيز اخر وذلك لا يتم الا ان يكون ذلك الحيز مخالفا لذلك الحيز في امر من الامور والا لكان تخصيص احد الجانبين بالهرب والاخر بالطلب رجحانا للممكن من غير مرجح وهو محال فثبت انه بتقدير حصول الخلاء يمتنع كون الجسم ساكنا فيه ويمتنع كونه متحركا فيه واذا كان كذلك وجب القطع بانه يمتنع ان يكون الخلاء مكانا للجسم والله اعلم **الحجة الثالثة** لو قدرنا وجود الخلاء لكانت حركة الجسم فيه اما ان تكون واقعة في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالقول بحصول الخلاء باطل انما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كان الجسم الحاصل في تلك المسافة ارق كانت الحركة فيها اسرع ويدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة لان رسوب الحجر في الماء اسرع واسهل من رسوبه في الدهن والدبس واما القياس فلان انخراق الرقيق اسهل من انخراق الغليظ واذا ثبتت هذه **فنقول** لنفرض ان المتحرك قطع عشرة اذرع من الخلاء في ساعة واحدة وقطع عشرة اذرع من المسافة المملوة من الماء في عشر ساعات فعلى هذا التقدير يكون زمان الحركة في الخلاء عشر زمان الحركة في الماء ثم لنفرض ملاء اخر ارق من الماء بحيث تكون رقته ازيد من رقة الماء عشر مرات فاذا كان صغر زمان الحركة بحسب زيادة رقة الملاء الحاصل في المسافة وجب ان يكون زمان الحركة في هذا الملاء الرقيق عشر زمان الحركة في الماء وقد كان زمان الحركة في الخلاء عشر زمان الحركة في الماء فيلزم ان يكون زمان الحركة في هذا الملاء الرقيق مثل زمان الحركة في الخلاء فتكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق وايضا اذا فرضنا ملاء اخر ارق من ذلك كان زمان الحركة فيه اقل من زمان الحركة في الخلاء فتكون الحركة مع العايق اسرع منها حال عدم العايق عنه وهذا خلف فثبت بما ذكرنا انه لو صح القول بوجود الخلاء لامتنع ان تكون الحركة الواقعة فيها واقعة في زمان وانما قلنا انه يمتنع وقوع تلك الحركة الا في زمان لان كل حركة فعلى مسافة منقسمة فيكون وقوع النصف الاول منها قبل وقوع النصف الثاني منها وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فثبت انه لو صح القول بوجود الخلاء لكانت حركة الجسم فيه اما ان تقع في زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين فوجب ان يكون القول بالخلاء باطلا **الحجة الرابعة** ما ثبت بالبرهان ان الحجر الذي يرمى بالقسر الى فوق فانما يتحرك لان المحرك القاسر اوجد فيه قوة محركة الى فوق وثبت

ان تلك القوة انما تبطل بمصادمات الهواء الذي في تلك المسافة اذا ثبت هذا **فنقول** لو كانت تلك المسافة خالية لما حصلت المصادمات فكان يجب ان لا تفتر تلك القوة ولا تبطل فكان يجب ان لا يرجع الحجر المرمي الى فوق الا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما كان ذلك باطلا علمنا ان المسافة غير خالية **الحجة الخامسة** الاناء الذي يكون ضيق الراس وكان في اسفله ثقبة ضيقة اذا جعل مملوا من الماء فان فتح راسه نزل الماء وان سد لم ينزل وما ذاك الا لامتناع الخلاء **الحجة السادسة** الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر منه صعد الماء مع انه ليس من شأن الماء الصعود وما ذاك الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء فاذا امتص الهواء انجذب فتبعه الماء وكذلك اللحم يرتفع عند المص في محجمة الحجام **الحجة السابعة** انا اذا ادخلنا راس الانبوبة في داخل القارورة واحكمنا الخلل الذي بين عنق الانبوبة وعنق القارورة بشيء يسد الخلل فانجذبنا هذه الانبوبة بحيث لا يدخل الهواء الغريب في القارورة انكسرت القارورة الى داخل وذلك لاجل امتناع الخلاء وان ادخلنا الانبوبة في باطن القارورة ادخالا اكثر مما كان انكسرت القارورة الى خارج وذلك لان القارورة كانت مملوة فاذا ادخلنا الانبوبة فيها لم يحتملها فانشقت القارورة الى خارج **الحجة الثامنة** لو كان الخلاء ممكنا لجاز في بعض القوارير والاواني ان تكون خالية فكان يجب اذا انكسناها وغمسناها في الماء واعتمدنا عليها ان يتصاعد الماء اليها من غير ان يخرج منها شيء من الهواء حتى لا نظهر البقابق والنفاخات ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الخلاء غير حاصل في داخل العالم والله اعلم **والجواب عن الحجة الاولى** الدالة على ان الحيز والمكان يمتنع ان يكون عبارة عن ابعاد قائمة بانفسها مستقلة بذواتها الا ان الكلام في هذا الباب قد سبق على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة **والجواب عن الحجة الثانية** ان نقول ان هذه الحجة مبنية على مقدمات **فاولها** انه لو حصل الخلاء لكان ذلك الخلاء غير متناه ولقايل ان يقول لم قلتم انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز ان يقال ايضا الخلاء الموجود مقدار متناه وهو المقدار الذي حصل فيه جسم العالم واما الخارج عنه فلا خلاء ولا ملاء وعلى هذا التقدير فانه لا يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلاء دون ساير الاجزاء **فان قالوا** كل من اثبت الخلاء قال انه غير متناه **فنقول** فعلى هذا التقدير يخرج هذا الكلام عن ان يكون حجة برهانية بل يصير قصاره ان يكون الزاما على قول الخصم **والمقدمة الثانية** ان الاجزاء المفترضة في هذا الخلاء متشابهة **فنقول** ولم قلتم ان الامر كذلك ولم لا يجوز ان يقال بعض اجزاء الخلاء مخالف بالماهية للبعض فلاجرم كان حصول هذا العالم في بعض تلك الاجزاء اولى من حصوله في الباقي وتمام الكلام فيه ان الخلاء موجود يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه ولا يلزم من اشتراك اجزاء الخلاء في قابلية الابعاد اشتراكها في تمام الماهية لما ثبت ان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات **المقدمة الثالثة** هب ان اجزاء الخلاء متشابهة في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصص العالم ببعض اجزاء الخلاء دون بعض بمجرد الارادة وحينئذ يرجع الكلام الى البحث عن المقدمة المشهورة المذكورة في مسئلة الفرق بين القادر وبين الموجب وقد تقدم ذلك بالاستقصاء **المقدمة الرابعة** هب ان القول بالفاعل المختار باطل عندكم الا انا نشاهد كل واحد من الاجسام الحيوانية والنباتية والمعدنية مختص بصورة معينة وحيز معين وصفة معين مع انه لا يمتنع في العقل حصول خلاف ما وقع فاختصاص كل واحد من هذه الاجسام بصفته المعينة اما ان يكون لا لمرجح او لمرجح هو الفاعل المختار او ان كان ذلك المرجح موجبا الا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر وكان الحادث المتقدم معدا للمادة لقبول الحادث المتاخر وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث لا الى اول وبالجملة اذا عقلنا هذه الاختصاصات في هذه الاجسام لاجل هذه الاقسام فلم لا يجوز مثله في اختصاص العالم الجسماني بموضع معين من الخلاء الذي لا نهاية له وذلك ان يقال انه حصل في ذلك الحيز المعين لا لمرجح او لمرجح هو الفاعل المختار او لاجل ان هذا العالم كان قبل ان يحصل في هذا الحيز حاصلا في حيز اخر من الخلاء وكان حصوله في ذلك الحيز من الخلاء اعده لان ينتقل منه الى هذا الحيز الثاني من الخلاء وهكذا الا الى اول فثبت ان كل ما يقولونه في الاعراض المعينة الحاصلة في الاجسام السفلية فنحن نقول مثله في اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء **والجواب عن الحجة الثالثة** من وجوه **الاول** ان نقول الحركة لا جهي اما ان تكون مفتقرة الى الزمان او لا تكون

كذلك بل يكون افتقارها الى الزمان ليس الا لاجل ما حصل في المسافة من المعاوقة والثاني باطل لوجوه
اولها ان الحركة من حيث انها حركة لا يمكن حصولها الا على مسافة منقسمة فيكون وجود النصف
الاول منها سابقا في الوجود على النصف الثاني منها واذا كان الامر كذلك ثبت ان الحركة من حيث هي
هي مفتقرة الى الزمان وثانيها ان حركات الافلاك لا عائق لها في مسافاتها فوجب وقوعها الا في
زمان وثالثها ان من شرط تحقق ماهية الشيء ان لا يحصل معها ما يكون عائقا عنها واذا كان كذلك
فلنفرض الحركة خالية عن كل العوايق فيلزم على هذا التقدير وقوعها الا في زمان وذلك محال فثبت
هذه الوجوه فساد القسم الثاني فتعين ان يكون الحق هو القسم الاول وهو ان الحركة من حيث انها
حركة تستدعي قدرا من الزمان اذا ثبت هذا الاصل فنقول الحركة الواقعة في مسافة عشرة اذرع
تستدعي قدرا من الزمان بسبب كونها حركة ثم ان حصل في تلك المسافة شيء من العوايق فحينئذ تستدعي
تلك الحركة قدرا آخر من الزمان بسبب ما في تلك المسافة من العائق ثم ان الزمان المستحق بسبب ما
في المسافة من العائق هو الذي يقصر لطافة ذلك العائق ويعظم بسبب كثافته واذا ظهر هذا فنقول
الحركة الواقعة في الخلاء واقعة في ساعة واحدة وهو الزمان الذي يستحقه هذا القدر من الحركة لاجل انها
حركة فقط واما الملاء الذي رقته ازيد من رقة الملاء عشر مرات فان الحركة تقع فيه في ساعة واحدة
وتسعة اعشار ساعة اما الساعة الواحدة فبسبب اصل الحركة واما تسعة اعشار الساعة فبسبب ما في
المسافة من العائق الضعيف وبالجملة فالمحال الذي الزموه انما يلزم لو جعلنا الزمان كله في مقابلة العائق
اما اذا جعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة وبعضه في مقابلة العائق كانت الحركة الواقعة في الخلاء
الصرف واقعة في ذلك الزمان الذي تستحقه الحركة لما هي هي اما الحركة الواقعة في الملاء فانها واقعة في
ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان تستحقه بسبب ما في المسافة من المعاوقة فثبت ان الالزام الذي
اوردوه غير لازم السؤال الثاني على هذه الحجة ان نقول انهم ذكروا ان الحركة الواقعة في الخلاء تقع في
قدر معين من الزمان والحركة الواقعة ايضا في الملاء تقع في قدر آخر من الزمان ولا شك ان لزمان الحركة في
الخلاء الى زمن الحركة في الملاء نسبة فلنفرض وجود معاوقة نسبتها الى المعاوقة الحاصلة في الملاء كنسبة زمان
الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الملاء فنقول انهم مطالبون ببيان ان حصول معاوقة على هذه النسبة
امر ممكن الحصول فما الدليل عليه وتقريره ان الحكماء اقاموا الدلالة على ان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية
واذا كان كذلك يلزم منه ان تكون الحركة قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا كان كذلك فلا زمان الا ويمكن
فرض زمان آخر اصغر منه اما مراتب المعاوقة بسبب الشدة والضعف فهم ما اقاموا برهانا على انها غير متناهية
وما اقاموا برهانا على انه لا معاوقة الا ويمكن وجود معاوقة اخرى اضعف من الاولى الى غير النهاية واذا
لم تثبت هذه المقدمة بالبرهان فحينئذ لا يثبت لهم بالبرهان امكان وجود معاوقة نسبتها الى المعاوقة
الحاصلة في الملاء كنسبة زمان الحركة التي في الخلاء الى زمان الحركة التي في الملاء فثبت ان القوم تسلموا هذه
المقدمة من غير حجة ولا برهان فان قالوا الدليل على ان مراتب المعاوقة غير متناهية بحسب الشدة
والضعف ان المعنى الموجب لهذه المعاوقة صفة حالة في الجسم والجسم منقسم ابدا فالاقل يكون منقسما ابدا فلا
شك ان هذه المعاوقة التي هي قائمة بالجزء اضعف من القوة المعاوقة التي هي قائمة بالكل فبهذا الطريق ثبت
ان مراتب المعاوقة غير متناهية في القوة والضعف فنقول لم لا يجوز ان يقال ان تاثير تلك الصفة في
اقتضاء حصول المعاوقة موقوف على مقدار معين بحيث لو انتقص ذلك المقدار لم يبق ذلك الاقتضاء البتة
ومع هذا الاحتمال سقط ما ذكروه والذي يحقق ما ذكرناه ان الرياح العاصفة تقتلع الجبال وتقلع الاشجار
ثم لم يلزم من حصول الرياح الضعيفة اللينة ان يحصل منها قلع شيء من الاشجار وهدم شيء من الاحجار
فكذا هاهنا السؤال الثالث هب انه يلزم في تلك الحركة ان تكون حالها عند الخلو عن العائق مساويا
لحالها عند حصول العائق الضعيف فلم قلتم ان ذلك باطل وبيانه ان العائق اذا ضعف جدا صار وجوده
كعدمه الا ترى ان الحجر الذي يقدر العشرون على تحريكه لا يلزم ان يقدر الواحد على تحريك جزء من اجزائه لان جزء
المؤثر لم يبق مؤثرا لا في القليل ولا في الكثير فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان جزء العائق لا يبقى عائقا لا في القليل
ولا في الكثير وهذا السؤال كانه عين التقرير الاول الا انه استعانة بالسؤالين المتقدمين والجواب
عن الحجة الرابعة من وجهين الاول انا نقول ان المسافة التي بين السماء والارض خالية كلها عن

الاجسام

الاجسام بل نقول اكثر هذه المسافة مملوة من الاجسام الهوائية والاجسام النارية وذلك يكفي في
ان يصير مصادما قاسيا للقوة والقوة القسرية والوجه الثاني ان هذه الحجة ان دلت فانما
تدل على حصول الملا لا ان الملا واجب الحصول والجواب عن الوجوه الاربعة الباقية ان تلك الوجوه
انما تفيد هذا المطلوب لو اقاموا البرهان القاطع على انه لا سبب لتلك الاحوال العجيبة الا امتناع الخلا
والقوم ما فعلوا ذلك فكان ذلك ضعيفا ثم انا عارضناها بالوجوه المناسبة لها الدالة على حصول
الخلا وقد ذكرناها في دلايل المثبتين للخلا وهذا آخر الكلام في هذه المسألة والله اعلم الفصل
السابع في تفاريع القول بالخلا وهي امور الفرع الاول اتفق جمهور القدماء على ان الخلا
لا يقبل العدم البتة واحتجوا عليه بوجهين الاول انه لو كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه
محال فلنفرض ان الخلا قد عدم فنقول عند وقوع هذا الفرض هل تميز جانب اليمين عن جانب اليسار
وجانب الفوق عن جانب التحت او لا يتميز والثاني باطل بالبديهة لان القول بحصول خلاء وفرض لا يبقى
معها هذا الامتياز امر لا يقبله العقل ولا يتصوره الخيال ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحق هو القسم الاول وهو
ان عند فرض عدم هذا الخلا يكون امتياز اليمين عن اليسار والفوق عن التحت حاصلا واذا كان كذلك فهذه
الابعاد الخالية امور يلزم من فرض عدمها فرض وجودها وكل ما كان كذلك كان فرض عدمها محالا فثبت
ان فرض عدم هذا الخلا امر لا يقبله العقل فكان موجودا واجب الوجود لذاته الوجه الثاني في
تقرير هذا القول ان العقل لا يستبعد زوال البحار والجبال عن احيازها ولا يستنكر ايضا عدمها وفناءها
في نفسها فاما ان يقال ان هذه الاحياز الخالية والفضاء الخالي تفنى ولا تبقى فهذا امر لا يتصوره العقل ولا
يقبله الخاطر فثبت ان الامر كما ذكرناه واما اهل التحقيق من العلماء فانهم قالوا هذه الابعاد ممكنة الوجود
لذواتها وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للعدم اما بيان انها ممكنة الوجود لذواتها فلوجهين
الاول انه ثبت بالبرهان ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان هذا الخلاء منقسم
وذلك لانه يمكن ان يقال الخلاء من هاهنا الى هناك ذراع ومن هاهنا الى موضع آخر ابعد من الاول الف ذراع
فثبت ان الخلاء قابل للقسمة والتجزية وكل منقسم ممكن على ما قررناه في الفصول السالفة فثبت ان هذه
الابعاد ممكنة الوجود ولا شك ان كل ممكن فهو قابل للعدم الفرع الثاني القائلون بان العالم
محدث لابد وان يقروا بان هذا الفضاء قبل حدوث العالم كان فضاء متشابها اعني انه ما كان جانب منه
فوقا وجانب آخر تحتا لان الفوقية والتحتية لا يعقل حصولهما الا عند حصول جسم آخر فاذا لم يوجد شيء
من الاجسام البتة امتنع اختلاف اجزاء هذا الخلاء بالفوقية والتحتية بل كان خلاء متشابه الاحوال بالكلية
والله اعلم الفرع الثالث اتفق القائلون باثبات هذا الخلاء على ان حصول هذا الخلاء
خارج العالم غير متناه وزعم ارسطاطاليس واصحابه ان ذلك محال واحتج الاولون بانه لو تناهى
هذا الخلاء لما بقي في الخارج عند امتياز طرف عن طرف وجانب عن جانب وذلك محال وحجة ارسطاطاليس
ان القول بوجود ابعاد غير متناهية محال واعلم ان الكلام في تلك المسائل سيأتي بالاستقصاء
الفرع الرابع من المباحث المذكورة في امر المكان والحيز والجهة ان اله العالم يمتنع ان يكون
مختصا بشيء من الامكنة وتقريره من وجوه الاول انه ان وجب حصول الاله في حيز وجهة لكان
وجود الاله مفتقرا الى ذلك الحيز لكنا بينا ان الخلاء متشابه الاجزاء وحصول الحيز خاليا عن الجسم معقول
فعلى هذا يكون ذات الاله محتاجة الى ذلك الحيز وذلك الحيز غنيا عنها وعن ساير الممكنات فيكون الاله
ممكنا لذاته مفتقرا الى الغير ويكون ذلك الحيز واجبا لذاته غنيا عن الغير وكل ذلك محال الثاني انه
تعالى لو حصل في هذا الفضاء وفي هذا الخلاء لكان اما ان يقال انه حصل في جميع جوانب هذا الخلاء او في
جانب معين منه والاول محال لانه يقتضي كونه منقسما بكل وايضا فيلزم ان يكون ذاته مخالطة لجميع
المحدثات وهو باطل والثاني محال لانا بينا ان هذا الخلاء متشابه الاجزاء وما كان في الازل جانب
منه موصوفا بالفوقية وجانب آخر موصوفا بالتحتية فحينئذ يكون حصول ذاته في بعض جوانب هذا
الخلاء دون البعض رجحانا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال الوجه الثالث المكان والحيز
والجهة اما ان يكون عبارة عن البعد او عن السطح فان كان الحيز عبارة عن البعد لزم افتقار ذات
الله تعالى الى ذلك البعد مع كون ذلك البعد غنيا عن ذات الله تعالى ويلزم المحالات المذكورة وان

كان الحيز والجهة عبارة عن السطح المحيط فحينئذ لا يتقرر خارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا حيز ولا جهة وحينئذ يمتنع حصول ذات الله تعالى فيه فثبت انه سبحانه لو كان في حيز وجهة لكان حاصلا داخل العالم ولكان جسما ممتدا متناهيا احاطت به كرة العالم وذلك محال والله اعلم

الفرع الخامس من الناس من قال امتياز اللطيف عن الكثيف انما حصل بسبب مخالطة الخلاء فالاجزاء التي يتولد منه الجسم المخصوص ان كانت بحيث خالطتها اجزاء الخلاء فهو الجسم اللطيف وان كان لا يخالطها اجزاء الخلاء فهو الكثيف ثم كلما كانت مخالطة الخلاء اكثر كانت اللطافة اكثر والارض لم يخالطها اجزاء الخلاء فلاجرم كانت في غاية الكثافة والماء يخالطها اجزاء الخلاء فلاجرم حصلت اللطافة فيه واما الاجزاء الهوائية فمخالطة الهواء لها اكثر فلاجرم كان الهواء الطف من الماء وكذلك القول في النار ثم في الافلاك

الفرع السادس من الناس من قال ان الخلاء حصل فيه قوة جاذبة للاجسام قال ولهذا السبب يكون الثقيل هاويا نازلا لان القوة الجاذبة الحاصلة في الخلاء تجذب ذلك الجسم الى نفسها فاذا وصل اليه القوة الجاذبة الموجودة في الخلاء الاول يجذبه وهكذا الى آخر المرتبة وهذا القول باطل لان الخلاء لو حصل فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان عند وصول الجسم اليه وجب ان يمسكه عند نفسه وان لا يمكنه من ان يفارقه وينفصل عنه وحيث لم يكن الامر كذلك بطل هذا الكلام ولنكن هاهنا آخر كلامنا في الزمان والمكان ونختم هذا الفصل بتحميد لامير علي بن ابي طالب رضوان الله عليه قال لم يحل منه شيء فيقال بائنته ولا له شبح مثال فيوصف بكيفيته ولم يغب عنه شيء فيعلم بحيثيته مباين لجميع ما احدث في الصفات وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات وخارج بالكبرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات محرم على بوارع ثاقبات الفطن تحديده وعلى غوامض ثاقبات الفكر تكييفه ولا تدرعه المقادير بجلالته ممتنع على الاوهام ان تكتنهه وعلى الافهام ان تستغرقه وعلى الاذهان ان تمثله قد يئست من استنباط الاحاطة به طوامح العقول ونضبت عن الاشارة اليه بالاكتناه بحار العلوم ورجعت بالصغر عن السمو الى وصف قدرته لطائف الخصوم واحد لا من عدد دائم لا بامد قائم لا بعمد ليس بجنس فتعادله الاجناس ولا بشبح فتضارعه الاشباح ولا كالاشياء فتقع عليه الصفات قد ضلت العقول في امواج تيار ادراكه وتحيرت الاوهام عن الاحاطة بذكر ازليته وحصرت الافهام عن استشعار وصف قدرته وغرقت الاذهان في لجج افلاك ملكوته مقتدر بالآلاء ممتنع بالكبرياء متملك على الاشياء فلا دهر يخلقه ولا وصف يحيط به قد خضعت له الرقاب الصعاب في محل تخوم قرارها واذعنت له رواصن الاسباب في منتهى شواهق اقطارها مستشهد بكلية الاجناس على ربوبيته وبعجزها على قدرته وبفطورها على قدمته وبزوالها على بقائه فلا اليه حد منسوب ولا له مثل مضروب ولا شيء عنه محجوب تعالى عن ضرب الامثال وصفات المخلوقات علوا كبيرا ويقول العبد الضعيف مصنف هذا الكتاب محمد الرازي غفر الله له يا اله العالمين انت ذكرت في كتابك الكريم قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبينت بهذا البرهان والدليل القاهر ان المكان والمكانيات منقادة لك بالخضوع والخنوع معترفة لك بالفقر والخشوع منادية على انفسها بالذل والصغار والعجز والافتقار ثم قلت وله ما سكن في الليل والنهار فاظهرت بهذا السر المكتوم والاصل المعلوم ان الزمان والزمانيات تحت خلقك وتقديرك وابداعك وتدبيرك فالمكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ناطقة بشواهد مجدك وعظمتك معترفة بوجوب وجودك وقدمك فالزمان بحركته دل على انك منزه عن الحركات والمكان بسكونه اعترف بانك متعال عن السكنات فتعاليت في كبريائك عن لواحق الاضداد وعلائق الانداد لانك فرد لا كالافراد وواحد لا كالآحاد ومتعال عن علائق عالم الكون والفساد يا سابق الفوت ويا سامع كل صوت ويا محيي العظام الرميمة بعد الموت اسئلك بحق وجوب وجودك وكمال جودك ان لا تجعلني من جناب رحمتك من المحرومين والمردودين وان تفيض على جسدي وروحي قطرة من قطرات فيض فضلك يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين قال مصنف الكتاب قدس الله روحه

ومن هو اسباغات النظر تصوره لا تحويه الاماكن لعظمته

في آخر هذا المكتوب تم هذا الكتاب ليلة السبت السابع عشر من جمادي الاولى سنة خمس وستمائة والحمد لله كما يستحقه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الحول والقوة

الكتاب السادس في الهيولى

والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقالات

اما المقدمة فنقول انا نجد اجساما تختلف في الصور متماثلة في المادة كالسكين والسيف والفاس والمنشار فانا بابرها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل فقلنا هذه الاشياء هيولاها الحديد وصورها مختلفة وكذلك الباب والسرير والكرسي والسفينة مشتركة في كونها معمولة من الخشب مختلفة في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل والهيولى الاولى اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صنعته كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحاكة والدقيق للخبازين وعلى هذا القياس فكل صانع فلابد له من جسم يعمل منه وفيه صنعته وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشيء المصنوع واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع في ذلك الجسم فهي الصور واما المرتبة الثانية وهي هيولى الطبيعة فهي النار والهواء والماء والارض وذلك لان كل ما تحت فلك القمر من الكائنات اعني المعادن والنبات والحيوان فانما يتكون من هذه الاربعة واليها يستحيل عند الفساد واما المرتبة الثالثة وهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلاثة واما المرتبة الرابعة وهي الهيولى الاولى فعند بعضهم هي الاجزاء التي لا تتجزى وعند آخرين ذات قائمة بنفسها تحل فيه الجسمية فنقول مقصودنا من هذا الكتاب شرح احوال الجسم من حيث انه جسم وشرح الهيولى الاولى التي يتولد منها الجسم والكلام فيه مرتب في مقالات

المقالة الاولى في ذاتيات الجسم

وفيها فصول

الفصل الاول في حد الجسم قالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق وقالت الفلاسفة انه الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فيه فاعلم ان البحث في هذين التعريفين مفرع على ان الجسم هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فاما الذين قالوا انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فقالوا انه الطويل العريض العميق لانه لما حصل في ذلك الجسم جوهران مؤلفان فقد حصل فيه الطول واذا حصل فيه جوهران آخران مؤلفان انضما الى الاولين فقد حصل فيه العرض ولما حصل فيه سطح آخر مؤلف من اربعة اجزاء على الوصف المذكور انضم الى السطح الاول فقد حصل فيه الطول والعرض والعمق فثبت ان كل جسم فانه طويل عريض عميق واما الذين قالوا الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فقالوا هذا الكلام باطل لان الجسم البسيط فانه في نفسه شيء واحد وليس البتة مركبا من شيء من الاجزاء واذا كان كذلك لم يكن الطول والعرض والعمق حاصلا فيه بالفعل بل يمكن حصول اسباب عند حصولها يوجد الطول والعرض والعمق في الجسم ثم انهم فرعوا على هذا الاصل وقالوا ان الجسم قد يوجد في الاعيان منفكا عن الخط مثل الكرة المصمتة الخالية عن الحركة فان هذا الجسم لا يوجد فيه شيء من الخطوط البتة واما السطح فان الجسم لا ينفك عنه في الاعيان لان كل جسم فهو متناه وكل متناه فلابد وان يحيط به حد واحد او حدود بالفعل وذلك يدل على ان الجسم لا ينفك في الاعيان عن وجود السطح الا انه قد ينفك عنه في الوجود الذهني لانه يمكننا ان نتصور جسما غير متناه الى ان يقوم الدليل على امتناعه ولو كان السطح جزءا من ماهية الجسم لامتنع تصور الجسم جسما الا اذا عقلناه متناهيا لان تصور الماهية منفكا عن اجزائها محال واما المقدار والجسمية فان ذات الجسم وان كان لا ينفك عنهما لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني الا انه ثبت بالدليل انه مغاير للجسمية ويدل عليه وجوه الاول انا اذا اخذنا قطعة من الشمع وشكلناها بالاشكال المختلفة فان الجسمية الواحدة بعينها باقية واما المقادير المختلفة فهي متعاقبة عليها والباقي مغاير لما هو غير باق والثاني وهو ان الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في المقادير وما به المشاركة غير ما به المخالفة فالجسمية مغايرة للمقادير والثالث انه ثبت بالدليل ان الجسم الواحد مع بقائه

ذاته يقبل التخلخل والتكاثف فهاهنا ذات الجسم الواحد باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة
متواردة عليها فوجب ان يكون المقدار مغايرا لذات الجسم قالوا فثبت بما ذكرنا ان كون
الجسم جسما امر مغاير لكونه طويلا عريضا عميقا فامتنع تعريف الجسم بهذا الحد واعلم
انا بينا انه بتقدير ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فان قولنا الجسم هو الطويل
العريض العميق يكون حدا صحيحا وهذه السوالات التي ذكرها الفلاسفة تكون باسرها
باطلة على ذلك التقدير اما قوله الجسم قد يوجد خاليا عن الخط مثل الكرة فنقول
هذا باطل لان بتقدير ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء فالكرة لا بد وان يحصل فيها اجزاء
مفروضة متلاقية على سمت واحد وذلك هو الخط واما قولهم ثانيا ان السطح غير لازم
الجسم في الذهن فوجب ان لا يكون مقوما للماهية فنقول هذا يشكل على قولكم بكون
الجسم مركبا من الهيولى والصورة مع ان الناس يعقلون كون الجسم جسما مع الذهول عن
كونه مركبا من الهيولى والصورة واما قولهم ثالثا الفرق بين الجسمية والمقدار حاصل من
الوجوه الثلاثة فنقول تلك الوجوه باسرها ضعيفة اما الاول فلانا اذا اخذنا
الشمعة الواحدة فشكلناها بالاشكال المختلفة فهاهنا الجسمية الواحدة باقية بعينها فكذلك
الحجمية الواحدة والمقدار الواحد باق بعينه وانما المتبدل المختلف هو الشكل فانه تارة يصير كرة
وتارة مكعبا وثالثا على شكل آخر فالمقدار في كل الاوقات واحد وانما المتبدل هو الاشكال والاتصال
اجزاء ذلك الجسم من سمت الى سمت آخر واما الوجه الثاني وهو قوله الاجسام متساوية في الجسمية
ومختلفة في المقادير فنقول والمقادير ايضا متساوية في اصل كونها مقادير ومختلفة في الكبر
والصغر فلزم ان يكون للمقدار مقدار آخر واما الوجه الثالث فهو بناء على ان الذات الواحدة قد
يختلف مقدارها بالصغر والكبر مع بقاء تلك الذات بعينها وقد دللنا بالبراهين القاطعة في باب الحركة
على ان ذلك محال فثبت بهذه البيانات ان الوجوه التي عولوا عليها في ابطال قول من قال الجسم هو الطويل
العريض العميق اقوال باطلة ثم احتج القائلون بصحة هذا الحد فقالوا الكلام لما حددتم الجسم بانه الذي
لا يصح فرض هذه الابعاد الثلاثة فيه فقد سلمتم ان هذه الابعاد الثلاثة قد تحصل فيه عند الفرض فاذا
فرضنا هذه الابعاد الثلاثة في الجسم فهذه الخطوط وهذه الامتدادات التي اشرنا اليها عند الفرض اما
ان يقال انها كانت موجودة قبل هذا الفرض وانما وجدت حال حصول هذا الفرض او يقال انها كانت
موجودة قبل هذا الفرض وستبقى موجودة بعد هذا الفرض اما الاول فهو باطل ويدل عليه وجوه
الاول ان هذا الخط عبارة عن هذا الامتداد المعين ولا شك ان هذا الامتداد كان موجودا قبل
فرض الفارضين واعتبار المعتبرين والا لزم ان يقال ان هذا الامتداد ما كان موجودا البتة وانما حدث
الآن واذا لم يكن شيء من الامتدادات موجودا قبل هذا الفرض وجب ان يقال ان هذا الجسم المشار اليه
ما كان موجودا قبل هذا الفرض لانه لا معنى لهذا الجسم الا هذا الشيء الممتد في الجوانب الثلاثة ومعلوم
ان القول بان هذا الجسم انما حدث عند حدوث هذه الاشارة قول باطل الثاني وهو ان الاشارة
الى الشيء مشروط بحصول المشار اليه اولا فالاشارة الى الامتداد المعين في هذه الكرة وجب ان
يكون مشروطا بحصول ذلك الامتداد في تلك الكرة فلو قلنا بان حصول ذلك الامتداد في تلك
الكرة معلل بهذه الاشارة لزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر فهو دور والدور محال والثالث
وهو انا اذا اشرنا الى جسم الفلك فلو كانت اشارتنا اليه تقتضي حدوث خطوط وقطوع فيه لزم كوننا
متصرفين في جوهر الفلك بالتقطيع والتشكيل وذلك في غاية البعد واعلم انه يجيء وجوه كثيرة
سوى ما ذكرناه في مسئلة الجوهر الفرد في ابطال قول من قال ان هذه الامتدادات وهذه الابعاد انما
تحدث في الجسم بسبب اشارات المشيرين وفروض الفارضين واذا بطل هذا ثبت انها كانت موجودة
قبل حصول الفرض والتقدير وحينئذ يصح قولنا ان الجسم هو الطويل العريض العميق **الفصل**
الثاني في البحث عن الحد المنقول عن الفلاسفة اعلم انهم قالوا المراد من
الامكان في قولنا انه الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه الامكان العام حتى يدخل فيه ما تكون الابعاد
حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون الابعاد موجودة فيه بالفعل لا على سبيل الوجوب

كالاجرام العنصرية وما لا تكون هذه الابعاد موجودة فيه بالفعل البتة كما في الكرة المصمتة ولقائل
ان يقول الكلام على هذا التعريف من وجوه الاول ان نقول ان هذا التعريف لا يصلح ان يكون حدا
للجسم ولا ان يكون رسما له واما قلنا انه لا يجوز ان يكون حدا له لان الحد عبارة عن تعريف الماهية بذكر
اجزائها وقبول الابعاد الثلاثة يمتنع كونه جزءا من اجزاء ماهية الجسم ويدل عليه وجوه الاول ان
مسمى القابلية ليس امرا موجودا واذا كان كذلك امتنع ان تكون القابلية المخصوصة امرا موجودا وانما
قلنا انه امتنع ان تكون القابلية امرا موجودا بيان الاول انه لو كان مسمى القابلية امرا موجودا لكانت
صفة قائمة بمحل فكانت قابلية المحل زائدة عليها ولزم التسلسل وبيان الثاني ان تلك الخصوصية
صفة لاصل القابلية لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فثبت ان هذه القابلية المخصوصة صفة
عدمية والصفة العدمية يمتنع كونها جزءا من اجزاء ماهية الجسم الموجود الوجه الثاني في بيان ان
كون الجسم قابلا للابعاد الثلاثة يمتنع ان يكون جزءا من ماهية الجسم هو ان كون الجسم قابلا لكذا وكذا انما
يحصل بعد تمام ذات الجسم فانه ما لم يوجد ذات الجسم امتنع ان يكون قابلا لشيء آخر فثبت ان القابلية
خارجة عن تلك الماهية الوجه الثالث ان كون الجسم قابلا لكذا صفة نسبية اضافية وذات
الجسم ذات قائمة بالنفس والامر الاضافي يمتنع كونه مقوما للامر الذي لا يكون اضافيا فثبت بهذه
الوجوه الثلاثة ان كون الجسم قابلا للابعاد الثلاثة لا يمكن ان يكون جزءا داخلا في ماهية الجسم واذا كان
كذلك امتنع كون هذا التعريف حدا للجسم واما بيان انه لا يمكن كونه رسما لماهية الجسم فلوجوه الاول
ان الجسمية عندهم صورة والصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل ولما كان ذلك كذلك كان القابل
للابعاد الثلاثة ليس الا الهيولى فهذا الذي جعلوه رسما للجسم لم يصدق البتة على الجسم وانما صدق على
هيولى الجسم فكان باطلا الثاني ان الرسم عبارة عما اذا كانت الماهية مجهولة في نفسها فتعرفها بصفة معلومة
وليس الامر هاهنا كذلك لان الجسم اعني هذا الشيء الذي له حجم ومقدار امر معلوم بالضرورة وكل عاقل فانه
ببديهة عقله يتصوره ويعرفه ويميز بينه وبين سائر الموجودات مثل الحركة والسكون والالوان والطعوم
وغيرها واذا كان تصور هذه الماهية حاصلا في جميع العقول والاوهام امتنع تعريفها بشيء آخر الثالث
ان ذات الجسم اعني هذا الشيء المتحيز اقرب الى الافهام والعقول من كونه قابلا لفرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة
على الزوايا القوائم فان جميع العقلاء يتصورون ماهية الجسم والمقدار ولا يعرفون البتة معنى كونه قابلا
للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم الا بدقيق النظر وغامض الفكر وتعريف الظاهر الجلي بالغامض
الخفي منهي عنه في المنطق الرابع ان تصور قبول الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم
مشروط بتصور ماهية الجسم وذلك لانا اذا مددنا خطا ثم اقمنا عليه خطا آخر فانه يحصل في
السطح زاويتان قائمتان فقط ويمتنع حصول الزوايا الثلاثة المتقاطعة على القوائم فيه اما اذا فرضنا
قيام خط على خط آخر فانه يحصل فيه زاوية واحدة قائمة ثم اذا فرضنا انزال خط آخر من نقطة التقاطع
في العمق فانه يحدث في العمق زاويتان قائمتان فالعقل ما لم يتصور العمق والثخن فانه لا يمكنه البتة تصور
كيفية حصول هذه الزوايا الثلاثة المتقاطعة على القوائم فثبت ان تصور هذه الخاصية مشروط
بسبق تصور ماهية الجسم فلو عرفنا ماهية الجسم بهذه الخاصية لزم تعريف الشيء بما لا يعرف الا به
وذلك باطل ومنهي عنه في المنطق الخامس انه بتقدير ان يكون الحق هو ان الجسم مركب من الاجزاء
التي لا تتجزى كان الطول عبارة عن تلك الاجزاء المتالفة في سمت واحد والسطح عبارة عن تلك
الاجزاء المتالفة في سمت الطول والعرض معا وعلى هذا التقدير فالطول والعرض والعمق ذوات قائمة
بانفسها لا صفات قائمة بالغير فيمتنع الحكم بكونها امورا مقبولة لقابل وتعود الذات اخرى فثبت بهذه
الوجوه ان هذا التعريف باطل وانما الصواب ان يقال الجسم عبارة عن هذا الحجم وعن هذا الثخن ثم يقال
من خواص هذه الذوات انه يمكن ان يحصل فيه زوايا ثلاثة قائمة متقاطعة على نقطة واحدة فتجعل هذه
الصفة خاصية من خواص الجسم جائز اما جعلها معرفة للماهية فذلك باطل على ما قررناه
**الفصل الثالث في شرح مذاهب اهل العالم في الجزء الذي لا
يتجزى** اعلم ان الجسم اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا اما المركب فلا شك انه مركب من
اجزاء متناهية موجودة بالفعل واما البسيط فلا شك انه قابل للقسمة الوهمية فنقول هذه

فلو كانت هذه الخصوصية صفة موجودة مع انها صفة لاصل القابلية ٣م

القسمة الممكنة اما ان تكون موجودة بالفعل واما ان لا تكون وعلى التقديرين فتلك القسمة اما ان
تكون متناهية او غير متناهية فخرج بسبب هذين النوعين من التقسيم اقسام اربعة لا مزيد عليها
الاول ان يقال الاجسام مركبة تركيبا بالفعل من اجزاء متناهية وهذا مذهب جمهور المتكلمين
وزعموا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يقبل القسمة لا كسرا ولا قطعا والفرق بين هذه الاعتبارات
الاربعة ان نقول اسهل وجوه القسمة هو الكسر مثل انكسار الخزف والحجر ثم يليه في المرتبة
القطع مثل القطعة من الذهب والحديد فانها لا تنكسر الا انه يمكن قطعها بالآلات القطاعة
ثم يليه في المرتبة الثالثة الوهم لان الشيء قد لا يكون قابلا للقسمة الانفكاكية مثل الفلك فانه
عند الفلاسفة لا يقبل الخرق والتمزق الا انه قابل للقسمة الوهمية ثم يليه في المرتبة الرابعة الفرض
وهو الجزء الذي يبلغ في الصغر الى حيث يعجز الوهم عن تخيله وتصوره واذا كان كذلك امتنع حصول
القسمة الوهمية فيه لان الشيء الذي لا يصل الوهم والخيال الى تصوره فانه يمتنع حصول القسمة الوهمية
فيه الا انه يكون قابلا للقسمة الفرضية فان الوهم والخيال وان عجزا عن ادراكه وتصوره الا انه في نفسه
موصوف بكونه بحيث يتميز احد جانبيه عن الجانب الآخر فهذا هو بيان الفرق بين هذه الوجوه
الاربعة وهذا هو شرح مذهب القائلين بكون الجسم مركبا من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة
البتة واما الوجه الثاني وهو ان يقال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فهذا هو
مذهب النظام من المعتزلة وهو ايضا منسوب الى جمع من قدماء الفلاسفة واما الوجه الثالث
وهو ان يقال الجسم البسيط واحد في نفسه كما انه واحد عند الحس الا انه مع كونه واحدا قابل للانقسامات
لا نهاية لها وهذا مذهب جميع الفلاسفة واما الوجه الرابع وهو ان يقال الجسم البسيط شيء
واحد في نفسه كما انه واحد عند الحس الا انه قابل لانقسامات متناهية وهذا القول لم يقل به احد
الا محمد الشهرستاني في الكتاب الذي سماه بالمناهج والبينات فهذا ضبط المذاهب الممكنة في هذا الباب
ولنذكر الآن تفاريع كل واحد من هذه الاقسام اما تفريعات القسم الاول وهو قول المثبتين
للجزء الذي لا يتجزى فهي اشياء الفرع الاول اختلفوا في انه هل يعقل وقوع الجزء الواحد على متصل
الجزئين فاباه الجبائي والاشعري وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار والفرع الثاني ان
الجوهر الفرد هل له شكل ام لا فاباه الاشعري واما اكثر المعتزلة فقد اثبتوا له شكلا ثم اختلفوا فمنهم
من قال انه اشبه بالمثلث والاكثرون قالوا اشبه بالمربع والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له
جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وعلى هذا التقدير فانه يجب
ان يكون شكله المكعب والفرع الثالث ان الجوهر الواحد هل له حظ من الاطوال والعروض
فالكل انكروه الا ابا الحسن الصالحي من قدماء المعتزلة فانه زعم انه لا بد وان يحصل له قدر من الطول
والعرض والعمق والفرع الرابع ان الجوهر الفرد هل يقبل الحياة وسائر الاعراض المشروطة بالحياة
كالعلم والقدرة والارادة فالاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة قالوا به والمتأخرون من المعتزلة
انكروه وهذا هو المسئلة المشهورة في علم الكلام بان البنية هل هي شرط للحياة وللاعراض المشروطة
بالحياة ام لا والفرع الخامس ان الخط المؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى هل يمكن ان يجعل دائرة
ام لا اما الاشعري فقد انكره في كتاب النوادر وذهب امام الحرمين في الشامل انه جائز والفرع
السادس ان كل من اثبت الجوهر الفرد فانه زعم ان حجر الرحى يتفكك عند الاستدارة واما
تفريعات القسم الثاني من الاقسام المذكورة وهو كون الجسم المتناهي في المقدار مركبا من اجزاء
غير متناهية بالفعل فاعلم انه لما قيل لهم لو كان هذا الجسم مركبا من الاجزاء التي لا نهاية لها بالفعل
وجب ان يمتنع وصول المتحرك من اولها الى آخرها في زمان متناه فعند هذا قالوا المتحرك لم يتحرك
على جميع تلك الاجزاء بل تحرك على بعضها وطفر على الباقي وهذا هو الطفرة بانتقال الجسم من مكان
الى مكان آخر من غير ان يمر على ما بينهما واكثر العقلاء اتفقوا على ان فساد هذا القول معلوم بالضرورة
وبالجملة فكما ان القائلين بالقول الاول لزمهم التزام تفكك حجر الرحى عند الاستدارة فالقائلون
بهذا القول الثاني التزموا حصول الطفرة وكلاهما في غاية البعد اما تفريعات القسم الثالث
وهو قول الفلاسفة فاعلم انهم اتفقوا على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه كما انه في الحس شيء واحد

وزعموا ان التفريق ليس عبارة عن تبعيد المتجاورين وتفريق المتماسين بل هو عبارة عن احداث
التعدد وهذا ايضا في غاية البعد لانا نقول اذا اخذنا ماء في كوز فهذا الماء جسم واحد في نفسه عند
الفلاسفة وليس مركبا من الاجزاء والاقسام ثم اذا قسمنا ذلك الماء الى قسمين فنقول هذان القسمان
الحاصلان بعد هذه القسمة هل كانا موجودين قبل هذه القسمة او ما كانا موجودين فان قلنا
انهما كانا موجودين قبل هذه القسمة فحينئذ تكون القسمة عبارة عن تبعيد المتجاورين وحينئذ
يلزمنا ان نعترف بان هذا الجسم حين كان واحدا في الحس فقد كان في ذاته مركبا من الاجزاء وذلك
يبطل قول القائل ان ذلك الجسم كان في نفسه شيئا واحدا واما ان قلنا ان هذين القسمين
الحاصلين بعد التقسيم ما كانا موجودين قبل التقسيم فهذا يقتضي ان يقال ان تقسيم الماء الى هذين
القسمين اقتضى اعدام الماء الاول الذي كان ماء واحدا واقتضى حدوث هذين الماءين فيلزم ان
يقال ان الانسان الذي غمس طرف اصبعه في جانب من جوانب البحر انه اعدم البحر الاول بالكلية
واوجد هذا البحر ومعلوم ان التزامه ايضا في غاية البعد بل هو ابعد بكثير من التزام وقوع
التفكك في حجر الرحى ومن التزام القول بالطفرة فثبت ان كل واحد منها فانه يلزمه محذور عظيم
وقول بعيد جدا اذا عرفت هذا فنقول الفلاسفة اتفقوا على ان الجسم في نفسه شيء واحد
كما انه عند الحس شيء واحد واتفقوا على انه مع ذلك قابل للانقسامات واتفقوا على ان ذلك الانقسام
لا يخرج من القوة الى الفعل الا لاحد امور ثلاثة الاول القطع والتفكيك والثاني اختلاف
عرضين اما عرضين حقيقيين كما في الابلق او عرضين اضافيين كاختلاف محاذاتين او مماستين والثالث
الوهم والاشارة وذلك هو ان يشير الانسان الى احد طرفي الجسم دون الثاني فلسبب حصول الامتياز
في هذه الاشارة يتميز احد طرفي ذلك الجسم عن الطرف الثاني بالفعل ثم ههنا بحث وهو
انه يمكن ان يقال السبب المقتضي لوقوع الكثرة بالفعل على قول الفلاسفة هو اختصاص كل واحد من
قسمي الجسم بعرض لا يوجد في القسم الآخر منه اما عند التقطيع والتفكيك فالسبب في حصول الكثرة
حصول كل واحد من هذين القسمين في حيز غير الحيز الذي حصل فيه الآخر واما عند اختلاف الاعراض
والصفات فالامر فيه ظاهر واما عند التقسيم بالوهم فالامر ايضا كذلك لان الاشارة انما اقتضت
وقوع الامتياز في المشار اليه لاجل ان احد جانبي الجسم عرض له وصف كونه مشارا اليه بهذه الاشارة
والجانب الثاني لم يتعلق به هذه الاشارة بل اشارة اخرى وكون الشيء مشارا اليه من الاعراض الاضافية
فثبت بهذا انه على مذهبهم الموجب لحصول الكثرة في الجسم اختلاف الاعراض اذا عرفت هذا فيرجع الى
ذكر هذه الاسباب الثلاثة فنقول اما الانقسامات الحاصلة بحسب الوهم وبحسب الفرض فالفلاسفة
اتفقوا على انها غير متناهية وذلك لان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويتميز احد جانبيه عن الثاني واما
النوع الثاني وهو الانقسامات الحاصلة بسبب القطع والافتراق فالفلاسفة قد اختلفوا في انها متناهية
او غير متناهية اما ارسطاطاليس واصحابه المتقدمون والمتأخرون كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا
على ان قبول هذا النوع من القسمة حاصل الى غير النهاية قالوا وتقريره ان كل واحد من تلك الاجزاء
اما ان يكون مركبا او بسيطا فان كان مركبا فهو قابل للانحلال والتفرق وان كان بسيطا كانت الاجزاء
المفترضة فيه بحسب الوهم متشابهة فكما صح على الجزئين ان يتباينا مباينة رافعة للاتصال الحقيقي
واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا نهاية لقبول الانقسامات الحاصلة بسبب التفكك والتفرق وقال
قوم عظيم من قدماء الفلاسفة ان الانقسامات الحاصلة بالوهم والفرض وان كانت غير متناهية الا ان
الانقسامات الحاصلة بسبب التفرق والتباعد متناهية فهذه الاجسام المحسوسة مؤلفة ومركبة من
اجزاء صلبة قابلة للقسمة الوهمية وغير قابلة للقسمة الانفكاكية لان احداث القسمة فيها عبارة عن تبعيد
المتجاورين واما كل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه متصل بالنصف الآخر منه اتصالا حقيقيا
فلا جرم يمتنع ورود القسمة عليه وهذا قول ديمقراطيس وقوم آخرين ثم هؤلاء اختلفوا في
اشكال تلك الاجزاء فالاكثرون قالوا انها كرات وذلك لان كل واحد منها يجب ان يكون بسيطا اذ
لو كان مركبا لقبل الانحلال وقد فرضنا انه غير قابل للانحلال هذا خلف واذا كان بسيطا وجب ان
يكون شكله الكرة لما ثبت ان شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة ثم انهم لما عرفوا ان تلك الكرات

المتماسة لابد وان يبقى فيما بينها فرج خالية لاجرم التزموا القول بالخلاء وقال الباقون لايجب فيها
ان تكون كرات لان القول بالخلاء ممتنع ثم انهم اختلفوا فمنهم من قال انه يجب ان تكون اشكالها
المكعبات لان الشكل الذي يملأ الفرج ولا يبقى معه شيء من الخلاء في الاجسام ليس الا المكعبات
ومنهم من قال انها مثلثات لان هذا الشكل اول المضلعات ومنهم من قال انها على خمسة انواع من
الاشكال الاول ما يحيط به اربع مثلثات متساوية الاضلاع وهذا الشكل هو الشكل الناري
وهذه الاجزاء اذا اجتمعت وتألفت حصل منها النار والسبب فيه ان خاصية النار التفريق وذلك انما
يحصل اذا كان جوهر النار قويا على النفوذ في بواطن المتصلات والجسم متى كان موصوفا بالشكل المذكور
كان قويا على النفوذ في المتصلات وعلى الغوص فيها بسبب زواياه الحادة النافذة والنوع الثاني
من الاشكال المكعب وهو الذي يحيط به ستة مربعات متساويات الاضلاع وهذه الاجزاء هي التي
اذا تألفت حصل من تألفها الارض وانما قلنا لان الجسم الموصوف بالشكل المكعب يعسر غوصه في البواطن
بسبب السطوح المحيطة به ولا معنى للكثافة الا كونه بحيث يمتنع كونه في البواطن والنوع الثالث
من الاشكال ما يحيط به ثمان قواعد مثلثات متساوية الاضلاع وهذه الاجزاء اذا تألفت حصل منها
الهواء والسبب فيما قلناه ان هذا الشكل يعين على خفة الحركة والتدحرج والهواء كذلك والنوع الرابع
ما يحيط به عشرون قواعد مثلثات وهذا الشكل هو المائي والنوع الخامس ما يحيط به اثنا عشر
قواعد مخمسات وهذا هو الشكل الفلكي وهذه الاشكال الخمسة هي التي ختم على ذكرها اقليدس كتابه
فهذا هو الكلام في القسمة الحاصلة بسبب التفريق والتقطيع واما النوع الثالث وهو القسمة
الحاصلة بسبب اختلاف الاعراض فنقول اما الاعراض الاضافية فهذا النوع من القسمة ثابت فيها
الى غير النهاية لانه الى اي حد انتهى الجسم فانه لابد وان يماس او يحاذي باحد جانبيه شيئا وبالجانب الثاني
شيئا اخر واما اختلاف الاعراض الحقيقية هل هي الى غير النهاية فمنهم من قال انما ينتهي في الصغر
الى حيث لو وردت القسمة عليه بعد ذلك لما بقي ماء بل انقلب الى طبيعة الجسم المستولي عليه وهذا قول كثير من
المشائين ومنهم من قال بل هذا النوع من القسمة باق ايضا الى غير النهاية فهذا هو الكلام في
تفاصيل المذاهب في هذه المسئلة والله اعلم

الفصل الرابع في الدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد المبنية على اعتبار الحركة والزمان

اعلم انا سنقيم الدلالة على ان الحركة عبارة
عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة ونقيم الدلالة
ايضا على ان الزمان مركب من آنات متتالية متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلا ثم
نبين انه متى صح هذا القول في الحركة او في الزمان فانه يجب القطع بان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى
واعلم ان الزمان والحركة والمسافة امور ثلاثة متطابقة فان ثبت في واحد منها كونه مركبا من امور
غير قابلة القسمة ثبت في الثلاثة كونها كذلك وان ثبت في واحد منها كونه قابلا للقسمة الى غير النهاية ثبت
في البواقي كونه كذلك اما الفلاسفة فانهم اثبتوا كون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية ثم فرعوا
عليه كون الحركة قابلة للقسمة الى غير النهاية وكون الزمان قابلا للقسمة الى غير النهاية وانه يمتنع كون الزمان
مركبا من الآنات المتتالية واما نحن فانا نقيم الدلالة على انه يجب ان تكون الحركة من حصولات متعاقبة في
احياز متلاصقة وعلى ان الزمان مركب من آنات متتالية متعاقبة ثم نفرع عليه ان الجسم يجب ان يكون مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزى فلتكن هذه المقدمة معلومة ثم نقول مطالب هذا الفصل محصورة في
ثلاثة انواع احدها تقرير الدلايل على ان الحركة مركبة من حصولات متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها
غير قابل للقسمة اصلا وثانيها تقرير الدلايل على ان الزمان مركب من آنات متتالية متلاصقة بحيث
لا يكون شيء منها قابلا للقسمة وثالثها تقرير انه متى كان الحال في الحركة والزمان على ما ذكرناه فانه
يجب كون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا **اما النوع الاول** وهو
ذكر الدليل على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير
قابل للقسمة فنقول الذي يدل على صحة ما قلناه وجوه الحجة الاولى ان نقول الجسم اذا كان
ساكنا ثم صار متحركا فالحركة امر موجود في نفسه اذ لو لم يحدث في الجسم حال كونه متحركا امر من الامور لزم
ان يقال انه في نفسه بعد الحركة كما كان قبل الحركة غير متحرك فهو بعد الحركة غير متحرك فالمتحرك غير

متحرك هذا خلف فثبت ان الحركة امر موجود ثم نقول لا يخلو اما ان يحصل منها شيء في الحال او لم
يحصل فان لم يحصل منها شيء في الحال استحال ان يكون ماضيا او مستقبلا لان الماضي هو الذي كان
موجودا في زمان كان حاضرا والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في زمان سيحضر فلو امتنع ان
يوجد في الحال الحاضر شيء من اجزاء الحركة لامتنع ان يصير ماضيا او يكون مستقبلا وعلى هذا
التقدير فانه لا يوجد شيء من اجزاء الحركة ولا من مجموعه لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحال ولو
كان الامر كذلك لوجب ان لا توجد الحركة اصلا وذلك باطل على ما بيناه ولما بطل هذا القسم ثبت
انه لابد وان يوجد في الحال الحاضر شيء من اجزاء الحركة ثم نقول ذلك الحاضر اما ان يمكن فرض
جزئين فيه بحيث يكون احدهما قبل الاخر او لا يمكن والاول باطل والا لكان عند حصول النصف
الثاني منه يكون النصف الاول منه فانيا منقرضا وحينئذ لا يكون الحاصل حاصلا بل يكون الحاصل احد
نصفيه فقط ثم انا نعيد التقسيم المذكور في ذلك النصف فان كان هو ايضا منقسما فحينئذ لا يكون
هو ايضا موجودا والحاصل ان كل ما كان منقسما الى قسمين يكون احد نصفيه سابقا على الاخر
فانه يمتنع ان يكون موجودا بتمامه وهذا ينعكس انعكاس النقيض ان ما يكون موجودا بتمامه فانه
لا يكون قابلا للقسمة المذكورة فثبت ان الجزء الحاضر من الحركة غير قابل للقسمة ولا شك ان عند انقضاء
الجزء الحاضر لابد وان يحصل شيء آخر يكون هو ايضا عند حضوره حاضرا وحاصلا فهذا ايضا غير
منقسم وكذا القول في الثالث والرابع الى آخر الحركة فهذا برهان قاطع ظاهر في ان الحركة عبارة عن
حصولات متلاصقة متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل القسمة اصلا وذلك هو المطلوب
واعلم انا كنا قد كتبنا رسالة مفردة في مسئلة الجوهر الفرد واوردنا على هذا الدليل اسئلة
جارية مجرى سؤالات السوفسطائية في التشكيك في البديهيات فمن اراد تلك الاسئلة فعليه بذلك الكتاب
الا انا نورد هاهنا من تلك السؤالات ما يختص بهذا الدليل فنقول لا نسلم انه لابد وان يحصل في الحال
شيء من اجزاء الحركة قوله لو لم يحصل منها شيء في الحال لامتنع ان يصير ماضيا ومستقبلا قلنا
لا نسلم فان الآن يصير ماضيا ومستقبلا مع انه لا يصدق على الآن انه حاضر في الآن والا لزم التسلسل
السؤال الثاني سلمنا انه لابد وان يحصل في الآن الحاضر شيء من الحركة الا ان الحاصل في الآن هو طرف
الحركة لا نفس الحركة وطرف الحركة عندنا غير منقسم لا يقال فعند فناء ذلك الشيء الذي سميتموه بطرف الحركة
لابد وان يحدث شيء آخر غير منقسم وحينئذ يحصل المطلوب لانا نقول لم لا يجوز ان يحصل منهما
شيء منقسم وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم تعاقب الاشياء التي لا تتجزى السؤال الثالث سلمنا انه
يحصل في الحال شيء من الحركة فلم لا يجوز ان يكون ذلك الشيء منقسما قوله لو كان منقسما لكان النصف
الاول سابقا على النصف الثاني منه وحينئذ لا يكون ذلك المجموع موجودا قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان
يحصل جزآه دفعة السؤال الرابع ان دل ما ذكرتم على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز
متلاصقة فهاهنا دليل آخر يبطله وذلك لان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز آخر فهو ما دام يكون باقيا
في الحيز الاول فهو بعد لم يتحرك واذا وصل الى الحيز الثاني فقد انقطعت الحركة وانقرضت فلم يبق الا ان يقال
انه انما يكون متحركا فيما بين الحالتين وذلك يدل على ان الحركة ليست عبارة عن الحصول في الحيز بل
الحركة عبارة عن حالة متقدمة على الحصول في الحيز والجواب عن السؤال الاول ان نقول ان التفرقة
بين الماضي وبين المستقبل وبين الحال معلوم بالضرورة فنحن نعني بالحاضر الموجود الذي لا يكون
ماضيا ولا مستقبلا ولا شك ان الآن الحاضر كذلك فيكون الآن حاضرا ولا نعني بالحاضر ان يكون
مظروفا في شيء وان يكون حاصلا في شيء آخر حتى يلزمنا التسلسل وعن السؤال الثاني ان نقول
ذلك الجزء الحاضر الحاصل من الحركة ان بقي فقد صار الجسم ساكنا وانقطعت الحركة وان لم يبق البتة الا
في ذلك الآن الحاضر فلابد وان يحصل عقيبه شيء آخر هو عند حصوله يكون ايضا حاضرا حاصلا وحينئذ
يظهر انه لا متوسط بينهما وعن الثالث وهو قوله لم لا يجوز ان يكون الحاصل في الحال من الحركة
منقسما ويحصل جزآه دفعة ان نقول انه لا يتعلق غرضنا بنفي هذا النوع من قبول القسمة بل
نقول اما ان يمكن ان يحصل في ذلك الشيء الحاضر جزآن بحيث يكون احدهما سابقا على الآخر
بحسب الزمان او لا يمكن فان حصل هذا النوع من القسمة لم يكن المجموع حاصلا وكلامنا في الحاصل

هذا خلف وان امتنع حصول هذا النوع من القسمة كان المقصود حاصلا لان القدر المتحرك عليه من المسافة بذلك القدر من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه سابقة بالزمان على الحركة من نصفه الى آخره فحينئذ يفترض في ذلك القدر من الحركة جزآن بحيث يكون احدهما سابقا على الآخر بالزمان وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف وان لم يكن ذلك القدر من المسافة قابلا للقسمة فذلك هو الجوهر الفرد فثبت ان مقصودنا في هذا الدليل يتم ببيان ان القدر الحاضر من الحركة لا يقبل القسمة التي يكون احد الجزئين سابقا على الآخر وعن السؤال الرابع وهو قوله الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وليست عبارة عن الحصول في الحيز فنقول انه حال كونه منتقلا من حيز الى حيز فاما ان يكون حاصلا في حيز معين وذلك يبطل قولكم ان كونه متحركا ينافي كونه حاصلا في حيز معين واما ان يكون حاصلا في حيز غير معين او يقال انه غير حاصل في شيء من الاحياز والعلم بفساد كل واحد من هذين القسمين علم ضروري فزال السؤال الحجة الثانية في بيان ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ان نقول ان الجسم المكعب يحيط به سطوح ستة متناهية وكل واحد من تلك السطوح يحيط به خطوط اربعة متناهية وكل واحد من تلك الخطوط له طرفان هما نقطتان فاذا انجر ذلك المكعب على سطح فقد انجرت تلك النقطة فنقول ان تلك النقطة لما انجرت على ذلك السطح الذي هو المسافة افترض من انجرارها من اول ذلك السطح الى آخره خط لا محالة اذا ثبت هذا فنقول ان تلك النقطة لقيت جميع ذلك الخط لانه لو بقي بعض اجزاء ذلك الخط لم تلقه ثم لقيت جزءا آخر بعد الجزء الاول من غير ان يمر بما بينهما فحينئذ يلزم القول بالطفرة وانه باطل فثبت ان تلك النقطة لقيت جميع ذلك الخط ومعلوم ان النقطة لا تلاقي الا النقطة فلما ثبت ان تلك النقطة لقيت كل الخط وثبت ان النقطة لا تلاقي الا النقطة لزم القطع بان ذلك الخط متألف من النقط المتشافعة المتلاصقة وذلك يوجب تألف الخط من النقط التي لا تتجزى وذلك يفيد المطلوب ثم نقول تلك النقط ان كانت غير متناهية فيمتنع قطعها في زمان متناه وان كانت متناهية العدد فذلك هو المطلوب واعلم انك اذا اوردت هذا الكلام على هذا الوجه كان ذلك دليلا على اثبات الجوهر الفرد من غير حاجة الى بيان الحركة والزمان اما اذا قلنا ان تلك النقطة المتحركة اذا لقيت نقطة من المسافة فحصول ذلك اللقاء يكون دفعة اذ لو حصل ذلك اللقاء على التدريج لانقسمت النقطة وهو محال فلما كان حصول تلك الملاقاة دفعة وكذلك زوالها يكون دفعة والا لعاد المحذور المذكور وعند زوال الملاقاة الاولى تحصل الملاقاة ايضا بنقطة اخرى لعين الدليل المذكور ويمتنع ان يحصل بين هاتين النقطتين شيء يتوسطهما لان ذلك المتوسط ان كان نقطة فذلك لا يضرنا لانا بينا ان حصول ملاقاة النقطة يكون دفعة وان كان شيئا منقسما فذلك محال لان تلك النقطة يمتنع ان تلاقي الا شيئا غير منقسم فهذا البرهان يدل على ان حركة تلك النقطة لا معنى لها الا حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وان كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا وبالله التوفيق الحجة الثالثة في اثبات هذا المطلوب ان نقول الحركة امر ممتد من اول المسافة الى آخرها ولا شك ان ذلك الامر الممتد لا وجود له في الاعيان انما الموجود في الاعيان جزء من اجزائها وقسم من اقسامها وهو الحاصل في الحال واما الماضي والمستقبل فهما معدومان اذا ثبت هذا فنقول ذلك الحاصل الحاضر اما ان يكون له امتداد او لا يكون فان كان الاول فحينئذ لا يكون هو ايضا موجودا في الاعيان لعين ما ذكرناه في كلية الحركة واذا بطل هذا ثبت ان الحاضر الحاصل في الحال ليس فيه امتداد ولا يقبل قسمة البتة وعند فنائه يحصل شيء آخر حاله كذلك وعلى هذا التقدير فالحركة تكون عبارة عن حصولات متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلا وذلك هو المطلوب وقول من يقول الحركة شيء واحد متصل من اول المسافة الى آخرها وهو يقبل القسمة الى غير النهاية قول معلوم البطلان بالبديهة عند تصور هذه القضية لان الماضي معدوم والمستقبل ايضا معدوم فالقول بكون الحركة شيئا واحدا متصلا يوجب كون احد العدمين متصلا بعدم آخر بطرف موجود وهو الجزء الحاضر من الحركة واتصال العدم المحض بالعدم المحض قول لا يقبله العقل البتة الحجة الرابعة في اثبات هذا المطلوب ان نقول لو لم تكن الحركة مركبة من حصولات متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها لا يقبل القسمة لامتنع من الفاعل

ايجاد الحركة وتكوينها والتالي باطل فالمقدم ايضا باطل بيان الشرطية هو ان القدر الذي يفعله الفاعل من الحركة اما ان يكون منقسما واما ان لا يكون منقسما فان انقسم الى نصفين بحيث يكون احدهما حاصلا قبل حصول النصف الثاني فحينئذ لا يكون ذلك الفاعل فاعلا لكل واحد من ذينك النصفين دفعة بل يكون فاعلا للنصف الاول اولا ثم يصير فاعلا للنصف الثاني منه وعند هذا نقول اذا كان الذي فعله الفاعل منقسما وكل منقسم فانه يمتنع ان يكون الفاعل فاعلا له دفعة فحينئذ يلزم ان الذي فعله الفاعل فانه ما فعله وذلك يوجب التناقض وهو محال وايضا فانا نعيد التقسيم في نصف ذلك المقدار فان كان منقسما فالفاعل ما فعله ايضا وانما فعل نصفه فالحاصل ان كل ما كان منقسما امتنع ايجاده وتكوينه في الحال فالذي اوجده في الحال وجب ان لا يكون منقسما وكذا القول في جميع الاجزاء المفترضة في الحركة فثبت انه لو كانت الحركة منقسمة ابدا لامتنع على القادر ايجادها وتكوينها واما ان ذلك غير ممتنع فظاهر والا لزم ان يقال ان هذه الحركة باسرها حصلت لا لموجد ولا لمؤثر اصلا ومعلوم انه باطل فثبت ان الحركة غير منقسمة ابدا بل هي عبارة عن اجزاء متعاقبة متلاصقة كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا ومتى كان الامر كذلك فالقادر يوجد الجزء بعد الجزء والقسم بعد القسم فحينئذ يكون قادرا على تكوين الحركة وعلى ايجادها الحجة الخامسة في اثبات هذا المطلوب ان نقول الحس والمشاهدة تدل على ان بعض الاحوال والصفات قد يحصل بعد العدم فنقول مذهب الفلاسفة ان الحصول بعد العدم على قسمين منه ما يحصل بعد العدم دفعة ومنه ما يحصل بعد العدم يسيرا يسيرا وعلى التدريج ومثاله ان اثر الضوء يحدث في اول الصبح ثم يزداد قليلا قليلا واثر الحلاوة يظهر في الحصرم ثم يزداد قليلا قليلا والحق عندنا ان الشيء الواحد يكون حدوثه دفعة ويكون عدمه دفعة فاما ان يكون الشيء الواحد وحدة حقيقية يكون حدوثه قليلا قليلا او يكون عدمه قليلا قليلا فهذا محال قطعا والدليل القاطع عليه ان ذلك الشيء اذا حدث منه شيء حصل بعض من ابعاضه في ذلك الوقت ان لم يحدث منه شيء فهو باق على عدمه الاصلي فيكذب ان يقال انه حدث منه شيء واما ان قلنا انه حدث بتمامه فحينئذ يكذب قولنا انه ما حدث بتمامه وان قلنا انه حدث منه شيء وبقي منه شيء آخر فالذي حدث منه ان كان عين ما لم يحدث منه فحينئذ يصدق على الشيء الواحد النقيضان وهو محال فلم يبق الا ان يقال ان الذي حدث فقد حدث بتمامه وان الذي لم يحدث بعد فهو معدوم بتمامه وانهما امران متغايران وقد وجد احدهما ولم يوجد الآخر وهذا هو الحق وحينئذ يظهر ان القول بان الشيء الواحد يحدث على التدريج او يعدم على التدريج قول فاسد باطل لا محصول منه عند العقل السليم البتة واذا ثبت هذا ظهر ان الحركة عبارة عن حصول امور كل واحد منها يحدث دفعة ويعدم دفعة فان كانت الحركة في الاين كان ذلك عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متعاقبة وان كانت الحركة في الكيف كان ذلك عبارة عن صفات متنافية متضادة متعاقبة وكل واحد منها لا يوجد الا آنا واحدا وكذا القول في الحركة في الكم وفي الحركة في الوضع ولنقرر هذا الكلام في الحركة في الكيف ليظهر وجه الكلام فيه فنقول الجسم في اول ما يأخذ في الاسوداد فهل حصل فيه شيء من السواد او لم يحصل فان لم يحصل فهو بعد باق على العدم الاصلي وان حصل فيه شيء فهل بقي من ذلك السواد شيء او لم يبق فان تم ولم يبق منه شيء فقد كان ذلك الحدوث والحصول واقعا دفعة وان بقي منه شيء فالذي وجد ان كان عين الذي بقي فالشيء الواحد يصدق عليه انه وجد وانه بعد لم يوجد وذلك محال وان كان غيره فحينئذ الذي وجد فقد وجد بتمامه والذي بعد لم يوجد فهو معدوم بتمامه وذلك يدل على ان الشيء الواحد لا يوجد ولا يعدم الا دفعة اذا ثبت هذا فحينئذ يلزم ان يقال ان ذلك التبدل والتغير والحركة عبارة عن صفات متعاقبة متوالية كل واحد منها لا يوجد الا آنا واحدا وذلك يوجب القول بتتالي الآنات ومتى ثبت هذا وجب ان تكون الحركة في الاين عبارة عن حصولات متعاقبة غير منقسمة وذلك هو المطلوب واعلم ان الشيخ ابا نصر الفارابي قد اورد هذا البحث في كتاب التعليقات ثم اجاب عنه فقال ان تلك الآنات موجودة بالقوة لا بالفعل واقول هذا الجواب غير لائق بعقله وذلك لانه لما ثبت انه حصل في زمان الحركة صفات مختلفة بالماهية على سبيل التعاقب والتلاصق فكل واحد من تلك الآنات مختص بكونه ظرفا

ووقعاً لصفة اخرى مخالفة للصفة الحاصلة في الآن الثاني وذلك يوجب القطع بتغاير الآنات على
سبيل الفعل لا على سبيل القوة وذلك هو المطلوب والله اعلم **النــــوع الثاني** من مطالب
هذا الفصل في بيان ان الزمان يجب ان يكون مركباً من الآنات المتتالية والدفعات المتعاقبة فنقول
الذي يدل عليه وجوه الحجــــة الاولى انا نعلم بالضرورة ان الآن الحاضر موجود ولانه لو
لم يكن موجوداً لامتنع ان يصير ماضياً او مستقبلاً ولانا نعلم ان الحاضر نهاية للماضي وبداية للمستقبل
ولو لم يكن موجوداً لكان اما ماضياً او مستقبلاً والماضي لا يكون نهاية للماضي والمستقبل لا يكون
بداية للمستقبل ولانا نعلم حضور الشيء في الآن وذلك يتوقف على حصول الآن اذا ثبت هذا فنقول
هذا الآن الحاضر اما ان يفترض فيه قسمان بحيث يكون احدهما سابقاً على الآخر واما ان يمتنع
ذلك والاول باطل والا لكان عند حصول النصف الاول لم يكن النصف الثاني حاصلاً وعند حصول
النصف الثاني يكون النصف الاول فائتاً فيلزم ان لا يكون الحاضر حاضراً هذا خلف فثبت انه لا يقبل
هذا النوع من القسمة ثم ان عدم هذا الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل لوجوه
احـدها انا دللنا على ان العدم على سبيل التدريج محال وثانيها ان بتقدير ان يعقل ذلك في
الجملة الا انه ها هنا غير معقول والا لصار الآن منقسماً وقد دللنا على انه غير منقسم واذا بطل هذا
القسم ثبت ان عدمه يكون دفعة فيكون آن عدمه متصلاً بآن وجوده فهذا تتالي آنين ثم الكلام في
كيفية عدم الآن الثاني كما في الاول وذلك يوجب تتالي الآنات وهو المطلوب فان قيــل لا نسلم وجود
الآن قولـــه الذهن يحكم بتحققه وثبوته في نفسه قلنـــا وكذلك الشيء الذي قد يحكم الذهن
والعقل بكونه واجباً او ممكناً او ممتنعاً مع ان الوجوب والامكان والامتناع مفهومات لا ثبوت لها
في الخارج والا لكانت اما واجبة او ممكنة او ممتنعة فكان وجوبها وامكانها وامتناعها زائداً عليه
ولزم التسلسل وايضاً فالعقل قد يحكم بكون الشيء معدوماً في نفسه مع انه لا يلزم منه ان يكون العدم
امراً ثابتاً لامتناع ان يكون احد النقيضين عين الثاني السؤالـــ الثاني سلمنا ان الشيء وجد في
الآن فلم قلتم ان صدق هذا يقتضي كون الآن موجوداً والدليـــل عليه وجهان الاولـــ انه تعالى
يصدق عليه انه موجود الآن مع انه يمتنع وقوع ذاته في الآن وفي الزمان الثـــاني ان نفس الآن
موجود مع انه يمتنع ان يقال ان الآن وجد في الآن والا لزم اما كون الشيء موجوداً في نفسه او يلزم التسلسل
وكلاهما محال السؤالـــ الثالث سلمنا ان الآن موجود في الاعيان فلم قلتم ان عدمه اما ان يكون
دفعة او على التدريج بل ها هنا قسم ثالث وهو ان يكون عدمه حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده لا يقال
ليس كلامنا في عدم الآن بل في اول عدم الآن ومعلـــوم ان اول عدم الآن يمتنع ان يكون
حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده بل لابد وان يكون ذلك العدم واقعاً على التدريج لانا نقول
هذا التقسيم انما يصح لو كان لعدمه اول يكون هو فيه معدوماً وهذا ممنوع عندنا بل عنـدنـا
طرف زمان عدمه هو الآن الذي فيه وجوده فاما فرض آن آخر عقيب وجوده حتى يكون
طرفاً لزمان عدمه فهذا انما يصح لو ثبت القول بجواز تتالي الآنات وذلك عين المطلوب
هذا غاية ما يمكن ان يقال من جانبهم والله اعلم والجوابـــ قوله الآن له وجود في
الذهن وذلك يكفي في صدق قولنا وجد الآن وفي صدق قولنا وجد الشيء في الآن قلنـــا
ما الذي اردت بقولك وجد الآن في الذهن ان عنيت به انه وجد العلم به في الذهن
فهذا حق وان عنيت به ان حضور الشيء في نفسه لا حصول له الا في الذهن فهذا جهل عظيم لانه
لو عدمت الاذهان والاوهام فان وجود الاشياء وحضورها في انفسها امر حاصل محقق واما
حديث الوجوب والامكان والامتناع فهو تشكيك في البديهيات قولــــه الباري موجود
وليس في الآن وكذلك الآن موجود وليس في الآن قلنـــا نحن ندرك التفرقة بين ما هو موجود
على سبيل الحقيقة وبين الذي كان موجوداً وسيصير موجوداً ولا شك ان الباري تعالى موجود على
سبيل الحقيقة وان الآن موجود على سبيل الحقيقة ولا نعني بقولنا انه موجود في الآن كونه مظروفاً
حاصلاً في ظرف آخر حتى يلزمنا المحال قولـــه عدم الآن واقع في جميع الزمان الذي بعده
قلنـــا مرادنا ان اول عدمه اما ان يقع دفعة او على التدريج قولــــه لا نسلم ان لعدم

ذلك

ذلك اول يكون هو فيه معدوماً قلنـــا هذا مكابرة عظيمة ثم الدليل عليه ان عدم هذا الآن
حصل بعد وجوده فيكون لعدمه ابتداء فعند ابتداء ذلك العدم ان لم يكن معدوماً فذلك العدم
لم يبتدئ بعد وان كان معدوماً فهو المطلوب وحينئذ يكون الآن الذي يحصل فيه اول
عدمه متصلاً بوجوده فيلزم تتالي الآنات وهو المطلوب الحجـــــة الثانية في اثبات
تتالي الآنات ان نقول قد دللنا على ان الآن الحاضر لا يقبل القسمة المذكورة اعني الانقسام الى
جزئين يكون احدهما سابقاً على الآخر واذا ثبت هذا فنقولـــ ان هذا الآن اذا عدم فلا
بد وان يحصل عقيبه شيء آخر يكون حاضراً اذ لو لم يحصل عقيبه ذلك الذي ذكرنا لزم ان ينقطع
الزمان وهو محال وكذا القول في الثاني والثالث وذلك يوجب القول بتتالي الآنات والفرق
بين هذا الوجه وبين ما قبله انا بينا في الوجه الاول انه لابد وان يعدم الآن الاول في آن آخر
يلاصقه واما في هذا الوجه فانا لم نلتفت الى كيفية عدم الآن الاول بل قلنا ان عدم الآن
لابد وان يحدث آن آخر يكون هو ايضاً حاضراً حال حصوله والا لزم انقطاع الزمان وهو محال
والله اعلم الحجـــــة الثالثة في اثبات تتالي الآنات ان نقول الزمان اما ان يكون كماً متصلاً
او كماً منفصلاً والاول باطل لان الزمان لا معنى له الا الماضي والمستقبل وهما معدومان واما الآن فليس
عندكم جزءاً من اجزاء الزمان وانما هو طرف مشترك فيه بين الماضي وبين المستقبل لانه نهاية الماضي
وبداية المستقبل وهذا القول يقتضي اتصال معدوم بمعدوم آخر بطرف موجود وانه محال فثبت
انه كم منفصل فهو مركب من وحدات متعاقبة وذلك يوجب تتالي الآنات وتقرير هذا الوجه مذكور
في باب الآن والزمان على الاستقصاء الحجـــــة الرابعة على اثبات تتالي الآنات ان نقولـــ
ان الشيخ ابا علي بن سينا ادعى ان الحجر اذا رمي الى فوق فانه لابد وان يحصل بين حركته الصاعدة وحركته
الهابطة سكون في الهواء واحتج عليه بان القوة التي تحرك ذلك الحجر الى فوق انما تحركه لاجل ان توصله
الى حد معين من حدود المسافة وذلك الحد طرف غير منقسم فيكون الوصول اليه واقعاً في الآن ثم انه
يصير مماساً لذلك الحد عند ما يبتدئ بالنزول وذلك انما يقع في آن ثم قال ويجب ان يحصل بين
الآنين زمان حتى لا يلزم تتالي الآنات فوجب ان يكون الحجر ساكناً في ذلك الزمان ثم انه اورد على
نفسه سؤال الاتصالـــ اذا فرضنا دولاباً ووضعنا عليه كرة وكان فوق ذلك الدولاب سطح مستو املس
بحيث كلما تحرك الدولاب فان تلك الكرة تلاقي ذلك السطح الفوقاني بنقطة واحدة فنقولـــ ان حصول
تلك الملاقاة لابد وان يقع في الآن وحصول اللاملاقاة يقع في آن آخر وبين الآنين زمان فيلزمكم
وجوب ان يقف ذلك الدولاب في تلك الحالة فالتزم الرئيس وجوب هذا السكون فقلنا انا
نلزمكم هذا الكلام في صورة لا يمكنكم التزام السكون فيها وذلك لانا اذا فرضنا حصول مركز تدوير
زحل في اوج الحامل وفرضنا حصول كرة زحل في اوج فلك التدوير ها هنا قالوا ان كرة زحل تماس
كرة الثوابت بنقطة واحدة فنقولـــ ان حصول تلك المماسة يقع في آن لا ينقسم وحصول
اللامماسة يقع في آن ايضاً فان حصل بين هذين الآنين زمان السكون لزمكم انقطاع حركات الافلاك
وذلك عندكم باطل وان لم يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين فحينئذ يلزم تتالي الآنات وهو
المطلوب اذا عرفت هذا فنقولـــ انا اذا اردنا ايراد هذا الكلام في صورة البرهان قلنا لا شك ان
حصول الملاقاة بين كرة زحل وبين كرة المكوكبة يقع دفعة في آن وصيرورة تلك النقطة لا ملاقية
واللامماسة تقع ايضاً في آن فان حصل بين الآنين زمان يكون زحل فيه ساكناً لزم انقطاع حركات
الكواكب وهو باطل وان لم يحصل هناك هذا الزمان المتخلل فحينئذ يلزم تتالي الآنات وهو المطلوب
الحجـــــة الخامسة في اثبات تتالي الآنات ان نقول لا شك ان مركز كرة التدوير نقطة فاذا
تحرك الفلك الحامل فانه يرتسم من حركة مركز التدوير دائرة تسمى في علم الهيئة بالدائرة الحاملة لمركز
التدوير وتلك الدائرة بجميع اجزائها صارت ممسوسة لتلك النقطة لكن النقطة لا يماسها الا نقطة
فلما كانت هذه النقطة التي هي المركز قد مست جميع اجزاء تلك الدائرة وثبت ان المماسة ما حصلت
الا على النقطة وجب القطع بان تلك الدائرة مرتسمة من النقط المتوالية وذلك يقتضي كون الخط مركباً
من النقط المتلاقية وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد وايضاً فتلك المماسة المتعاقبة انما تحصل

في آنات متلاصقة فهذا يوجب القول بتتالي الآنات وهو الذي اردناه في هذا المقام والله اعلم
النوع الثالث من مطالب هذا الفصل في بيان ان الملكات الحركة مركبة من اجزاء متعاقبة
كل واحد منها لا يقبل القسمة وكان الزمان مركبا من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة
وجب ان يكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى كل واحد منها لا يقبل القسمة واعلم ان هذا الفصل كالمتفق
عليه بيننا وبين الفلاسفة فان الكل اتفقوا على ان الحركة والزمان والمسافة امور ثلاثة متطابقة
فان ثبت كون واحد منها مركبا من اجزاء لا تتجزى كان الحال في الكل كذلك واذا كانت هذه المقدمة
مقدمة اتفاقية فلا حاجة بنا الى تقريرها بالبرهان الا انا نبين البرهان القاطع على صحته مبالغة في
البيان والتقرير فنقول الدليل عليه وهو ان المقدار المعين من المسافة الذي يتحرك المتحرك عليه
بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة في الآن الذي لا ينقسم من الزمان اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما
فان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه توجد قبل الحركة من نصفه الى آخره فتكون تلك الحركة منقسمة
وقد فرضناها غير منقسمة وايضا الزمان الذي يقع فيه النصف الاول من الحركة متقدما على الزمان
الذي فيه النصف الثاني فيكون ذلك الآن منقسما وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما ان كان
المقدار المعين من المسافة غير منقسم فهو الجوهر الفرد ثم بهذا الطريق يقع كل واحد من الاجزاء التي لا
تتجزى من الحركة وكل واحد من الاجزاء التي لا تتجزى من الزمان في مقابلة جزء لا يتجزى من المسافة وذلك
يقتضي كون المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وذلك هو المطلوب والله ولي التوفيق والاحسان

الفصل الخامس في الادلة الدالة على اثبات الجوهر الفرد المستنبطة من الاصول الهندسية

الحجة الاولى ان الكرة الحقيقية اذا لقيت سطحا مستويا كان
موضع الملاقاة شيئا غير منقسم وذلك يوجب القول باثبات الجوهر الفرد اما بيان ان موضع
الملاقاة غير منقسم فلوجوه اربعة الاول ان موضع الملاقاة لو كان منقسما لكان ذلك الموضع منطبقا
على السطح المستوي والمنطبق على السطح المستوي سطح مستو فيلزم ان يحصل في الكرة سطح مستو وذلك محال
وايضا فاذا فرضنا ان تلك الكرة تدحرجت فعند زوال تلك المماسة تحصل المماسة بجزء آخر منقسم ايضا فالجزء
الثاني الذي حصلت المماسة الثانية به اما ان يتصل بالجزء الذي حصلت المماسة الاولى به على زاوية او لا على
زاوية فان اتصلا على زاوية صارت الكرة مضلعة هذا خلف وان اتصلا لا على الزاوية صارت الكرة جسما ممتدا
على الاستقامة وذلك محال الوجه الثاني في بيان ان موضع الملاقاة غير منقسم هو انه لو كان منقسما
لامكن ان يخرج من مركز تلك الكرة خطان ينتهيان الى طرفي موضع الملاقاة فيصيران مع الخط المرتسم في موضع
الملاقاة ثلاثة خطوط محيطة بسطح واحد فيحصل هناك مثلث قاعدته الخط المرتسم في موضع الملاقاة فاذا
اخرجنا من مركز الدائرة الى قاعدة هذا المثلث عمودا كانت الزاويتان الحاصلتان عن جانبي هذا العمود قائمتين
وينقسم هذا المثلث بسبب نزول العمود مثلثين قائمي الزاوية ويصير الخطان الواقعان على الطرفين
وترين لتلك القائمتين ويصير ذلك العمود وترا للزاويتين الحادتين الواقعتين على الطرفين ومعلوم ان
وتر القائمة اعظم من وتر الحادة فهذا الخط العمودي اقصر من الخطين الواقعين على الطرفين فهذه الخطوط
الثلاثة خرجت من المركز الى المحيط مع انها غير متساوية هذا خلف فثبت ان موضع الملاقاة من هذه الكرة
شيء غير منقسم وهو المطلوب الوجه الثالث في اثبات هذا المطلوب ان اقليدس اقام البرهان في
المقالة الثالثة على ان كل خط مستقيم يصل بين نقطتين واقعتين على الدائرة فانه يقع في داخل تلك الدائرة
فلو كان موضع الملاقاة منقسما لوجب ان يرتسم خط مستقيم على ظاهر تلك الدائرة منطبق على ذلك السطح
فيلزم ان يقع ذلك الخط في داخل تلك الدائرة وفي خارجها معا وذلك محال الوجه الرابع ان
اقليدس اقام البرهان على ان احدى الدائرتين اذا وقعت داخل دائرة اخرى اكبر منها فانهما لا تتلاقيان
الا على نقطة واحدة ولو كان موضع الالتقاء منقسما لحصل ذلك الالتقاء على اكثر من نقطة واحدة وهذا محال
فثبت بهذه البراهين الاربعة ان موضع الملاقاة شيء غير منقسم وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك فانه
يجب الاعتراف بوجود الجوهر الفرد وذلك لانا اذا ادرنا الكرة على السطح حتى تمت الدائرة فلا شك انه لما
زالت الملاقاة بنقطة فقد حصلت الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين هاتين النقطتين شيء يغايرهما
وذلك لانا انما نتكلم في النقطة التي حصلت الملاقاة بها في اول زمان حصول الملاقاة بالنقطة

من اجزاء

الاولى وعلى هذا التقدير فانه يرتسم الخط من تركب تلك النقط واذا حصل الخط من تركب النقط فكذلك يحصل
السطح من تركب الخطوط والجسم من تركب السطوح وعلى هذا التقدير فموضع الملاقاة من الكرة شيء غير
منقسم ويحصل من انضمام امثاله الى امثاله الجسم وذلك هو المراد من الجوهر الفرد فان قيل لا نسلم امكان
كرة وسطح على الوجه الذي ذكرتموه وتقرير هذا السؤال انا سنقيم البرهان بعد هذا على ان اثبات
الكرة والدائرة مع اثبات الجوهر الفرد مما لا يجتمعان البتة سلمنا ذلك لكن لا نسلم صحة ملاقاتها للبسيط
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان موضع الملاقاة موجود وتقريره وهو ان موضع الملاقاة هو النقطة والنقطة
نهاية الخط ونهاية الخط عبارة عن انه لا يبقى من الخط شيء وذلك عبارة عن فناء الخط وعلى هذا التقدير
فتكون النقطة عدمية واذا كان كذلك فقد بطل قولكم انه اما ان يكون منقسما او غير منقسم لان العدم
المحض لا يوصف بذلك سلمنا انه موجود فلم قلتم انه غير منقسم والبراهين الاربعة المذكورة مبنية
على اثبات القول بالدائرة وقد بينا ان اثبات الدائرة مما ينافي الجوهر الفرد سلمنا ان موضع الملاقاة
شيء غير منقسم فلم قلتم انه يمكن تدحرج الكرة على السطح ولم لا يجوز ان يقال انها تنزلق على البسيط المستوي
ولا تنفصل التدحرج عليه سلمنا امكان التدحرج لكن لا نسلم ان الكرة حال تدحرجها تماس السطح بالنقطة
ولم لا يجوز ان يقال انها تماسه بخط مستدير سلمنا انها تماس السطح المستوي بالنقطة لكن الكرة
جسم بسيط فالنقطة انما توجد فيها بالفعل بسبب المماسة فاذا زالت المماسة الاولى وحدثت المماسة
الثانية فقد فنيت النقطة الاولى وحدثت النقطة الثانية وعلى هذا التقدير فيكون الحاصل في الكرة ابدا
ليس الا نقطة واحدة ولا يلزم تركب الخط عن النقط المتتالية سلمنا بقاء النقطتين فلم لا يجوز ان
يقال حصل بين النقطتين خط وبهذا التقدير فانه لا يلزم تتالي النقط لا يقال الكرة انما صارت مماسة
للسطح بنقطة في آن ففي الآن الثاني اما ان تبقى تلك المماسة واما ان تحصل مماسة اخرى والاول يقتضي
سكون الكرة وقد فرضناها متحركة والثاني يقتضي مماسة نقطة اخرى وحينئذ يلزم تتالي النقط لانا
نقول قولكم اذا حصلت المماسة على نقطة في آن ففي الآن الثاني اما ان يكون كذا وكذا بناء على امكان تتالي
الآنين لكن النزاع في جواز تتالي الآنات كالنزاع في جواز تتالي النقط فجعل احدهما مقدمة في
اثبات الثاني يكون اثباتا للشيء بما يساويه في الخفاء وانه باطل والجواب اما قوله لم قلتم
انه يمكن وجود كرة وسطح على الوجه الذي فرضتموه قلنا اما المنع من وجود هذه الكرة فغير مستقيم
على اصول الفلاسفة لان هذا الشكل هو الذي تقتضيه جميع الطبائع البسيطة ووجود البسيط غير ممتنع
اذ لو امتنع البسيط لامتنع المركب وخلو البسيط عن العوارض المانعة ممكن والموقوف على الممكن ممكن
فوجود الكرة شيء ممكن واما وجود السطح المستوي فهو ايضا ممكن لان سبب الخشونة الزوايا وهي
لابد وان تحصل من سطوح صغار ملس والا ذهبت الزوايا الى غير النهاية واذا جاز وجود سطح صغير
مستو فقد حصل امكان كل المقدمات التي ذكرناها وثبت انه بتقدير وقوعها فالجوهر الفرد لازم فحينئذ
يحصل المقصود قوله لا نسلم ان موضع الملاقاة امر موجود قلنا الجواب عنه من وجهين
الاول ان موضع الملاقاة عندكم هي النقطة وهي امر موجود والثاني انه لو لم يكن موجودا لكان
الموصوف بالملاقاة عدما محضا وانه محال قوله القول باثبات الكرة والدائرة يمنع من اثبات
الجوهر الفرد قلنا لا نسلم فانا قد دللنا على ان ذلك يوجب الجوهر الفرد قوله لا نسلم امكان
تدحرج الكرة قلنا هب انه لا يصح تدحرجها لكن لا نزاع في امكان انزلاقها على السطح المستوي
وبتقدير انزلاقها فانه يرتسم في البسيط خط مركب من نقط التماس ويحصل المقصود قوله
الكرة حال تدحرجها تماس السطح المستوي بالخط قلنا هذا باطل قطعا لان المماسة الا بانطباق
احد المتماسين على الآخر فلو ماست الكرة السطح بالخط لحصل في الكرة خط منطبق على الخط المستقيم
المرتسم في السطح المستوي والمنطبق على المستقيم مستقيم فيلزم ان يحصل على محيط الكرة خط مستقيم
وذلك باطل قوله الموجود في الكرة ابدا مماسة واحدة فالموجود فيها ابدا نقطة واحدة
قلنا يحتمل ان يحصل في الكرة خط ذو نهاية بالفعل ثم ان الكرة لقيت ذلك السطح بتلك
النقطة ثم عند زوال الملاقاة عنها تحصل الملاقاة بنقطة اخرى تلوها فالنقطة الاولى تكون
باقية بسبب كونها نهاية بالفعل لذلك الخط والنقطة الثانية تكون موجودة بسبب حصول المماسة

لا يتصل

عليها وحينئذ يحصل المطلوب سلمنا انه لا يتشافع نقطتان لكن هاتان المماستان لا يحدثان
الا في آنين فيلزم منه تتالي الآنات ومن تتالي الآنات تشافع النقط وايضا فالخط المرتسم
على السطح المستوي انما ارتسم من المماسات الحاصلة بالنقط التي لا تتجزى فيكون ذلك الخط
مؤلفا من النقط وهو المطلوب فان قيل لم قلتم انه لم يحصل بين تينك النقطتين خط قلنا
تقريره من وجهين الاول ان هاتين النقطتين اما ان يتخللهما نقطة او خط فان كان الاول
فقد حصل تشافع النقط وان كان الثاني فاما ان يقال الكرة ماست السطح بذلك المستقيم او لم
تحصل المماسة على ذلك المستقيم والاول باطل والا لعاد ما ذكرنا من ان موضع المماسة يكون
منقسما والثاني باطل والا لزم ان يقال الكرة ماست السطح بالنقطة الاولى ثم ماسته بالنقطة الثانية
مع انه لم تحصل المماسة بينهما وذلك هو القول بالطفرة وانه باطل الوجه الثاني في
تقرير هذا المطلوب ان نقول الملاقاة بالنقطة الاولى حصلت دفعة وكذلك حصول اللاملاقاة
بها يحصل دفعة ثم يستمر في كل الزمان الذي بعده ففي اول حصول اللاملاقاة بالنقطة الاولى
لا شك انه حصلت الملاقاة بنقطة ثانية وحينئذ يلزم تشافع هاتين النقطتين وهو المطلوب
البرهان الثاني في اثبات الجوهر الفرد انه نقول اذا فرضنا خطا قائما على خط ثم فرضنا الخط
القائم متحركا على الخط الآخر حتى انتهى من اوله الى اخره فهذا الخط المتحرك قد ماس بطرفه كلية
الخط المتحرك عليه لان الحركة على الشيء بدون مماسته غير معقول وهذا يقتضي انه يقال ان الخط
المتحرك عليه انما تولد من اشياء ماسها طرف الخط المتحرك لكن طرف الخط المتحرك نقطة والذي يماس
النقطة نقطة فالخط المتحرك عليه يجب ان يكون مركبا من النقط وهو المطلوب واعلم ان هذا
البرهان اقوى واكمل من الكلام المتقدم لان ذلك الدليل مبني على اثبات الدائرة والكرة وسترى
ان اثبات الدائرة والكرة يوجب القول بابطال الجوهر الفرد واما هذا البرهان فلا حاجة فيه الى
شيء من تلك المقدمات اصلا وانه قليل المقدمات ظاهر الانتاج واعلم انه يمكن ان نذكر هذا
البرهان في صور كثيرة الاولى انه نقول لا شك ان دائرة معدل النهار ودائرة فلك البروج لا تزال
ترتفع نقطة بعد نقطة حتى تتم الدورة واذا كان كذلك فتلك النقطة المعينة من دائرة الافق تست
جميع الاجزاء المفترضة في معدل النهار على التعاقب والتلاحق والذي يماس النقطة نقطة فيلزم
ان يقال ان معدل النهار مركب من نقط التماس وذلك يفيد المطلوب واعلم ان الشيخ [illegible]
عمل رسالة طويلة في الجواب عن هذا الكلام وتطويله انما حصل بسبب انه ذكر لابطال الجوهر الفرد
وايضا ما يكون جوابا عن هذا الحرف فلم يذكر الا كلاما واحدا وهو انه قال لا شك ان هاتين الدائرتين
انما يتلاقيان على نقطة واحدة ثم يتلاقيان على نقطة اخرى الا ان بين النقطتين قوسا من تلك
الدائرة وبين كل آنين زمان قال والدليل عليه ان الدائرة في نفسها خط واحد والنقطة انما
ترتسم في الخط بسبب التوهم فليس فيه شيء من النقط اصلا فاذا توهمنا نقطة بعد نقطة اخرى
فقد خرجت هاتان النقطتان من القوة الى الفعل الا انه لابد وان يحصل بينهما خط والجواب
عنه بالوجهين المذكورين في البرهان المتقدم ولا باس باعادتهما فنقول اما الوجه الاول فتقريره
انه لما تقاطعت هاتان الدائرتان على نقطة ثم تقاطعتا على النقطة الثانية فان فرضنا حصول قوس
بينهما هل حصلت المماسة على تلك القوس او لم يحصل فان كان الاول كان موضع التقاطع بين
الدائرتين شيئا منقسما هذا باطل محال وان كان الثاني لزم حصول الطفرة ولما بطل القسمان
ثبت انه حصل التقاطع بينهما على نقطة ثم على نقطة ثانية وحينئذ يلزم تشافع النقط والثاني
انه لما حصل التقاطع على نقطة ففي اول زمان حصول اللاتقاطع على النقطة قد حصل التقاطع
على نقطة اخرى وحينئذ يلزم تشافع النقط وهو المطلوب الوجه الثاني في تقرير هذا البرهان
انا بينا انه اذا تحرك الفلك الحامل لمركز التدوير فانه يرتسم من مركز التدوير دائرة وتلك الدائرة
انما تولدت من مماسة تلك النقطة التي هي مركز التدوير والذي يماس النقطة نقطة فتلك
الدائرة انما تولدت من النقط المتشافعة الوجه الثالث في تقرير هذا البرهان انا بينا ان
الجسم المكعب قد حصلت النقطة فيه بالفعل فاذا انجر ذلك المكعب على المسافة فقد انجزت تلك

النقطة على تلك المسافة وحصل من انجرارها خط فذلك الخط انما ارتسم من مماسة تلك
النقطة جزءا فجزءا والنقطة لا تماس الا النقطة فوجب تشافع النقط وهذه الوجوه باسرها
ظاهرة جلية وغنية عن اثبات الكرة والدائرة ويجب ان يعلم ان البرهان كلما كانت مقدماته
اقل وتوقفها اظهر عند العقل كان ذلك البرهان اقوى وبالقبول اولى وبالله التوفيق
البرهان الثالث في اثبات الجوهر الفرد ان نقول النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم ومتى
كان الامر كذلك فالقول باثبات الجوهر الفرد لازم اما بيان الاول فهو امر متفق عليه بين
جمهور الفلاسفة الا انا نستقيم البرهان على صحته ليصير الكلام برهانيا ويخرج عن كونه جدليا
الزاميا فنقول قولنا النقطة شيء ذو وضع لا جزء له كلام مشتمل على قيود ثلاثة
القيد الاول انه شيء والدليل عليه ان الخط انما يلقى الخط بالنقطة فلو لم تكن النقطة
موجودة لكان الموصوف بالملاقاة عدما محضا وانه باطل في بديهة العقل وبهذا يظهر
فساد قول من يقول النقطة لا وجود لها الا في الوهم لانا نقول الملاقاة حاصلة في الاعيان
والملاقاة انما حصلت على النقطة فوجب كون النقطة موجودة في الاعيان القيد الثاني
قولنا انها ذات وضع والمراد منه انه يمكن الاشارة الحسية اليها والعلم البديهي حاصل بان طرف
الخط يمكن الاشارة الحسية اليها والقيد الثالث انه لا يقبل القسمة والدليل عليه وجوه
الاول البراهين الاربعة المذكورة في بيان ان موضع الملاقاة من الكرة غير منقسم والثاني
ان النقطة عبارة عن طرف الخط فنقول طرف الخط ان كان فيه طول وعرض فهو سطح فلا يكون
طرفا للخط وان حصل فيه الطول فقط كان خطا ولا يكون طرفا للخط وان لم يحصل فيه لا طول ولا عرض
كان غير منقسم البتة اذ لو كان منقسما لكان احد قسميه مباينا عن الآخر بحسب الاشارة الحسية
وحينئذ يكون مقدار ذلك المجموع ازيد من مقدار احد نصفيه وحينئذ يحصل الطول والعرض
والثالث ان النقطة عبارة عن طرف الخط فهذا الطرف ان كان منقسما حصل فيه نصفان
وحينئذ لا يكون كل واحد من هذين النصفين طرفا للخط بل طرف الخط هو النصف الآخر منه
وحينئذ الذي فرضناه بانه طرف الخط ما كان طرفا للخط وذلك محال ثم ان ذلك النصف
ان كان منقسما عاد البحث فيه وان لم يكن منقسما وهو المطلوب فثبت بهذه البيانات الظاهرة
ان النقطة شيء موجود مشار اليه بحسب الحس غير منقسم واذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء اما
ان يكون جوهرا او عرضا وباطل ان يكون عرضا فبقي ان يكون جوهرا ولا معنى للجوهر الفرد الا
ذلك انما قلنا انه لا يجوز ان يكون عرضا لوجهين الاول انه ان كان عرضا فلا بد له
من محل فذلك المحل اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل لان الحال في المنقسم يلزم
كون النقطة منقسمة بسبب انقسام محلها وذلك محال فبقي ان يقال ان محل النقطة شيء غير
منقسم ثم نعيد التقسيم فيه وهو ان ذلك الشيء ان كان عرضا افتقر الى محل آخر فاما ان يذهب هذا
الحكم الى غير النهاية وهو محال او ينتهي الى محل قائم بالنفس غير قابل للقسمة وذلك هو الجوهر
الفرد الثاني وهو ان كل ما كان مشارا اليه فانه يكون مختصا بذلك الحيز المعين ويكون
حاصلا في تلك الجهة المعينة فان فرضنا له محلا وموصوفا وقابلا فذلك المحل اما ان يكون
مختصا بذلك الحيز المعين واما ان لا يكون فان كان الاول فحينئذ يلزم تداخل المقادير وان كان
الثاني فهو محال لان حلول ما لا يكون مختصا بالحيز والجهة في شيء يمتنع ان يكون له اختصاص
بالحيز والجهة مدفوع في بديهة العقل فان قيل لم لا يجوز ان يقال النقطة قائمة بالخط
ويلتزم هاهنا ان الذي لا يقبل القسمة يكون حالا في المنقسم قوله الحال في المنقسم يجب
ان يكون منقسما قلنا هذا الحكم على عمومه ممنوع وبيانه وهو ان الحلول على قسمين
حلول بمعنى السريان في المحل كحلول اللون في الجسم وهذا يقتضي انقسام الحال بسبب انقسام
المحل وذلك لان اي جزء فرضناه في ذلك الجسم فانه يحصل فيه بعض ذلك اللون والقسم الثاني
حلول لا بمعنى السريان ويدل عليه وجوه الاول وصفنا العشرة بانها عشرة واحدة فان
الوحدة صفة لتلك العشرة ولا يمكن ان يقال حصل في كل واحد من آحاد تلك العشرة جزء

من اجزآء تلك الوحدة فان الوحدة لا تقبل القسمة والوجـــه الثاني في اثبات هذا المطلوب انا نصف
الشخص المعين بانه ابو زيد وابن عمرو ولا يمكن ان يقال انه قام بكل جزء من اجزآء الاب جزء من اجزآء
هذه الابوة وهذه البنوة حتى يقال انه قام بنصف بدن الاب نصف الابوة وقام بثلثه ثلثها فان
فساد هذا معلوم ببديهة العقل والوجـــه الثالث انا نصف هذا الخط بكونه متناهيا ولا
شك ان الخط منقسم ولا يمكن ان يقال قام بنصف هذا الخط نصف تلك النهاية المعينة وقام
بثلثه ثلثها لان تلك النهاية لم تحصل الا في ذلك المقطع المعين فان حصل مقطع آخر فذلك نهاية
اخرى الوجـــه الرابع الصفات السلبية كقولنا ليس له علم وليس له مال فانه لا يمكن ان
يقال هذه الصفة العدمية تنقسم بحسب انقسام ذلك الجسم فثبت بهذه الوجوه ان قيام
الصفة بالموصوف قد يكون بحيث لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال واذا ثبت هذا فنقول
لم لا يجوز ان يكون الحال في هذه المسئلة وانما على هذا الوجه لا يقالـــ الدليل على ان الحال
ينقسم بانقسام المحل انا نقول اما ان يقال انه لم يقم بشيء من اجزآء ذلك المحل لا تمام ذلك الحال
ولا شيء من اجزآء ذلك الحال او يقال انه قام تمام ذلك الحال بكل واحد من اجزآء المحل او يقالـــ
انه قام بكل واحد من اجزآء ذلك المحل جزء من اجزآء ذلك الحال والاول باطل لانه اذا لم يقم بشيء
من اجزآء ذلك المحل لا تمام ذلك الحال ولا شيء من اجزآء ذلك الحال امتنع وصف ذلك الشيء بتلك
الصفة والعلم به ضروري والثاني يفيد انقسام الحال بسبب انقسام المحل وهو المطلوب لانا نقولـــ
لم قلتم انه لما لم يتصف شيء من اجزآء المحل لا بتمام ذلك الحال ولا بشيء من اجزائه فانه يمتنع كون ذلك
المجموع موصوفا بتلك الصفة وتقريره ان مجموع الشيء مغاير لكل واحد من اجزائه وابعاضه
فلم قلتم انه يلزم من خلو كل واحد من اجزآء ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة وعن بعض من ابعاضها
خلو مجموع ذلك الموصوف من تلك الصفة فثبت بما ذكرنا ان هذه المغالطة انما وقعت لاجل
الغفلة عن الفرق بين مجموع الشيء من حيث انه ذلك المجموع وبين كل واحد من اجزآء ذلك المجموع
والجوابـــ انه لا معنى لحلول الشيء في الشيء الا كونه حاصلا فيه فاذا كان ذلك المحل منقسما فلا معنى لوجود
ذلك الشيء الا في تلك الاقسام والابعاض فان كان كل واحد من تلك الاقسام والابعاض خاليا عن تلك
الصفة كان العلم الضروري حاصلا بامتناع كون ذلك المجموع موصوفا بتلك الصفة واما الوحدة
والاضافة والنهاية لا نسلم انها امور موجودة اذ لو كانت الوحدة صفة موجودة لكان كل فرد من
افرادها وحدة ولزم التسلسل وكذلك يلزم التسلسل في الاضافات واما النهاية فمعناها انقطاع
ذلك الشيء وفنائه وذلك عدم البرهـــان الرابع في اثبات الجوهر الفرد ان نقول الوضع الذي يحصل
فيه مبدأ الحركة ومنتهاها غير منقسم واذا ثبت هذا كان القول بالجوهر الفرد لازما امـــا اثبات المقام
الاول فالدليل عليه ان المتحرك اذا ابتدأ بالحركة فالوضع الذي يحصل فيه ابتداء الحركة اما ان يكون منقسما
او غير منقسم والاول باطل لان كل منقسم فانه يتميز منه نصفان ومن المحتمل ان يقع ابتداء الحركة في كلي
النصفين والا لكان طرف المتحرك وفنائه واقعا في كلي النصفين فيلزم حصول الشيء الواحد في مكانين
دفعة وانه محال واذا بطل هذا ثبت ان الذي يقع فيه ابتداء الحركة لا بد وان يكون شيئا غير منقسم وكذلك
الشيء الذي يقع فيه نهاية الحركة لا بد وان يكون شيئا غير منقسم فثبت ان الوضع الذي يقع فيه
ابتداء الحركة ويقع فيه انتهاؤها يجب ان يكون شيئا غير منقسم واذا ثبت هذا وجب ان يكون القول
بالجوهر الفرد لازما للوجهين المذكورين في الدليل المتقدم والله اعلم **الفصـــل السادس**
في بيان ان الجسم المتناهي المقدار لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لوجب كون ذلك
الجسم المتناهي في المقدار مؤلفا من اجزآء لا نهاية لها بالفعل اعـــلم ان الدلائل الدالة على هـــذا
المطلوب كثيرة **الحجـــة الاولى** لو كان الجسم المتناهي في المقدار قابلا لانقسامات لا نهاية
لها لامكن كون هذا الجسم المتناهي في المقدار مؤلفا من اجزآء لا نهاية لها بالفعل والتالي باطل فالمقدم
باطل بيان الشرطية انه لما كان كل واحد من تلك الانقسامات ممكنا في نفسه ولم يكن دخول بعضها
في الوجود مانعا من دخول الباقي في الوجود فحينئذ يصدق ان كل واحد منها ممكن ووجود بعضها لا
ينا في وجود الباقي وكل اشياء يكون كل واحد منها ممكنا في نفسه ولا يكون وجود البعض مانعا من

وجود الباقي وجب ان يكون حصولها على سبيل الاجتماع ممكنا فثبت ان الجسم المتناهي في المقدار لو
كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لامكن كونه مركبا من اجزآء لا نهاية لها بالفعل وهذا التالي محال
باتفاق الفلاسفة فوجب ان يكون المقدم باطلا فان قيـــل الحكمآء ما ارادوا بقولهم الجسم قابلـــ
لتقسيمات لا نهاية لها انه يصح دخول جميع تلك الانقسامات في الوجود بل ارادوا ان الجسم لا ينتهي
في الصغر الى حد الا وهو بعد ذلك يقبل الانقسام وهذا لا يقتضي ان يكون كل تلك التقسيمات ممكن
الحصول كما ان المتكلمين لما قالوا انه تعالى قادر على ما لا نهاية له من المقدورات لم يريدوا به انه
تعالى يقدر على خلق ما لا نهاية له من المقدورات بل ارادوا به انه تعالى لا ينتهي في تخليق الممكنات الى
حد الا ويمكنه الايجاد والتخليق بعد ذلك بمعنى انه يمكنه الايجاد بعد الايجاد والتكوين بعد التكوين
مع ان كل ما يخرج منها الى الفعل فهو متناه فكذا ههنا وايضا فكل واحد من مراتب الاعداد ممكن
الحصول ومجموع المراتب التي لا نهاية لها ليس ممكن الحصول فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك
السؤالـــ الثاني هب انما ذكرتم لازم على ارسطاطاليس وعلى ابي علي بن سينا حيث قالوا ان
القسمة الانفكاكية ممكنة الحصول الى غير النهاية الا انه غير لازم على ذيمقراطيس وشيعته فانهم قالوا
هذه الاجسام المحسوسة ينتهي تحليل تركيبها الى اجزآء صلبة قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهايـــة
وليست قابلة للقسمة الانفكاكية وبهذا التقدير فانه يندفع المحذور المذكور والجوابـــ ان نقول
نحن ما بنينا دليلنا على كلامهم بل نقول لما كان كل واحد من تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ممكنا ولم يكن
وجود بعضها مانعا من الباقي وجب ان يكون مجموعها على صفة الاجتماع ممكنا وحينئذ يلزم المحذور
المذكور فالفلاسفة سوآء قالوا به او لم يقولوا به فالالزام وارد عليهم ورود الا محيص لهم عنه وامـــا
كونه تعالى قادرا على خلق ما لا نهاية له وخروج المراتب التي لا نهاية لها من الاعداد الى الوجود فهذا
عند الفلاسفة في الجملة غير ممتنع لاجل ان النفوس الناطقة الباقية في هذا الوقت اعداد لا نهاية لها
فثبت ان هذا غير ممتنع في الجملة وامـــا مذهب ذيمقراطيس فباطل ايضا الا انا نقيم الدلالة على ان
كل ما كان قابلا للقسمة الوهمية وجب ان يكون قابلا للقسمة الانفكاكية وحينئذ يسقط هذا السؤال
الحجـــة الثانية في اثبات هذا المطلوب ان نقول الماء الواحد في الحس لو كان في نفسه واحدا
وحدة حقيقية فاذا اوردنا التفريق عليه حتى صار مائين فاما ان يقال ان كل واحد من هذين المائين
كان حاصلا قبل ذلك التفريق او ما كان حاصلا فان كان الاول فهذان الماآن كانا موجودين قبل هذا
التفريق فذلك الماء كان قبل ذلك التفريق مؤلفا من هذين الجزئين فكان التقسيم عبارة عن تفريق
المتجاورين لا عن احداث الاثنينية وهو المطلوب وان كان الثاني وهو ان هذين المائين الحاصلين
بعد هذا التفريق ما كانا حاصلين قبل هذا التفريق فنقولـــ فعلى هذا القول وجب القطع بانه
حدث هذان الماآن بعد هذا التقسيم وبطل ذلك الماء الذي كان واحدا قبل هذا التقسيم وعلى هذا القول
فيكون التفريق اعداما للجسم الاول وايجادا للجسمين اللذين حصلا بعد هذا التقسيم فعلى هذا القول
انا طارت البعوضة على البحر المحيط وشقت براسها جزءا من مآء البحر لزم ان يقال انها اعدمت البحر
الاول واوجدت بحرا آخر لانه متى تفرق الاتصال في ذلك الموضع فقد فني ايضا ما كان متصلا به بسبب
الافتراق وهلم جرا الى آخر البحر لا يقالـــ ان تلك الجسمية وان عدمت الا ان الهيولى باقية لانا
نجيب عنه من وجهين الاولـــ ان تلك الهيولى ليست تمام ماهية الجسم بل هي احد اجزآء ماهية
الجسم ولا يكفي في بقاء الشيء بقاء جزء من اجزآء ماهيته فثبت ان الذي ذكرناه لازم والوجـــه الثاني
في الجواب ان مآء الجرتين كان واحدا اما ان يقال ان هيولاه كانت واحدة او ما كانت واحدة فان
كانت واحدة فعند انقسام الجسم اما ان يقال بقيت تلك الهيولى واحدة كما كانت او انقسمت وتعددت
ومحال ان تبقى واحدة والا لزم ان يقال للماء الذي بالمشرق وللماء الذي بالمغرب ذات واحدة قامت بها
صفتان ومعـــلوم ان ذلك باطل ولانه يلزم اجتماع الامثال في المحال لان الاعداد من الجسمية امور
متماثلة في تمام الماهية واما القسم الثاني وهو ان يقال لما صار الماء الواحد مائين صارت
تلك الهيولى الواحدة ايضا اثنين فنقولـــ فعلى هذا التقدير كما ان ايراد التقسيم على الماء الواحد
يوجب اعدام الماء الاول وحدوث مائين آخرين فكذلك هذا التقسيم يوجب اعدام الهيولى الاولى

وحدوث فردين آخرين من الهيولى وحينئذ يكون التقسيم اعداما للجسم الاول بحسب هيولاه وبحسب
صورته فيكون التفريق اعداما له بالكلية هذا اذا قلنا ان الجسم عند ما كان واحدا كانت هيولاه
واحدة اما اذا قلنا ان عند ما كان الجسم واحدا كانت الهيوليات متعددة بحسب عدد الانقسامات
الممكنة فيه فنقول فعلى هذا التقدير تكون الجسمية القائمة بكل واحدة من تلك الهيوليات
مغايرة للجسمية القائمة بالهيولى الاخرى لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وعلى هذا
التقدير فقد كانت الكثرة موجودة بالفعل قبل ورود التقسيم فوجب كون تلك الاجزاء موجودة
بالفعل فثبت ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لانهاية لها لكانت الاجزاء التي لا نهاية لها حاصلة
فيه بالفعل وذلك هو المطلوب **الحجة الثالثة** انا لما نظرنا الى هذا الجسم فانا نعلم
بالضرورة ان احد جانبيه مغاير للجانب الآخر فاما ان يقال ان هذه المغايرة انما حصلت بسبب
هاتين الاشارتين او كانت حاصلة قبل هذه الاشارة والاول باطل لان الامتياز في الاشارة مشروط
بحصول الامتياز في المشار اليه فلو جعلنا الامتياز في المشار اليه معللا بالامتياز في الاشارة وقع
الدور وهو محال وايضا اجمعنا على ان عند اختلاف الاعراض يجب حصول الامتياز لكن صحة حلول
الاعراض المتضادة في الجانبين مشروطة بامتياز احد الجانبين عن الآخر فلو عللنا ذلك الامتياز بحلول
هذين العرضين المختلفين لزم الدور وهو محال ولما ثبت هذا ظهر ان ذلك الامتياز كان حاصلا
قبل حصول الاشارة وقبل حلول الاعراض المختلفة وذلك يوجب ان الجسم لما كان قابلا للقسمة فقد
كانت تلك الاجزاء موجودة فيه بالفعل متميزا بعضها عن البعض بحسب الخصوصية والتعين وهو المطلوب
الحجة الرابعة صريح العقل شاهد على انه ما اختص احد الجانبين بخاصية مفقودة في
الجانب الآخر فان المغايرة حاصلة بالفعل والقوم ايضا ساعدوا عليه اذا ثبت هذا فلنفرض
خطا معينا فنقول لا شك ان مقطع النصف فيه معين ومقطع الثلث فيه معين وكذا مقطع الربع
والخمس وساير المقاطع التي لا نهاية لها والمقطع الذي يقبل التنصيف يستحيل ان يقبل ساير الاقسام
اعني التثليث والتربيع فان كل مقطع فرض قابلا لنسبة معينة فان زيد على ذلك المقطع القليل او الكثير
فانه لا يبقى البتة قابلا لتلك النسبة فثبت ان كل واحد من المقاطع الممكنة فانه مخصوص بقبول نسبة
معينة بمعنى انه يجب كونها قابلا لتلك النسبة ويمتنع كونه قابلا لنسبة اخرى واذا ثبت ان كل واحد من
المقاطع الممكنة مخصوص بخاصية توجب قبول نسبة معينة فلو كانت المقاطع الممكنة غير متناهية لزم كونها
حاصلة بالفعل فان قالوا هذه الاوصاف اعني كونه نصفا وثلثا وربعا لا تحصل الا بعد حصول
الاجزاء ونحن لا نساعد على حصول تلك الاجزاء فيها بالفعل فنقول في الجواب لا حاجة بنا
الى اثبات ما ذكرتم بل نقول قبول نسبة النصف بعينها مخصوص بمقطع معين ويستحيل حصول تلك
النسبة في مقطع غيره وكذا القول في الثلث والربع فان كل واحد من تلك المقاطع مخصوصا بقبول
نسبة معينة وكان قبول تلك النسبة ممتنع الثبوت لغيره ولذا تري في ساير المقاطع فثبت ان كل واحد
منها مختص بقابلية نسبة بعينها وهذه القابليات احوال حاصلة في نفس الامر فيلزم ان الخط المعين لو
كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومعلوم ان هذا محال والله اعلم
الحجة الخامسة ان وحدة الشيء عبارة عن ذاته المتعينة المتشخصة لان الوحدة لو كانت صفة
زايدة على تلك الذات المعينة لكانت الوحدات متساوية في ماهية كونها وحدة فيكون امتياز كل واحد
من اجزاء هذه الماهية عن الآخر بوحدة اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان وحدة كل شيء عبارة
عن ذاته المتعينة المتشخصة واذا ثبت هذا ظهر ان يقال ان زوال تلك الوحدة يقتضي فناء تلك الذات
المتعينة اذا ثبت هذا فنقول لو كان الجسم واحدا في نفسه فاذا صار اثنين وجب الحكم بان تلك الذات
التي كانت موجودة قد عدمت وفنيت وحدثت ذاتان متغايرتان مغايرتان للذات الاولى ولما كان
ذلك باطلا علمنا ان التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين وذلك يوجب الجزم بان الجسم لو كان قابلا لانقسامات
لا نهاية لها لوجب كونه مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل **الحجة السادسة** كل جسم فانه
لا بد وان يماس او يحاذي باحد طرفيه شيئا ويماس او يحاذي بطرفه الثاني شيئا آخر فهذا الاختلاف
الحاصل بسبب الملاقاة والمحاذاة يوجب حصول الانقسام بالفعل ثم نقول ان احد قسميه

يلاقي القسم الثاني باحد وجهيه دون الثاني فوجب ان ينقسم كل واحد من هذين القسمين ثم الكلام
في نصف النصف كما في الاول فان كان قبول القسمة حاصلا الى غير النهاية وكان المقتضي لقبول
الانقسام بالفعل حاصلا الى غير النهاية فحينئذ يلزم حصول الانقسامات التي لا نهاية لها بالفعل
فان قالوا الجسم اذا لقي باحد طرفيه شيئا وبطرفه الثاني شيئا آخر فاختلاف الملاقاتين يقتضي
تغاير الطرفين بالفعل فلا جرم قلنا ان احد السطحين يغاير السطح الآخر لكن لم قلتم ان هذا المعنى
يوجب وقوع الانقسام في ذات الجسم فنقول في الجواب هذان السطحان ان كانا جزءين من
ماهية الجسم لزم تغايرهما ووقوع القسمة في ذات الجسم وان كانا عرضين حالين فيه اوجب تغايرهما
حصول التغاير بين محليهما ولا يمكن حلول كل عرض في عرض آخر الى غير النهاية بل يجب الانتهاء
الى الذات وذلك يوجب وقوع القسمة في الذات وحينئذ يحصل المطلوب **الحجة السابعة**
ان الكرة اذا استدارت فقد حصلت منطقتها موجودة بالفعل وحصل فيها نقطتان بالفعل هما
القطبان للكرة ثم انه يحصل بين المنطقة وبين القطبين مدارات كثيرة وكل ما كان منها اقرب
الى المنطقة كان اوسع مدارا واسرع حركة من الذي يكون ابعد منها ولا شك ان قبول تلك الحركة
المختصة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء مختص بذلك المقدار المعين ويمتنع الحصول في ساير
المدارات اذا ثبت هذا فنقول كل واحد من المدارات التي يمكن حصولها في تلك الكرة مختص
بخاصية واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره ومتى كان الامر كذلك وجب ان تكون تلك المدارات
موجودة بالفعل اذا ثبت هذا فنقول لو كانت المدارات الممكنة فيها غير متناهية لحصل
فيها مدارات لا نهاية لها بالفعل وذلك يفيد صحة ما ذكرنا من ان الجسم لو كان قابلا لتقسيمات لا نهاية لها
لوجب ان يحصل فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك هو المطلوب وبالله التوفيق **الفصل
السابع في اقامة الدلالة على ان الجسم المتناهي في المقدار يمتنع ان يكون مؤلفا من
اجزاء لا نهاية لها بالفعل** اعلم ان الذي يدل على ان الامر كما ذكرناه وجوه **الحجة الاولى**
انه من المحال ان ينتهي المتحرك من اول المسافة الى آخرها الا اذا وصل الى نصفها ومن المحال ان يصل الى
نصفها الا اذا وصل الى نصف نصفها فلو كانت المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لوجب ان يمتنع الوصول
من اولها الى آخرها الا في زمان غير متناه وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان المسافة مركبة من اجزاء متناهية
واعلم ان ابا الهذيل العلاف لما احتج بهذا الدليل على النظام اجاب النظام عنه بان المحال انما
يلزم لو كان المتحرك يتحرك على جميع اجزاء المسافة وليس الامر كذلك بل انه يتحرك على بعضها ويطفر على البا في
والمراد من الطفرة انتقال المتحرك الى الجزء البعيد عنه من غير ان يمر بما بينهما قال والقول بالطفرة وان كان بعيدا
جدا الا ان القول باثبات الجوهر الفرد يلزمه تفكك حجر الرحي فاذا جاز لكم التزام ذلك المستبعد فلم لا يجوز
ايضا التزام مثل هذا المستبعد **السؤال الثاني** لم لا يجوز ان يقال هذا الجسم المتناهي في المقدار مركب
من اجزاء لا نهاية لها والزمان المتناهي في المقدار مركب ايضا من آنات متتالية لا نهاية لها فلا جرم يتحرك المتحرك
على الاجزاء التي لا نهاية لها في تلك الآنات التي لا نهاية لها فان ادعيتم العلم الضروري بان الشيء الذي له
طرفان يمتنع ان يحصل فيما بين ذينك الطرفين اجزاء لا نهاية لها بالفعل فنقول ان صح هذا الكلام
فاذكروه في الجسم ولا تتعرضوا الزمان ولا الحركة البتة وان لم يمتنع ذلك الاحتمال في الجسم فكذا لا يمتنع
مثله في الزمان وفي الحركة **والجواب** عن السؤال الاول من وجوه **الاول** ان كون المتحرك
منتقلا من مكان الى مكان بعيد عنه من غير ان يمر بما بينهما مع كونه باقيا في الاحوال كلها معلوم الفساد
بالبديهة **الثاني** ان بتقدير ان يكون الطفر ممكنا في الجملة لكنه غير واقع لانا اذا لطخنا الاصبع
بالمداد ثم امررناه على المسافة من اولها الى آخرها فانه يحصل هناك خط مستقيم اسود وذلك يقتضي
ان المتحرك قد مس جميع اجزاء المسافة فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه حصل السواد في
بعض اجزاء المسافة بسبب حصول المماسة ولم يحصل في الباقي بسبب الطفرة ثم ان تلك الاجزاء
اختلط بعضها بالبعض ولا يميز الحس بينها فلا جرم يرى الكل على لون السواد فنقول ان بتقدير
ان يصح القول بالطفرة فان الاجزاء التي صارت ممسوسة متناهية والاجزاء التي وقعت الطفرة عليها
غير متناهية فالنوع الاول من الاجزاء قليل جدا بالنسبة الى النوع الثاني منها فاذا كان المتلطخ بالسواد

هو النوع الاول فقط وجب ان تبقى تلك الاجزاء القليلة مخفية في تلك الاجزاء الكثيرة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان كل الاجزاء صارت ممسوسة عند الحركة وحينئذ يعود الالزام **الوجه الثالث** في الجواب عن الطفرة ان نقول هب ان المتحرك طفر على بعض اجزاء المسافة لكن لا شك انه عبر على بعضها فذلك البعض يجب ان يكون متناهيا وذلك البعض جسم فقد وجد جسم متناهي الاجزاء وهو المطلوب واما السؤال الثاني فالجواب عنه ان نقول انه لو حصل في الزمان المتناهي آنات غير متناهية بالفعل لكان دخول الجزء الاخير منها في الوجود موقوفا على ان ينقضي قبله احوال لا نهاية لها ومن المعلوم بالضرورة ان انقضاء غير المتناهي على هذا الوجه محال والموقوف على المحال محال فوجب ان لا يحصل الوصول الى الجزء الاخير من المسافة وحيث حصل علمنا ان تلك الاجزاء متناهية وهو المطلوب **الحجة الثانية** للمتكلمين انهم قالوا لو كان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا نهاية لها لكانت تلك الاجزاء مجتمعة ولا شك ان تلك الاجزاء كما انها قابلة للاجتماع فكذلك قابلة للافتراق وكلما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض زوال تلك الاجتماعات باسرها وحصول تلك الافتراقات باسرها وعلى هذا التقدير فانه يبقى كل واحد منها جزءا لا يتجزى وهو المطلوب **الحجة الثالثة** قالوا اجزاء الجبل اما ان تكون مساوية لاجزاء الخردلة في العدد او لا تكون كذلك والاول باطل لان ازدياد تلك الاجزاء ان كان موجبا لازدياد المقدار وجب ان يكون عند الاستواء في العدد يحصل الاستواء في المقدار فيلزم كون الجبل مساويا للخردلة في المقدار وهو محال وان لم يكن ازدياد تلك الاجزاء موجبا ازدياد المقدار فحينئذ لا يحصل من تألفها المقدار والعظم فهذه المقادير والاعظام لا تكون متولدة من تألفها وقد فرضنا ان الامر كذلك واما القسم الثاني وهو ان يقال عدد اجزاء الجبل اكثر من اجزاء عدد الخردلة فنقول كل عدد يكون اقل من غيره كان متناهيا فعدد اجزاء الخردلة متناه وعدد اجزاء الجبل ضعف عدد اجزاء الخردلة بمراتب متناهية وضعف المتناهي مرات متناهية يكون متناهيا فعدد اجزاء الجبل متناه وهو المطلوب **الحجة الرابعة** كل كثرة فانها سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد فيها موجود لان الكثرة عبارة
من مجموع الوحدات الا عند حصول كل واحد من تلك الوحدات واذا ثبت هذا فنقول الجزء ويمتنع حصول المجموع الوحدات
الواحد من تلك الاجزاء اذا انضم الى جزء آخر فان لم يكن مقدار الجزئين ازيد من مقدار الجزء الواحد لم يكن التأليف سببا لحصول المقدار فوجب ان لا تكون المقادير والاعظام متألفة من هذه الاجزاء وان كان مقدار الجزئين ازيد من مقدار الجزء الواحد فحينئذ يكون تألف تلك الاجزاء سببا لازدياد الحجم والقدر فكلما كانت تلك الاجزاء اكثر وجب ان يكون الحجم والمقدار اعظم واذا كان كذلك وجب ان يكون نسبة احد المقدارين الى الثاني كنسبة العدد الحاصل في احد المقدارين الى العدد الحاصل في المقدار الثاني فلما كانت نسبة احد المقدارين الى الآخر نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر وجب ان يكون نسبة احد العددين الى الثاني نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد وذلك يوجب كون عدد الاجزاء الحاصلة في هذه الاجسام متناهيا وهو المطلوب **الحجة الخامسة** لو حصل في الجسم اجزاء غير متناهية لكان اذا شرع البطيء في الحركة ثم شرع السريع بعده ان لا يصل السريع الى البطيء البتة لان السريع اذا ابتدأ بالحركة بعد البطيء والى ان يصل السريع الى موضع البطيء يكون البطيء قد تحرك عن ذلك الموضع ثم اذا وصل السريع الى الموضع الثاني يكون البطيء قد انتقل عنه الى موضع ثالث فلو حصل في الجسم ابعاض غير متناهية لزم انه لا يصل السريع الى البطيء البتة ولما كان هذا التالي كاذبا كان المقدم ايضا باطلا **الحجة السادسة** ان الجسم المتناهي في الحجم والمقدار قد حصل له طرفان وله ايضا جانبان فلو حصل فيما بين هذين الطرفين والجانبين اجزاء غير متناهية لصار غير المتناهي محصورا بين حاصرين وذلك محال بالبديهة فهذه جملة الدلايل المذكورة في بيان انه يمتنع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل واعلم ان المتكلمين كانوا يقولون لما ابطلنا هذا المذهب فقد ثبت القول بالجوهر الفرد واما الفلاسفة فقد استبعدوا هذا الكلام وحكموا على صاحبه بالجهل وقلة الفهم وقالوا انه لا يلزم من ابطال تركب الجسم من اجزاء لا نهاية لها كونه مركبا من اجزاء متناهية بل الحق ان الجسم في نفسه شيء واحد ليس مركبا البتة من الاجزاء وحينئذ لا يبقى في ذكر هذه الدلايل منفعة في ابطال قولنا ومن هاهنا واعلم انا بينا بالوجوه القاطعة

اليقينية ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لوجب كونه مركبا من اجزاء لا نهاية لها فاذا ذكرنا هذه الدلايل في بيان انه يمتنع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل فحينئذ يلزم فساد المقدم وهو كونه قابلا لانقسامات لا نهاية لها وعلى هذا الطريق فان هذه الدلايل ينتفع بها في ابطال قول الفلاسفة والله اعلم

الفصل الثامن في ذكر بقية الدلايل الدالة على اثبات الجوهر الفرد

الحجة الاولى ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لجاز ان يحصل من الخردلة الواحدة صفايح يغشى بها اطباق العرش والكرسي والسموات والارضين لا مرة واحدة بل الف الف مرة ومعلوم ان ذلك في غاية البعد قال الشيخ الرئيس هذا ايضا لازم على القائلين باثبات الجوهر الفرد لان مع القول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لا يبعد ان يحصل في الخردلة صفايح يغشى بها وجه السموات والارضين واذا كان هذا المحذور لازما على الكل فقد زال الاستبعاد والجواب عنه ان مع القول باثبات الجوهر الفرد نعلم بالضرورة ان ذلك محال سلمنا انه يبقى احتماله الا انه احتمال لا يعرف انه هل هو ممكن ام ممتنع في نفسه وان كان الامر فيه مستبعدا اما على القول بنفي الجوهر الفرد فانا نقطع بان هذا الذي الزمناه يكون ممكن الوقوع لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها لانه لا صفحة توجد من تلك الخردلة الا وهي قابلة لانقسامات غير متناهية وكل واحد منها فانه يقبل الانقسامات التي لا نهاية لها مرة واحدة فثبت ان المحال انما يلزم على قول من يقول ان الجسم يقبل انقسامات لا نهاية لها **الحجة الثانية** ان القول بقبول القسمة الى غير النهاية يقتضي وجود مقدارين مختلفين في العظم ثم ان الزايد يتناقص الى غير النهاية والناقص يتزايد الى غير النهاية ثم لا يبلغ هذا الناقص مع تزايده ابدا الى حد ذلك الزايد مع تناقصه ابدا ومعلوم ان ذلك بعيد في العقول بيانه انه ثبت في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب اقليدس انه اذا خرج من طرف قطر دائرة خط على زاوية قائمة فان الزاوية التي يحيط بها ذلك الخط مع حدبة الدائرة اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين وان الزاوية الحاصلة من القطر ومن نصف الدائرة الواقعة في داخل الدائرة اعظم من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين اذا ثبت هذا فنقول انا اذا عملنا على قطر الدائرة دائرة اخرى اصغر منها مماسة لها على النقطة التي هي طرف العمود كانت الزاوية التي تحدث من العمود ومن حدبة الدائرة الصغرى اوسع من الزاوية الاولى وصارت الزاوية الواقعة في داخل الدائرة اضيق اذا ثبت هذا فنقول كلما كانت الدائرة اصغر كانت الزاوية الخارجة اوسع والداخلة اضيق فلو كان المقدار قابلا لانقسامات لا نهاية لها لامكن ان يرتسم عند طرف العمود دواير لا نهاية لها كل واحدة اصغر من التي قبلها وحينئذ يلزم منه ان تتزايد الزاوية الخارجة الى غير النهاية وان تتصاغر الزاوية الداخلة الى غير النهاية ثم ان تلك الخارجة البتة لا تصير مثل هذه الداخلة لان تلك الخارجة كيف كانت فهي اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين وهذه الداخلة كيف كانت فهي اكبر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فثبت ان المحال الذي الزمناه لازم وايضا ان الزاوية الحاصلة من العمود ومن حدبة الدائرة تقبل التزايد الى غير النهاية والزاوية الحادة الحاصلة من الخطين المستقيمين تقبل القسمة الى غير النهاية فهذه الحادة المستقيمة الخطين تقبل التناقص الى غير النهاية وتلك الزاوية الحادة الحادثة من العمود ومن حدبة الدائرة تتزايد الى غير النهاية ثم انها مع جميع مراتب الزيادة تكون اقل من الزاوية الحادة المستقيمة الخطين مع جميع مراتب التناقص وذلك بعيد لا يقبله العقل ثم نقول انا نزيده تاكيدا فنقول المقدار الذي يحيط به القطر مع نصف الدائرة قابل لقسي مختلفة غير متناهية والقوم ساعدوا على ان الدواير المختلفة بالصغر والكبر مختلفة بالنوعية والماهية ومعلوم ان كل مقدار يقبل قوسا مخصوصا فانه يستحيل ان يقبل ذلك المقدار قوسا اعظم او اصغر منها فلما اختلفت ماهيات هذه القسي التي لا نهاية لها وثبت ان لكل واحد منها موضعا معينا يمتنع حصوله في غيره ويجب حصوله فيه فحينئذ فقد ثبت ان كل واحد من تلك المدارات مختص بخاصية معينة واجبة الثبوت فيه وممتنعة الثبوت في غيره فحينئذ يلزم حصول التغاير بالفعل بين تلك المدارات فلو كانت تلك المدارات غير متناهية بالقوة لوجب كونها حاصلة بالفعل وعدم التناهي هناك محال وعلى هذا التقدير فهذا الكلام يصير برهانا قاطعا **الحجة الثالثة** ان اوقليدس ذكر في مصادرة المقالة الاولى ان كل خطين مستقيمين وقع عليهما خط آخر تصير الزاويتان اللتان من جهة واحدة اقل من قائمتين فانهما يلتقيان

في تلك الجهة هذا حكم ذكره اوقليدس واتفق المهندسون على صحته ونحن نقول لو كانت المقادير
قابلة للقسمة الى غير النهاية لما كان هذا الحكم حقا لان هذين الخطين كلما ازداد امتداد ازدادا
قربا لكن تزايد القرب لا يوجب وصول احدهما الى الآخر مع القول بكون المقدار قابلا للقسمة
الى غير النهاية فانه مع القول بهذا المذهب لا يمتنع وجود مقدارين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان
والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول ان ابلونيوس بين في كتاب المخروطات
وجود خطين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان وذلك يدل على ان التزايد في القرب الى غير النهاية لا
يوجب حصول الالتقاء الثاني ان علم الهندسة مبني على نفي الجوهر الفرد اذا ثبت هذا فلنفرض
سطحا مربعا فبين احد الضلعين والآخر بعد معين فاذا نصفنا ذلك السطح صار هذا الخط الكذا
اوجب النصف اقرب الى احد الطرفين فاذا نصفنا ذلك النصف صار هذا الخط الثاني اقرب
ثم لما كان ذلك السطح يحتمل التنصيف الى غير النهاية فحينئذ يكون الخط القاسم لا يزال يقرب
من ذلك الطرف الى غير النهاية والبتة لا يصل اليه اذ لو وصل اليه لكان احتمال قبول ذلك السطح
للقسمة متناهيا وقد فرضناه غير متناه فثبت وجود خطين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان الثالث
انه ثبت في المقالة الاولى ان المتممين يجب كونهما متساويين اذا عرفت هذا فنقول هذان
المتممان انما يحدثان بسبب حصول خطين احدهما يوازي طول السطح والثاني يوازي عرضه
ثم كلما كان الخط الموازي للعرض ابعد من الخط العرضي صار الخط الموازي للطول اقرب الى الخط
الطولي ولما كان لا نهاية لمراتب بعد الخط الموازي للعرض وجب ان لا يكون لا نهاية لمراتب قرب
الخط الموازي للطول والبتة لا يصل اليه والا صار ذلك الخط الطولي مساويا لذلك السطح وهو
محال فثبت ان الخط الموازي للطول يقرب من الطول ابدا والبتة لا يصل اليه ولا يلقاه الرابع
ان كل سطح مضلع فانه اذا اخرج ضلعه الى الخارج حدثت زاوية في الخارج وكلما كانت الاضلاع
اكثر كانت الزاوية الداخلة اوسع فصارت الزاوية الحادثة في الخارج اضيق فكان قرب ذلك
الضلع من الخط الحادث في الخارج ازيد ولما كان لا نهاية لمراتب المضلعات فكذلك لا نهاية لمراتب
ذلك القرب مع انه يستحيل ان يصل اليه اذ لو وصل اليه لاتصل احد الضلعين بالضلع الآخر على الاستقامة
وحينئذ يصير الخط كله مستقيما ويصير المضلع غير مضلع الخامس ان الزوايا الحادثة عند مركز
الدائرة لا تزيد على اربع قوائم البتة ثم انه ثبت ان كل مضلع يوجد فان عدد المثلثات الواقعة فيه
اقل من عدد اضلاعه باثنين فالمعشر يحصل فيه ثمانية مثلثات فاذا اخرجنا من المركز خطين الى
طرفي الضلع الواحد من اضلاع المعشر حدث منه مثلث واحد راسه عند المركز وقاعدته ضلع
ذلك المعشر اذا ثبت هذا فنقول كلما كانت الاضلاع اكثر كانت المثلثات اكثر واذا كان لا نهاية
لامكان تزايد الاضلاع فكذلك لا نهاية لحدوث المثلثات وكلما كانت تلك المثلثات اكثر كانت تلك
الزوايا اضيق فكان قرب احد ذينك الضلعين من الآخر اكثر فهذان الضلعان يتقاربان ابدا ولا
يلتقيان السادس انا اذا اخذنا واحدا واثنين وثلاثة واردنا جعلها مثلثا واحدا فقد
تعذر لانه يلزم ان يكون مجموع ضلعين مساويا للضلع الثالث وهو محال واما ان اخذنا
الاثنين والثلاثة والاربعة حصل منه مثلث منفرج الزاوية لان مربع الاثنين والثلاثة ثلاثة عشر
ومربع الاربعة ستة عشر واما ان اخذنا الثلاثة والاربعة والخمسة حصل منه مثلث قائم الزاوية
لان مربع الخمسة يساوي مجموع مربع الثلاثة ومربع الاربعة واما ان الاربعة والخمسة والستة
حصل منه مثلث حاد الزوايا لان مربع وتر الزاوية العظمى اقل من مجموع مربعي الضلعين المحيطين
بها فقد ثبت ان اول المثلثات حدوثا هو المثلث المنفرج الزاوية ثم القائم الزاوية ثم الحاد
الزوايا ثم ان مراتب هذه الزوايا الحادة في التضايق غير متناهية فالضلعان المحيطان بها كانهما
يتقاربان ابدا ومن المحال التقاؤهما فقد ثبت وجود خطين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان السابع
انا بينا في الدليل المتقدم وجود زاويتين احداهما اكبر من الاخرى ثم ان الكبيرة تتناقص الى
غير النهاية والصغيرة تتزايد الى غير النهاية مع ان احداهما لا تصل البتة الى الاخرى
فهاتان الزاويتان يتقاربان ابدا ولا يصل احداهما الى الاخرى الثامن الخط اما ان يكون مركبا

من الاجزاء التي لا تتجزى او لا يكون كذلك وعلى التقديرين فالامر الذي ذكرناه لازم اما على القول
باثبات الجزء الذي لا يتجزى فهو ان احد الجزئين لو اتصل بجانب الجزء الآخر لحصل الخط المستقيم
في العرض ولا تحصل الدائرة ولو اتصل باسفله او باعلاه لحصل الخط المستقيم في الطول
ولا تحصل الدائرة فثبت ان الدائرة لا تحصل الا اذا اتصل احد الجزئين بالثاني فيما بين اليمين
والاسفل بحيث يكون متوسطا بين هاتين الحالتين ثم كلما كانت الدائرة اوسع كان تسفل الجزء
عن سمت اليمين اقل وكلما كانت الدائرة اضيق كان هذا المعنى اكثر ولما كان لا نهاية لمراتب
صغر الدائرة ولمراتب كبرها فكذلك لا نهاية لهذه المراتب مع القطع بان شيئا من هذه المراتب ليس
الى اليمين الخالص ولا الى الاسفل الخالص والا صار الخط مستقيما وبطلت الدائرة فثبت ان
التقارب حاصل الى الجانب الايمن بسبب اتساع الدائرة مع ان الوصول اليه محال واما على القول
بنفي الجوهر الفرد فالتقرير الذي ذكرناه اظهر واوضح التاسع ان المخروط قد يكون قائم
الزاوية وقد يكون منفرج الزاوية وقد يكون حاد الزاوية وذلك لان المخروط انما يحدث اذا اثبتنا
ضلعا من اضلاع المثلث القائم الزاوية وادرنا الضلعين الباقيين فان كان الضلعان المحيطان بالزاوية
القائمة متساويين كان هذا المثلث متساوي الساقين فكانت الزاويتان الباقيتان متساويتين فتكون
كل واحدة منهما نصف قائمة فتكون الزاوية الحادثة في راس المخروط قائمة تامة وان كان الضلع
المتحرك على السطح اطول من الآخر كانت الزاوية التي يوترها هذا الضلع اكبر من نصف قائمة فتكون
الزاوية الحادثة في راس المخروط ازيد من قائمة وان كان الضلع المتحرك على السطح اصغر من الآخر كانت
الزاوية التي يوترها هذا الضلع اقل من نصف قائمة فتكون الزاوية الحادثة في راس المخروط اقل من
قائمة اذا عرفت هذا فنقول انه كلما كان الضلع المتحرك على السطح من هذا المثلث الذي يفعل حركته
المخروط اطول كانت الزاوية التي يوترها هذا الخط اعظم انفراجا وكلما كان كذلك كان الخط الذي
هو وتر الزاوية القائمة ابعد من سهم المخروط واقرب الى الخط الذي يتصل بسهم المخروط على الزاوية
القائمة فهذان الخطان اعني وتر القائمة والخط القائم على سهم المخروط متقاربان ابدا ولا يلتقيان
واما ان كان المخروط حاد الزاوية فالضلع الذي هو وتر القائمة يزداد قربا من السهم ومع
ذلك فهما لا يلتقيان البتة فهذان الخطان يتقاربان ابدا ولا يلتقيان العاشر اذا اعتبرنا قوسا
اصغر من نصف الدائرة واخرجنا من المركز الى طرفيها خطين حصل شكل يسمى بالقطاع فاذا اخرجنا
من ذلك المركز الى نصف تلك القوس خطا آخر كان هذا الخط الثاني اقرب الى احد الطرفين من
الاول فاذا نصفنا ذلك النصف صار هذا الخط اقرب مما قبله وهكذا الى غير النهاية فقد حصل
هاهنا خطان يتقاربان ابدا ولا يلتقيان الحادي عشر ان لابي علي بن الهيثم رسالة في بيان ان كل
مقدار يفصل منه جزء من اجزائه ويفصل من الباقي جزء نسبته الى الجزء الاول مثل نسبة الجزء الاول
الى الكل ويفعل ذلك دائما فان جميع تلك الاجزاء الماخوذة على تلك النسبة الى غير النهاية اذا جمعت
فليس تبلغ جملتها الى الجزء الذي كان اعظم من الجزء الاول مثاله ان العشر وعشر العشر وعشر
عشر العشر وهكذا الى ابعد الغايات وابلغ النهايات فانه ليس يبلغ مجموعها الى التسع وتسع التسع
الى ابلغ الغايات لا يبلغ مجموعها الى الثمن وهكذا جميع الاجزاء وانت تعلم ان قسمة الواحد الى الكسور
لا يحتمله الا الواحد المقداري والخط القاسم له الى تلك الاجزاء لا يزال يقرب من طرفه مع انه لا يصل
البتة اليه فثبت بهذه الوجوه الاحد عشر ان القائلين بقبول المقدار للقسمة الى غير النهاية
يلزمهم القول بوجود خطين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا تصح المصادرة
التي ذكرها اقليدس لاحتمال ان يقال هذان الخطان لا يتقاربان على ذلك الوجه الذي لا يلزم من
تقاربهما التلاقيهما واذا كان هذا محتملا لم يصح كلام اقليدس واعلم ان للشيخ مختصرا في
علم الهندسة جمعها لكتاب النجاة وذكر في اثبات هذه القضية ان احد الخطين لا بد وان يميل الى
الآخر واذا مال اليه لقيه لا محالة وهذا الكلام ضعيف لان قوله مال اليه معناه انه يقرب منه
ونحن قد بينا بهذه الدلائل انه لا يلزم من تزايد القرب حصول الوصول واما الشيخ ابو علي
ابن الهيثم فقد حاول في كتاب شرح المصادرات اقامة البرهان على صحة هذه القضية وطول فيه

وكذلك التسع

وذكر في اثناء ذلك الدليل مقدمة وصححها بالكرة المتحركة وهي مقدمة ضعيفة جدا فثبت ان هذا القول
بكون المقدار قابلا للقسمة الى غير النهاية يوجب ان لا تصح هذه القضية ولكن هاهنا آخر
كلامنا في تقرير دلايل القايلين باثبات الجوهر الفرد وبالله التوفيق **المقالة الثانية**
في ذكر دلايل نفاة الجوهر الفرد وفيها فصول **الفصل الاول** في الدلايل
المفرعة على المماسة وهي خمسة **البرهان الاول** ان الاجزاء التي لا تتجزى يمتنع ان تكون
متلاقية واذا كان كذلك امتنع حصول الاجسام عنها انما قلنا انه يمتنع كونها متلاقية لانها
لو تلاقت لكانت اما ان تكون متلاقية بالكلية او لا بالكلية والقسمان باطلان فوجب القول
بانه يمتنع كونها متلاقية انما قلنا انه يمتنع كونها متلاقية بالكلية لوجوه الاول انا اذا
فرضنا جوهرا واحدا اتصل به جوهر ثان فهل صار حجم مجموع الجزئين ازيد من حجم الجزء الواحد او ما
حصلت هذه الزيادة فان كان الاول فحينئذ يكون كل واحد منها خارجا عن ذات الآخر وغير
نافذ فيه وعلى هذا التقدير فلم تصر كلية احدهما ملاقية لكلية الآخر وان كان الثاني فحينئذ
يكون مجموع الجزئين مساويا في الحجم للجزء الواحد فحينئذ لو ضممنا اليه ثالثا ورابعا وجب ان
لا يحصل الزيادة في الحجم وحينئذ لا تكون هذه المقادير والاجسام متولدة عن تاليف هذه الاجزاء
وقد فرضنا انه الامر كذلك هذا خلف الثاني ان هذه الاجزاء اذا تداخلت ونفذ بعضها
في بعض فنقول انه لم يحصل الامتياز بينها في امر من الامور البتة فوجب صيرورتها شيئا واحدا وذلك
محال انما قلنا انه لم يحصل الامتياز في امر من الامور لان هذه الاجزاء متساوية في تمام الماهية
فتكون ايضا متساوية في لوازم الماهية وايضا فكل عارض يعرض لواحد منها فالآخر قابل
لمثله لما بينا ان تلك الاجزاء متساوية في تمام الماهية والمتساويات في تمام الماهية تكون متساوية
في قبول العوارض ووجود ذلك العارض بالنسبة الى واحد منها كهو بالنسبة الى الآخر فيصير ذلك
العارض ايضا مشتركا فيه فثبت انه حصل الاشتراك بينها باسرها في تمام الماهية وفي لوازم الماهية
وفي عوارض الماهية وحينئذ يرتفع الامتياز واذا زال الامتياز فقد بطل التعدد فثبت ان الاجزاء لما نفذت
بالكلية لم يتميز واحد منها عن الآخر ويلزم ارتفاع التعدد وحصول التعدد وكل ذلك محال
الوجه الثالث في بيان انه يمتنع حصول الملاقاة بالكلية هو ان احد المقدارين اذا نفذ في الثاني
فانه يتصل طرف النافذ بطرف المنفوذ فيه اولا ثم ياخذ في النفوذ ثانيا ثم في المرتبة الثالثة يحصل
تمام النفوذ والمداخلة ولا شك ان القدر الذي به حصلت الملاقاة بين النافذ وبين المنفوذ فيه عند
اتصال الطرف لاحدهما بطرف الثاني اقل من القدر من الملاقاة الحاصلة في اثناء النفوذ والذي يحصل في اثناء
النفوذ اقل مما يحصل عند تمام النفوذ وذلك يوجب انقسام الاجزاء فثبت انه بتقدير ان يصح
القول بالمداخلة والنفوذ فان القول بانقسام الاجزاء لازم والوجه الرابع في بيان انه يمتنع
حصول الملاقاة بالكلية انه لو كان هذا ممكنا لوجب ان لا يمتنع نفوذ الجبل العظيم في الخردلة الواحدة وان
لا يمتنع نفوذ البحر العظيم في القطرة الواحدة ولما كان كل ذلك محالا كان القول بتداخل الاجزاء محالا فهذه
الوجوه الاربعة دالة على ان القول بكون الاجزاء متلاقية بالكلية قول باطل واما القسم الثاني وهو ان
يقال اذا التقى جزء بجزء فانما التقى بعضه لا بكله فمن المعلوم ان هذا انما يصح فيما يكون منقسما متبعضا
فالاجزاء التي لا تقبل القسمة والبعضية يكون هذا محالا في حقها فثبت بما ذكرنا ان هذه الاجزاء لو
تلاقت لكانت اما ان تتلاقى بكليتها او لا بكليتها وثبت فساد القسمين فثبت ان القول بكونها متلاقية
ام محال واذا ثبت انه يمتنع كون تلك الاجزاء متلاقية وجب ان لا يحصل الجسم من تالفها وتركبها لان
الاشياء التي لا تكون متلاقية ولا متماسة تكون اجزاء متنافرة لا يتصل بعضها بالبعض فوجب ان لا يحصل
من تالفها هذه الاجسام العظيمة وحيث دل الحس على حصول هذه الاجسام العظيمة علمنا ان القول
بانكار التماس والتلاقي قول باطل فثبت بما ذكرنا انه لو حصلت الاجزاء التي لا تتجزى لامتنع عليها
كونها متلاقية ولو امتنع عليها ذلك لما حصلت الاجسام من تالفها والتالي باطل فالمقدم مثله واعلم
ان هذا الدليل يمكن ذكره على وجوه اخرى سوى الوجه الذي ذكرناه فالاول ان يقال ان كل
متحيز فانا نعلم بالضرورة ان يمينه غير يساره وان الوجه الذي منه يلي السماء غير الوجه الذي منه

يلي الارض وذلك يوجب كونها منقسمة وهذا الوجه على اختصاره يفيد المطلوب الثاني انا اذا فرضنا
جوهرا بين جوهرين فان المتوسط يماس ما على يمينه بوجه غير الوجه الذي به يماس ما على يساره وذلك
يوجب الانقسام الثالث ان جانب اليمين من ذلك المتوسط محكوم عليه بانه يحاذي ما على اليمين
ولا يحاذي ما على اليسار وجانب اليسار محكوم عليه بضد ذلك فلو كان الجانب الايمن منه عين الجانب
الايسر لزم ان يصدق النقيضان على الشيء الواحد وانه محال فهذا جملة الكلام في تقرير هذا الوجه
الحجة الثانية ان نقول اذا فرضنا خطا مركبا من ثلاثة اجزاء وفرضنا جزئين على طرفيه بحيث
بقي بينهما خلا بمقدار الجزء الواحد فنقول كل واحد من هذين الجزئين الموضوعين على الطرفين
قابل للحركة والمانع من الحركة مفقود لانا فرضنا ذلك المتوسط خاليا من جميع العوايق واذا كان الشيء
قابلا للحركة وكان المانع من الحركة مفقودا وجب ان تكون الحركة ممكنة فاذا تحرك الجزآن الموضوعان على
الطرفين معا وجب ان يلقى كل واحد منهما نصف الجزء المتوسط من الخط الاسفل بل نقول ان كل
واحد من هذين الجزئين الفوقانيين يقع على منتصف جزئين من الخط الاسفل وحينئذ يلزم انقسام
الاجزاء الخمسة جميعا ولقائل ان يقول لا نسلم انه يمكن حصول حركة الجزئين الموضوعين على
الطرفين معا اما قوله ان كل واحد منهما قابل للحركة والحيز المتوسط فارغ والمانع مفقود
فوجب صحة الحركة على كل واحد منهما فنقول هب ان كل واحد منهما قابل للحركة وان المانع مفقود فلم
قلتم ان هذا القدر يقتضي امكان تلك الحركة وبيانه ان الشيء كما يعتبر في امكانه تحقق امكانه في ذاته
وانتفاء موانعه فكذلك يعتبر في تحقق امكانه حصول شرايطه ولا شك ان حركة ذينك الجزئين مشروط
بانقسام ذلك الجزء المتوسط من الخط الاسفل فبتقدير ان لا يكون ذلك الجزء منقسما كان شرط امكان
حركة الجزئين الموضوعين على الطرفين فايتا واذا كان الشرط فايتا كان المشروط ممتنعا فثبت ان القطع
بامكان حركة ذينك الجزئين انما يمكن عند القطع بانقسام ذلك الجزء المتوسط فلو اثبتنا كون الجزء المتوسط
منقسما بكون ذينك الجزئين قابلين للحركة لزم الدور وهو باطل والذي يقوي هذا السوال وجهان
الاول ان القائلين باثبات الخلاء خارج العالم استدلوا عليه وقالوا الواقف على طرف العالم
هل يمكنه مد اليد الى الخارج او لا يمكنه ذلك فان امكنه ذلك فقد حصلت الاحياز الفارغة خارج العالم
وان لم يمكنه ذلك فقد حصل خارج العالم جسم يمنع من ذلك واذا حصل الجسم خارج العالم فقد حصلت
الاحياز خارج العالم ثم ان الفلاسفة القائلين بنفي الخلاء خارج العالم اجابوا عنه وقالوا
انه يمتنع منه مد اليد الى خارج العالم الا ان ذلك الامتناع ليس لان جسما حصل خارج العالم فمنع
مد اليد اليه ولكن لاجل ان مد اليد مشروط بحصول الاحياز فاذا لم توجد الاحياز خارج العالم
لا جرم امتنع مد اليد الى خارج العالم لا لاجل قيام المانع بل لاجل فوات الشرط اذا عرفت هذا فنقول
اذا عقلنا هذا الكلام فلم لا يجوز ايضا ان يقال انه يمتنع حركة الجزئين الموضوعين على الطرفين معا لا
لقيام المانع بل لفوات الشرط وهو ان حركتهما معا مشروط بانقسام المسافة فلما لم يوجد هذا الشرط
لا جرم فات الامكان لفوات الشرط الوجه الثاني في بيان تقوية هذا السوال ان الفلاسفة
اعتقدوا انه لا بد وان يحصل بين الحركة الصاعدة والهابطة للحجر سكون فاذا قيل لهم لو قدرنا نزول
جبل في غاية العظمة من الهواء واتفق انا رمينا المدرة الى فوق فحال انتهاء حركتها الصاعدة لو وصل
ذلك الجبل النازل الى تلك المدرة فلو وجب سكون تلك المدرة في الهواء لوجب ان يكون سكونها
مانعا لذلك الجبل العظيم من النزول ثم ان الفلاسفة التزموا ذلك وقالوا ان تعلق ذلك الجبل وان
كان يوجب نزوله الا انه لما وجب بقاء تلك المدرة في الهواء وكان بقاؤها في الهواء مانعا من نزول
ذلك الجبل العظيم لا جرم قلنا بانه يجب بقاء ذلك الجبل في الهواء وسكونه فيه اذا ثبت هذا فنقول
فهذا الكلام يدل على انه مع حصول الموجب القوي قد لا يحصل الاثر لاجل فوات شرط من الخارج او لقيام
مانع من الخارج اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز في مسئلتنا ان يقال كل واحد من هذين
الجزئين وان كان قابلا للحركة وكان العايق عن الحركة زايلا الا انه امتنعت تلك الحركة لفوات شرط
من شرايط امكانها فهذا سوال قوي واعلم ان الفلاسفة ما داروا على هذا السوال ولم
يشتغلوا بالجواب الصحيح عنه وانا اذكر لاجلهم وجوها تدل على دفع هذا السوال الوجه الاول

نقول انه قد دل البرهان على ان اي خط مستقيم فرض فانه يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوي
الاضلاع اذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا خطا مركبا من جوهرين وجب جواز ان يعمل عليه مثلث
متساوي الاضلاع وهذا انما يحصل اذا وضعنا جوهرا ثالثا على متصل الجوهرين الاولين وذلك يدل
على ان وقوع الجوهر على متصل الجوهرين يجب ان يكون ممكنا وحينئذ يزول قولهم انه يمتنع حركة الجزئين
لاجل امتناع وقوع الجوهر على متصل الجوهرين واعلم انا اذا تأملنا علمنا انه لا يمكن عمل المثلث
المتساوي الاضلاع الا بوقوع الجوهر على متصل الجوهرين وبيانه ان المثلث الاول انما يحصل بوضع
الجوهر الواحد على متصل الجوهرين والمثلث الثاني انما يحصل اذا وصلنا خطا مركبا من ثلاثة اجزاء باحد
اضلاع المثلث المذكور بحيث يقع كل واحد من تلك الاجزاء على متصل جزئين من الاجزاء الحاصلة في
هذا الخط المركب من الاجزاء الاربعة وقس عليه ساير المراتب الى ما لا نهاية له وحينئذ يظهر انه لا يمكن
وجود مثلث متساوي الاضلاع من الاجزاء الا ويقع كل واحد منها على متصل جزئين آخرين وذلك يدل
على ان هذا المعنى ممكن واذا كان هذا ممكنا فحينئذ يندفع هذا السوال عن ذلك الدليل الوجه
الثاني في بيان ان المعنى الذي ذكرناه ممكن ان نقول لا شك ان اعظم الدواير في الكرة المنطقة
ثم لا تزال الدواير تتصاغر مرتبة فمرتبة حتى تنتهي الى القطبين اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان
تكون المقادير مؤلفة من الاجزاء التي لا تتجزى كانت المنطقة مؤلفة من الاجزاء التي لا تتجزى والدايرة
الثانية الملتصقة بالمنطقة تكون ايضا مؤلفة من الاجزاء التي لا تتجزى وهكذا القول في جميع الدواير
اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقال ان كل جزء من اجزاء المنطقة فانه يتصل به جزء من اجزاء الدايرة
الثانية او يقال ان الجزء المعين من اجزاء الدايرة الثانية لا يتصل بالجزء المعين من المنطقة وانما يقع على
موضع اتصال الجزء بجزء آخر من المنطقة والاول باطل والا لزم ان يكون مدار الدايرة مساويا بالمدار
الدايرة الاولى العظيمة التي هي المنطقة وحينئذ لا تتولد الكرة من مثل هذا التركيب وانما تتولد الاسطوانة
ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وذلك يوجب وقوع الجوهر الواحد على متصل الجوهرين وذلك هو المطلوب
الوجه الثالث في بيان ان الامر الذي ذكرناه ممكن هو انا في الحجة الثالثة التي للفلاسفة نبين
بالبرهان اليقيني ان وقوع الجوهر على متصل الجوهرين واقع واذا كان كذلك فحينئذ يزول هذا الاشكال
الحجة الثالثة للفلاسفة من الوجوه المبنية على المماسة والملاقاة ان نقول اذا ركبنا خطا
من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا ووضعنا طرفه الايسر جزءا آخر ثم فرضنا انه ابتدأ هذان
الجزءان بالحركة وانتهيا الى آخر الخط دفعة فهنا قد مر كل واحد من هذين الجزئين بصاحبه ويمتنع ان يمر كل
واحد منهما بصاحبه الا اذا حصل التحاذي والتقابل بينهما ومن المحال ان يحصل التحاذي والتقابل الا على
متصل الثاني والثالث ومتى حصلت هذه الحالة لزم القطع بوقوع القسمة والتجزية في تلك الاجزاء وبهذا
الطريق ظهر ان وقوع الجوهر على متصل الجوهرين امر ممكن واعلم اني رأيت جماعة من مثبتي الجوهر الفرد
التزموا وقوع الطفرة هاهنا وزعموا ان التحاذي بينهما انما يجب لو تحرك كل واحد منهما على جميع تلك
المسافة اما اذا قلنا بالطفرة لم يلزم ذلك وتقريره انه اذا كان لا بد في نفي الجوهر الفرد من التزام الطفرة
فلنا ايضا ان نلتزمها حتى يندفع هذا السوال واما المنكرون للطفرة فالوا ثبت بهذا البرهان
انه يمكن وقوع الجوهر على متصل الجوهرين ويرجع البرهان الثاني كما تقدم والله اعلم **الحجة الرابعة**
قالوا انا اذا فرضنا صفحة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها فحينئذ يحصل الضوء في
الوجه المقابل للشمس من ذلك السطح ويبقى الوجه الآخر منه غير مشرق ومعلوم ان الوجه المشرق
المضيء مغاير لما هو غير مشرق ولا مضيء وذلك يوجب الانقسام ويمكن ذكر هذه الحجة بطريق آخر
فيقال ان على القول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى يكون الجسم مؤلفا من سطوح موضوعة
بعضها على البعض فالسطح الاعلى منها يكون بوجهه العالي مباينا من ساير الاجسام وبوجهه الاسفل يكون متصلا
بالسطوح الداخلة في ذلك الجسم والوجه الذي به حصلت المباينة غير الوجه الذي به حصلت المماسة وذلك
يوجب حصول القسمة ويمكن ذكره على طريق ثالث فيقال ان بتقدير كون الجسم مركبا من الاجزاء التي
لا تتجزى يكون الجسم مركبا من سطوح موضوعة بعضها على البعض فاذا اشرقت الشمس على الجسم فقد استنار
وجهه وذلك الوجه عبارة عن احد الامرين وهو السطح الاعلى منه واما الوجه الثاني من ذلك السطح فانه متصل

بالسطح الاسفل منه وواقع في عمق ذلك الجسم فثبت ان هذا البرهان لا حاجة في تقريره الى وجود سطح مؤلف
من الاجزاء التي لا تتجزى بل هذا البرهان حاصل في جميع هذه الاجسام المحسوسة فهذا هو الكلام في تقرير
هذه البراهين الاربعة على اقصى الوجوه واعلم ان احدا من المتكلمين ما اورد على شيء من هذه
البراهين كلاما يصلح لان يلتفت اليه العاقل الا ان طول البحث فيه محال وتقريره انا نبين ان
هذه الحجج تنتج نتيجة باطلة بالاتفاق واذا ثبت هذا ظهر انها حجج مغالطية وليست بحجة
حقيقية اما بيان انها تنتج نتيجة باطلة بالاتفاق فهو انا نقول ان هذه الحجج لو صحت
لاثبتت كون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومعلوم ان هذه النتيجة باطلة واما
بيان الاول فلان الجسم اذا لاقى باحد طرفيه شيئا وبالطرف الثاني منه شيئا آخر فان الملاقاتين متغايرتان
بالفعل فوجب ان يكون محلاهما متغايرين بالفعل ثم نقول هذان المحلان ان كانا عرضين
عاد التقسيم فيه ولا يتسلسل بل ينتهي آخر الامر الى وقوع الكثرة في ذات الجسم فحينئذ ينتصف ذلك الجسم
بالفعل ثم ان كل واحد من ذينك النصفين يلاقي النصف الثاني باحد وجهيه دون الثاني فوجب ان ينتصف
ذلك النصف ايضا بالفعل فان كان ذلك الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها فوجب ان يحصل فيه
اجزاء لا نهاية لها بالفعل على الوجه الذي بيناه الا ان هذا القول باطل باتفاق الحكماء فثبت ان
النتيجة التي يجب لزومها من هذه الحجة قول باطل باتفاق الحكماء والذي يريد الحكماء اثباته فان هذه
الحجة لا تفيده ولا توجبه فثبت ان هذه الحجة حجة مغالطية باطلة فان قال قائل هب ان مقصود
الحكيم لا يحصل من هذه الحجة الا ان اقواما آخرين لو تمسكوا بها في اثبات ان الجسم مؤلف من اجزاء غير
متناهية بالفعل فكيف الجواب فنقول ان هذه الحجة لا تفيد ايضا هذا المطلوب وذلك
لان من قال بالكثرة فسواء كانت تلك الكثرة متناهية او غير متناهية فانه لا بد وان يعترف بوجود
الواحد فيها لان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات بدون حصول الوحدة فالقائلون بكون الجسم مركبا من
اجزاء غير متناهية لا بد وان يعترفوا بوجود اشياء يكون كل واحد منها في نفسه واحدا الا ان الحجة
المذكورة تبطل وجود الواحد لانا اي شيء فرض كونه واحدا فانه لا بد وان يلاقي بيمينه غير ما يلاقيه بيساره
فيكون منقسما فلا يكون الواحد واحدا فثبت ان هذه الحجة توجب حصول الكثرة بالفعل ولما وجبت
حصول الكثرة بالفعل فقد اوجبت حصول الواحد بالفعل لكنها تمنع حصول الواحد بالفعل بالطريق الذي
ذكرناه واذا منعت من حصول الواحد بالفعل فقد منعت من حصول الكثرة فثبت ان هذه الحجة توجب
القول بحصول الكثرة وتمنع من القول بحصول الكثرة فهي حجة تفيد نتايج متناقضة فهي حجة مغالطية لا
حجة يقينية فهذا القدر يكفي لبيان ان هذه الدلايل باسرها وجوه باطلة غير حقيقية ولا يقينية وهذا
القدر كاف لبيان ضعفها وسقوطها ثم نقول كذب النتيجة يدل على اشتمال القياس على مقدمة
كاذبة فليطلب ان المقدمة الكاذبة ما هي فنقول فيها احتمالان الاول ان يقال هذه الحجة مبنية
على ان تلك الاجزاء متلاقية متماسة وذلك باطل عندنا فان الحق عندنا ان كل جوهر فهو مختص بحيز نفسه
ولا تعلق له البتة بالجوهر الآخر لا بالمماسة ولا بالملاقاة بل الحق ان الجوهرين اذا وقعا بحيث لا يمكن
ان يتخللهما ثالث سميناهما بالمتلاقيين وبالمتماسين وبالمتجاورين وبالمتصلين وان وقعا بحيث يمكن ان
يتخللهما ثالث سميناهما بالمتباعدين وبالمفترقين وبالمتباينين فاما ان يحصل الملاقاة والمماسة بمعنى
آخر سوى ما ذكرناه فهذا ممنوع لا يقال ان صريح العقل يحكم بان الجوهرين اذا وجدا بحيث لا يمكن
ان يتخللهما ثالث فانه يكون احدهما ملاقيا للآخر ومماسا له لانا نقول ان عنيتم بالملاقاة
والمماسة نفس كونهما واقعين بحيث لا يبقى بينهما فرجة ولا شيء مغاير فهذا معقول الا انه على هذا
التقدير لا يبقى قولكم انه يماس باحد وجهيه ما على يمينه وبالوجه الثاني ما على يساره مفهوما زايدا وان
عنيتم به امرا آخر وراء ذلك فهو ممنوع ولا ينكر ان الوهم والخيال يحكم فيه بحصول امر زايد الا ان مذهبكم
ان حكم الوهم والخيال غير مقبول الا ترى ان صريح العقل يحكم بان الواقف على طرف العالم لا بد وان يميز
الجانب الذي يحاذي وجهه من الجانب الذي يحاذي قفاه ثم ذكرتم ان ذلك من عمل الوهم والخيال
وانه لا عبرة به البتة فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا ايضا كذلك وايضا فانتم لما زعمتم انه لا بد وان
يحصل بين صعود الحجر بالقسر ونزوله بالطبع سكون فاذا قدرنا ان جبلا عظيما كان ينزل من

السماء الى الارض في تلك اللحظة فلو كان ذلك السكون واجبا لزم ان يكون سكونه موجبا لسكون ذلك
الجبل النازل ثم انكم التزمتم ذلك وقلتم هذا وان كان الوهم لا يقبله والخيال لا يساعد عليه الا ان
البرهان اليقيني لما ساقنا اليه موجب التزامه فكذلك هاهنا الدلايل التي ذكرناها في اثبات الجوهر الفرد
دلايل يقينية لا تقبل الشك ثم ان تلك الدلايل توجب القول بنفي الملاقاة ونفي التماس فهذا وان كان
على خلاف حكم الوهم والخيال الا انه لا بد من المصير اليه والاعتراف بحصوله السوال الثاني
لم لا يجوز ان يقال المماسة والملاقاة من باب النسب والاضافات والامور النسبية الاضافية لا وجود
لها ثابتة في الاعيان بل في الاذهان فوجب ان يكون اختلافات المماسة توجب وقوع القسمة في الاذهان
لا في الاعيان وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم وقوع القسمة في الاعيان فتفتقر في تقرير هذا السوال الى تقرير
مقدمات فالمقدمة الاولى ان المماسة والملاقاة من باب النسب والاضافات وظاهر ان الامر
كذلك فان التماس نسبة مخصوصة حاصلة بين شيئين والمقدمة الثانية بيان ان النسب
والاضافات لا وجود لها في الاعيان والدليل عليه ان نقول مسمى النسبة لا وجود له في الاعيان
فالنسبة المخصوصة وجب ان لا يحصل لها وجود في الاعيان اما بيان ان مسمى النسبة لا وجود له في
الاعيان لكان كل ما كان من باب النسب والاضافات موجودا في الاعيان الا ان النسبة بتقدير وجودها
في الاعيان كانت صفة قايمة بالغير ضيقا مضافا بالغير وحلولها في المحل يكون نسبة لذاتها الى ذلك المحل فيكون
نسبة النسبة زايدة عليها ولزم التسلسل فثبت ان مسمى النسبة لا وجود لها في الاعيان واذا ثبت هذا
وجب ان لا يحصل لنوع من انواع النسبة وجود في الاعيان اي نوع فرض من انواع النسبة واذا كان
مسمى النسبة مما لا وجود له في الاعيان كانت الكيفية القايمة والخصوصية القايمة به غير موجودة في
الاعيان والا لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم وهو محال فثبت ان النسبة الخاصة لا وجود
لها في الاعيان وكما قد بينا ان التماس والتلاقي من باب النسب والاضافات فيلزم ان يقال ان التماس والتلاقي
من الامور التي لا وجود لها في الاعيان واذا لم يكن لها وجود في الاعيان امتنع ان يكون اختلاف المماسة
موجبا وقوع الكثرة في الاعيان وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم كون الجزء الموجود في الاعيان منقسما السوال
الثالث لو سلمنا ان التلاقي والتماس حاصل في الاعيان وسلمنا ان ذلك يوجب ان يكون احد وجهي
الجزء مغايرا للوجه الثاني منه لكن لم لا يجوز ان يقال هذان الوجهان عرضان قايمان بذلك الجزء فالتعدد انما
وقع في العرضين القايمين بذلك الجزء فاما ان يقع التعدد في نفس ذلك الجزء في ذاته فهذا ممنوع لا يقال
الاعراض يستحيل عليها الملاقاة والمماسة وذلك يوجب ان يكون الوجهان الحاصلان في الجزء المتوسط جزءين
منه لانا نقول لا نسلم ان الاعراض يمتنع عليها الملاقاة والمماسة وبيانه وهو ان عندكم
الاجسام انما تتلاقى بالسطوح والسطوح انما تتلاقى بالخطوط والخطوط انما تتلاقى بالنقط ثم مذهبكم
ان السطوح والخطوط والنقط اعراض فثبت ان المحكوم عليه بالتلاقي على مذهبكم ليس الا الاعراض واذا
ثبت هذا فنقول دليلكم يقتضي ان يكون احد جانبي الجوهر مغايرا للجانب الثاني منه وعندكم كثرة الجوانب
لا معنى لها الا كثرة الاعراض والصفات فاما وقوع الكثرة في الذات فكيف يلزم والذي يؤكد ما ذكرناه هو
ان النقطة في المركز تسامت جملة النقط التي يمكن فرضها في الدائرة بل هي مسامتة لجميع النقط المفترضة في جميع
العالم والدليل عليه ان اقليدس ذكر في مصادرات المقالة الاولى ان لنا ان نصل بين كل نقطتين خطا مستقيما
وهذا يدل على ان كل نقطة تفرض فانها تكون مسامتة لجميع النقط التي يمكن فرضها في جميع اجسام العالم اذا
ثبت هذا فنقول ان كون النقطة الواحدة محاذية لجميع النقط المفترضة في العالم لا يدل على كون
النقطة منقسمة وما ذاك الا لان المحاذاة والمسامتة امور اضافية وكثرة الاضافات لا توجب وقوع الكثرة
في الذات واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون الحال في اختلاف المماسة واقعا على هذا الوجه والله اعلم

الفصل الثاني في الدلايل المذكورة في نفي الجزء الذي لا يتجزى المبنية على بطو الحركات وسرعتها

اعلم ان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى اتفقوا على انه لا معنى لكون الحركة
بطيئة الا ان الجسم يتحرك في بعض الاحيان ويسكن في بعضها فتختلط الحركات بالسكنات فالحس يدرك
ذلك المختلط حركة موصوفة بالبطو كما انا اذا سحقنا الاسفيداج وسحقنا المداد وخلطنا بعض تلك الاجزاء
بالبعض بالبعض فان القوة الباصرة تدرك ذلك الجسم المخلوط بلون متوسط بين السواد والبياض لا لاجل

هو انه لو كان هذا المسمى موجودا في الاعيان

انه حصل هناك لون متوسط لانا فرضنا كون تلك الاجزاء باقية واذا كانت باقية فقد بقي الجزء الاسود
على سواده والجزء الابيض على بياضه الا ان تلك الاجزاء لما كانت في غاية الصغر عجز الحس عن الوقوف
على كل واحد منها بصفته المخصوصة وانما حصل له الشعور بذلك المجموع فلا جرم ادرك ذلك المجموع
على لون متوسط بين السواد والبياض فكذا هاهنا ان تحرك الجسم في بعض الاحيان وسكن في بعضها
وعجز الحس عن الوقوف على كل واحد منها بعينه لا جرم احس بالامر المختلط من الحركة والسكون وذلك
هو الحركة البطيئة واما القائلون بنفي الجزء الذي لا يتجزى فقد اتفقوا على ان الحركة البطيئة حركة
في جميع الاحيان وان البطو كيفية قايمة بالحركة اذا عرفت هذا فنقول احتج القائلون بنفي الجزء
الذي لا يتجزى فقالوا ثبت بالدليل ان الحركة البطيئة ليس بطوها لاجل تخلل السكنات فاذا
ثبت ذلك وجب ان يكون القول باثبات الجزء الذي لا يتجزى باطلا اما تقرير المقام الاول
وهو ان بطو الحركات لا يمكن ان يكون لاجل تخلل السكنات فيدل عليه وجوه الاول انا اذا
فرضنا فرسا شديد العدو بحيث يسير من البكرة الى الظهر عشرين فرسخا فنقول والفلك الاعظم
قد دار في مثل هذه المدة ربع مداره فلو كان البطو عبارة من تخلل السكنات لكان مقدار زيادة السكنات
هذا الفرس على حركاته مساويا لمقدار زيادة حركات الفلك الاعظم على حركات هذا الفرس لكن
من المعلوم ان زيادة حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس اكثر من الف الف مرة فيلزم ان يكون
زيادة سكنات هذا الفرس على حركاته كذلك ولو كان الامر كذلك لما ظهرت هذه الحركات الفلكية
في اثناء هذه السكنات الكثيرة فوجب ان لا تظهر تلك الحركات اصلا في الحس وحيث كان هذا الكلام
كاذبا بل كان الحق هو ضده وهو انا لا نحس البتة بشي من السكنات وانما نحس بالحركات المتوالية
المتعاقبة علمنا ان التفاوت الحاصل بين سرعة حركة الفلك وسرعة حركة الفرس ليس لاجل تخلل
السكنات وذلك يفيد القطع بان حصول البطو في الحركات لا يمكن ان يكون لاجل تخلل السكنات
الوجه الثاني في اثبات هذا المطلوب وهو انا نعلم ان الجسم كلما كان اشد ثقلا كان اسرع نزولا
فاذا فرضنا ان الجسم قد بلغ في الثقل الى حيث تكون حركته خالصة عن السكونات ثم فرضنا انه بعد
ذلك صار اثقل مما كان فوجب ان تصير حركته اسرع مما كانت قبل ذلك فهاهنا حصل التفاوت
بين هاتين الحركتين في السرعة والبطو لا بسبب تخلل السكنات وهو المطلوب والوجه الثالث
ان الثقل يوجب النزول فاذا كان الثقل موجبا للنزول وانه باق في جميع الاوقات امتنع ان يوجب
الحركة في اجزاء المسافة ثم انه بعينه يوجب السكون في جزء آخر من غير تفاوت بين الجزءين البتة
فثبت ان القول بسكونه باطل واذا ثبت هذا ظهر ان التفاوت بين الحركة البطيئة والسريعة لا يجوز
ان يكون لاجل تخلل السكنات الوجه الرابع انا اذا اخرجنا من مركز الرحا الى المحيط خطا
واحدا فانه يجب ان يعرض في ذلك الخط نقط كثيرة فاذا استدارت الرحى ارتسم من كل واحدة
من تلك النقط دايرة وكل نقطة كانت اقرب الى المركز فان الدايرة المرتسمة منها اصغر وكل نقطة كانت
اقرب الى المحيط كانت الدايرة المرتسمة منها اعظم اذا ثبت هذا فنقول اذا استدارت الرحى
فقد استدارت الرحى فقد استدارت الدايرة التي هي طرف الرحا واستدارت ايضا الدايرة القريبة
من القطب فاما ان يقال كلما تحركت الدايرة العظيمة جزءا فقد تحركت الدايرة الصغيرة جزءا
وذلك محال لانه يلزم ان يكون مدار الدايرة الصغيرة مساويا لمدار الدايرة العظيمة وهو محال
واما ان يقال ان الدايرة العظيمة تتحرك جزءا مع ان الدايرة الصغيرة لا تتحرك البتة وهذا محال
ايضا لانه يوجب وقوع التفكك بين اجزاء الرحى وهو محال واما ان يقال كلما تحركت الدايرة
العظيمة فان الدايرة الصغيرة تتحرك حركة ابطا من حركة الدايرة العظيمة وهذا هو الحق وانه
يوجب القطع بان التفاوت بين البطي والسريع ليس لاجل تخلل السكنات وهو المطلوب الوجه
الخامس وهو ان الذي ذكرناه في حركة الرحى نذكره في استدارة الفلك ويلزم انه كلما تحركت
المنطقة فان الدايرة القريبة من القطب قد تحركت حركة ابطا منها وذلك هو المطلوب والوجه
السادس وهو انا اذا فرضنا فرجارا له شعب ثلاثة ثم وضعنا شعبة منه على مركز الدايرة
والشعبة الثانية على دايرة مدارها خمسون جزءا والشعبة الثالثة على دايرة مدارها مائة

جزءٍ فعند ما تتحرك الشعبة الثالثة المحيطة جزءين وجب ان تتحرك الشعبة المتوسطة جزءا واحدا على قياس ما ذكرنا في الرحا وفي الفلك وذلك يوجب حصول البطؤ لا بسبب تخلل السكنات والوجه السابع انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الارض ثم كلما ازداد ارتفاع الشمس انتقص طول الظل فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا ينقص من الظل جزء وهو محال لانه يلزم ان يكون طول الظل مساويا لمدار الفلك وهو محال واما ان يقال قد ترتفع الشمس جزءا مع ان الظل يبقى بحاله ولا ينتقص منه شيء وذلك محال واما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب القطع بان التفاوت بين السريع والبطيء لا يكون بسبب تخلل السكنات الوجه الثامن ان الانسان العاقل قد يمشي مشيا بطيئا فلو كان البطؤ عبارة عن كونه ساكنا في بعض الاحياز ومتحركا في بعضها لكان من المعلوم ان تلك الحركة البطيئة فعل اختياري فلو كانت الحركة البطيئة عبارة عن الحركات المختلطة بالسكونات لكان ذلك الانسان قد فعل باختياره في بعض الاحياز حركة وفي بعضها سكونا ومن المعلوم ان الفعل الاختياري لا يحصل الا بالقصد والاختيار والفعل الحاصل بالقصد والاختيار لا يحصل الا مع العلم بالفعل المقصود والامر المطلوب فكان يجب فيمن يمشي مشيا بطيئا ان يعلم بالضرورة انه تحرك في الحيز الفلاني وانه وقف في الحيز الفلاني لان الفعل الذي فعله بقصده واختياره لا بد وان يكون عالما بانه كيف اختاره وكيف اوجده ولما لم يكن الامر كذلك بل الذي يمشي مشيا بطيئا يعتقد انه متحرك في جميع الاحوال مع صفة البطؤ علمنا ان البطؤ في الحركة لا يمكن ان يكون لاجل تخلل السكنات واعلم ان هاهنا وجوها كثيرة يستدل بها القائلون باثبات الطفرة ونحن ننقلها ونبين انها دالة على انه قد يوجد جسمان خاليان عن تخلل السكنات مع ان احدهما اسرع من الاخر وحينئذ تصير تلك الوجوه كلها دالة على ان البطؤ ليس لاجل تخلل السكنات فثبت بهذه الوجوه ان التفاوت بين الحركة السريعة والبطيئة ليس لاجل تخلل السكنات واذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية وان يكون الزمان ايضا قابلا للقسمة الى غير النهاية والدليل عليه ان المتحرك السريع اذا تحرك على جوهر واحد في قدر من الزمان ففي مثل ذلك الزمان اذا تحرك المتحرك البطيء على جوهر واحد لزم ان يكون البطيء مثل السريع وهو محال فوجب ان يتحرك المتحرك البطيء في مثل تلك المدة على اقل من الجوهر الواحد وذلك يوجب انقسام الجوهر وايضا المتحرك البطيء اذا تحرك على جوهر واحد في قدر من الزمان فالسريع اما ان يتحرك على الجوهر الواحد في مثل ذلك الزمان او في اقل منه والاول باطل والا لزم ان يكون السريع مثل البطيء وانه محال فبقي الثاني وهو ان السريع يتحرك على الجوهر الواحد في اقل من الزمان الذي تحرك البطيء فيه على الجوهر الواحد فثبت ان السريع والبطيء اذا تساويا في الزمان كانت مسافة البطيء اقل فتنقسم المسافة وايضا السريع والبطيء اذا تساويا في المسافة كان زمان السريع اقل فينقسم الزمان فبهذا الطريق يظهر ان المسافة قابلة للقسمة ابدا وان الزمان قابل للقسمة ابدا وهو المطلوب فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة قال المتكلمون البطؤ لا يمكن حصوله الا لاجل تخلل السكنات والدليل عليه انا بينا بالدلايل الكثيرة القاهرة انه لا معنى للحركة الا حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة واذا ثبت هذا فنقول البطؤ اما ان يحصل حال دخول ذلك الشيء في الوجود واما ان يحصل بعد دخوله في الوجود والاول باطل لانا قد ذكرنا الدلايل الكثيرة في بيان ان الشيء الواحد يمتنع ان يدخل في الوجود على سبيل المهلة والتدريج بل انما يدخل في الوجود دفعة واحدة واذا كان كذلك امتنع حصول البطؤ والسرعة في هذه الحالة واذا بطل هذا بقي ان البطؤ والسرعة انما تحصل بعد دخول الشيء في الوجود فانه ان بقي ذلك الشيء بعد دخوله في الوجود فذلك هو السكون فيكون حصول البطؤ لاجل حصول هذا السكون وان كان ذلك الشيء بعد دخوله في الوجود لا يبقى بل يفنى دفعة واحدة ويحدث بعده شيء اخر بشرط ان يكون حدوثه ايضا دفعة فذلك هو السريع الذي لا يعقل وجود سريع اسرع منه فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول انه يوجد حركة اسرع من حركة لا لاجل تخلل السكنات متفرع على قول من

يقول ان الحركة عبارة عن الحدوث على سبيل التدريج ولما ثبت فساد هذا وجب ان نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها اما الوجه الاول وهو قوله لو كان بطؤ الحركات لاجل تخلل السكنات لوجب ان يكون حركات الفرس الذي يكون شديد العدو اقل من سكناته بكثير فنقول هذا مسلم لا نزاع فيه اما قوله لو كان الامر كذلك لوجب ان لا تظهر تلك الحركات الكثيرة فيما بين تلك السكنات فنقول هذا غير مسلم وذلك لان الحركات صفات موجودة واما السكنات فانها عبارة عن عدم الحركات والاعدام لا تكون محسوسة ولا متميزة البتة وعلى هذا التقدير فان الحركات متميزة محسوسة والسكنات غير محسوسة البتة فلم يلزم ما ذكرتموه وهذا بخلاف ما اذا اختلطت الاجزاء الموصوفة بالبياض بالاجزاء الموصوفة بالسواد وكان الغالب هو الاجزاء الموصوفة بالسواد وذلك لان في هذه الصورة كلا اللونين اعني السواد والبياض محسوسان فلزم ما ذكرتم اما هاهنا الحركة محسوسة اما بالذات واما بالعرض واما السكون فانه غير محسوس فظهر الفرق واما الوجه الثاني وهو قولهم ان الجسم اذا بلغ في الثقل بحيث صارت حركاته عند الهوي خالية عن السكنات فاذا ازداد ثقله وجب ان يزداد سرعة حركاته فقد حصل التفاوت هاهنا في السرعة والبطؤ لا لتخلل السكنات فالجواب عنه ان المقتضي انما يعمل عمله اذا كان الاثر ممكن الحصول فاذا بلغت الحركة في السرعة الى حد معين لا يمكن الزيادة عليه لم يلزم من ازدياد الثقل ازدياد السرعة فان بينتم ان السرعة تقبل الزيادة ابدا حصل مقصودكم الا ان هذا هو اول المسألة لا يقال الدليل عليه وهو ان الثقل الوافي بايجاب السرعة الخالصة في الحركة تام لحصول تلك السرعة فاذا حصل لذلك الجسم اثقل مما كان فهذا القدر الزائد من الثقل لو انفرد لكان مستقلا باقتضاء السرعة ايضا فلما اجتمع هذان الثقلان فالقدر الحاصل من السرعة في الحركة اما ان يحصل بهذين المقدارين من الثقل او يحصل باحدهما دون الثاني او لا يحصل بواحد منهما والاول باطل لانه يقتضي وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالاقتضاء وذلك محال لان الاثر مع المؤثر المستقل بالاقتضاء يكون واجب الحصول وما يكون واجب الحصول كان غنيا عن غيره فاذا اجتمع على الاثر الواحد مستقلان مؤثران لزم ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم ان يصدق على كل واحد منهما كونه محتاجا اليه وكونه مستغنيا عنه وانه محال واما القسم الثاني وهو ان تقع تلك السرعة باحد المؤثرين دون الثاني فهو ايضا باطل لان كل واحد من الثقلين مستقل باقتضاء ذلك القدر من السرعة فلو ترجح احدهما على الاخر في كونه مقتضيا لذلك الاثر لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال واما القسم الثالث وهو انه يمتنع كل واحد منهما بالاخر ولا يحصل الاثر او يحصل لا لمؤثر فهو ايضا محال لان على التقدير الاول يلزم ان يقال لما جعل الجسم الثقيل اثقل مما كان فانه لا ينزل ولا يهوي وذلك محال وعلى التقدير الثاني يلزم حصول الممكن لا عن مؤثر وهو محال ولما بطلت هذه الاقسام كلها حينئذ لم يبق الا ان يقال انه لما ازداد الثقل وجب ان تزداد السرعة في الحركة وحينئذ يحصل المطلوب هذا تمام تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول لا شك ان الاصل متقدم في الوجود على انضمام الزيادة اليه فلو بلغ الجسم في الثقل الى حيث يجب ان تكون حركاته خالصة عن مخالطة السكنات متقدم على انضمام الزيادة اليه ولما كان الاصل متقدما في الوجود على هذه الزيادة لا جرم الثقل الحاصل في الاصل اولى بالاقتضاء من الثقل الحاصل في الزيادة واما الوجه الثالث وهو قولهم لما كان الثقل موجبا للنزول ولو الهوي فلو صار بحيث يوجب الحركة في بعض اجزاء المسافة ويوجب السكون في البعض الاخر فنقول اما ان نثبت كون العالم ملاء او نجوز حصول الخلاء فيه فان قلنا بالملاء فلا شك ان الحجر النازل لا بد وان يخرق اتصال الهواء عند نزول الحجر ويتصلب واذا كان كذلك فالهواء اذا تصلب وتلبد وقف الحجر واذا وقف زالت تلك الصلابة فحينئذ ينزل ولا تزال هذه الاحوال تتعاقب وبسببها تتعاقب الحركات والسكنات واما ان اثبتنا الخلاء داخل العالم فعلى هذا التقدير لا نقول العالم كله خلاء الا ترى ان الهواء اذا تموج فقد يبلغ تموج الهواء في القوة الى حيث يقلع الجبال ويخرب الصخور ويموج البحار والعدم المحض لا يكون كذلك وحينئذ يعود الوجه الذي ذكرناه على تقدير كون العالم ملاء نعم لو قدرنا احيازا خالية عن جميع الاجسام فعلى ذلك التقدير وجب ان يبلغ نزول الحجر الى اقصى درجات السرعة واما الوجوه الاربعة الباقية وهي

حركة الرحى وحركة الفلك وحركة الفرجار وحركة الظل فالجواب عنها سياتي بعد ذلك واما الوجه الثامن فالجواب عنه ان يقال لم لا يجوز ان يقال الماشي حصل في اعضائه المعز والاعيا فلاجل حصول هذه الحالة يتوقف في بعض الاحياز فاذا توقف قليلا زال ذلك الاعيا وعادت القوة فيقوى على الحركة فلاجل هذا السبب يفعل ذلك الفاعل في بعض الاحياز الحركة وفي بعضها السكون وههنا آخر الكلام في الجواب عن هذه الكلمات والله اعلم **الفصل الثالث في حكاية وجوه احتج بها من قال بالطفرة** وهي ايضا صالحة لان يحتج بها في اثبات انه قد يوجد حركتان خاليتان عن مخالطة السكنات مع انه يكون احدهما اشد سرعة من الاخرى احتج القائلون بالطفرة بوجوه الاول انا اذا قدرنا ثلاثة اجزاء متماسة على هذه الصورة ا ب ج ثم وضعنا فوق طرفها الايمن جزءا ثم تحرك هذا الخط بكليته بحيث دخل الالف مكانا جديدا ودخل البا في مكان الالف ودخل الجيم في مكان البا ثم قدرنا ان عند حركة الالف الى المكان الجديد تحرك ذلك الجزء الفوقاني من الالف الى الجانب الايمن ايضا فهذا الجزء بعد هذه الحركة فهذا الجزء اما ان يحصل فوق المكان الجديد الذي دخل الالف فيه او وصل الى حيز آخر على يمين ذلك الحيز والاول باطل والا لزم ان يقال انه لم يتحرك عن مماسة الالف لكنا قد فرضناه متحركا عنها فبقي الثاني فعلى هذا التقدير يكون الجزء الفوقاني قد تحرك في حيزين حال ما تحرك الجزء السفلاني في حيز واحد وعند هذا قال القائلون بالطفرة ان هذا يدل على القول بالطفرة واما الفلاسفة فانهم احتجوا بهذا الكلام على اثبات امور احدها ان هذا يدل على ان الزمان قابل للقسمة ابدا وذلك لان في الزمان الذي تحرك الجزء التحتاني في حيز واحد فقد تحرك الجزء الفوقاني في حيزين فيكون ذلك الزمان منقسما الى قسمين وثانيها ان هذا يدل على ان المسافة قابلة للقسمة ابدا وذلك لان ذلك الزمان لما كان منقسما وقد تحرك فيه الجزء السفلاني في حيز واحد فالواقع في نصف ذلك الزمان هو الحركة على نصف تلك المسافة فيلزم كون تلك المسافة منقسمة وثالثها ان هذا يدل على انه قد توجد حركتان خاليتان عن مخالطة السكنات مع انه يكون احدهما اسرع من الاخرى لان ههنا حركة الجزء التحتاني خالية عن مخالطة السكنات وكذلك ايضا حركة الجزء الفوقاني خالية عن مخالطة السكنات مع ان حركة الجزء الفوقاني اسرع من حركة الجزء التحتاني فهذه الحجة افادت هذه المطالب الثلاثة **الحجة الثانية** ان نقول ليكن الخط المفروض بحاله الاولى وعلى صفته المذكورة الان عند ما تحركت كلية الخط الى الجانب الايمن تحرك الجزء الفوقاني الى الجانب الايسر فنقول ان الجزء الفوقاني لما انتقل من مماسة الالف الى الجانب الثاني فاما ان يصير ملاقيا للبا او للجيم والاول باطل لان على هذا التقدير فقد دخل البا في مكان الالف فالجزء الفوقاني لو بقي ملاقيا للبا لزم ان يقال انه لم يتحرك البتة لكنا قد فرضناه متحركا على مضادة حركة الخط الاسفل ولما بطل هذا ثبت ان الجزء الفوقاني يصير عند هذا الفرض ملاقيا للجيم فالجزء الفوقاني قد انتقل من الجزء الاول الى الجزء الثالث حال ما انتقل الجزء التحتاني من الجزء الاول الى الجزء الثاني وحينئذ تحصل المطالب الثلاثة المذكورة في الوجه الاول **الحجة الثالثة** البئر الذي عمقها مائة ذراع اذا كان في منتصفها خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعا وعلق بالطرف الآخر من الحبل دلو فاذا ارسلنا حبلا آخر مقداره خمسون ذراعا من راس البئر وشددنا بالطرف الثاني من هذا الحبل الثاني من هذا الحبل الثاني معلاقا فاذا علقنا ذلك المعلاق على طرف الحبل الاول ثم جررناه الى راس البئر فان الدلو ينتهي من اسفل البئر الى اعلاها في الزمان الذي ينتهي المعلاق فيه من وسط البئر الى اعلاها وذلك يفيد القول بالطفرة عند من يقول بها ويفيد كون احدى الحركتين اسرع من الاخرى مع خلو كل واحد منهما عن مخالطة السكنات واعلم انا اذا قدرنا بئرا يكون طولها مقدارا ينتهي عند التنصيف الى الواحد مثلا قدرنا بئرا طولها اربعة وستون ذراعا فاذا نصفنا هذا البئر بالخشبة المذكورة بنصفين بحيث يكون طول كل واحد من هذين النصفين اثنين وثلاثين ذراعا ثم نصفنا النصف الفوقاني وجعلنا في منتصفه خشبة بالصفة المذكورة وعلقنا عليه حبلا مقداره ستة عشر ذراعا ثم علقنا على اسفله معلاقا متعلقا على طرف الحبل الاول ثم نصفنا النصف الفوقاني بالطريق الذي تقدم وعلقنا بالنصف الباقي ما ذكرناه الى ان ينتهي الى الذراع الواحد فاذا اخذنا حبلا بقدر ذراع وعلقنا

على

على طرفه معلاقا وارسلناه الى البئر وعلقنا معلاقه بالحبل المشدود بالخشبة الاولى فاذا جررنا ذلك المعلاق الى راس البئر انجر الدلو من اسفل البئر الى اعلاها ففي الزمان الذي انتقل المعلاق الاعلى الى راس البئر وهو مقدار ذراع انتقل الدلو من اسفل البئر الى اعلاه وهو اربعة وستون ذراعا واعلم انا لو فرضنا طول البئر مائة الف الف ذراع وعملنا العمل المذكور فانه حال ما يتحرك المعلاق الاعلى شبرا فانه يجب ان ينتقل الدلو من الاسفل الى الاعلى مع كون تلك المسافة مائة الف الف ذراع واذا عرفت ذلك فهذا يدل على ثبوت المطالب الثلاثة وهي انقسام المسافة ابدا وانقسام الزمان ابدا وحصول التفاوت في السرعة والبطؤ من غير تخلل السكنات **الحجة الرابعة** اذا فرضنا سفينة تتحرك الى الجانب وفرضنا انسانا كان في تلك السفينة وهو يتحرك الى ضد حركة السفينة ففي الزمان الذي تحركت السفينة بمقدار جزء ان تحرك الرجل بمقدار جزء ذهب الزايد بالناقص فيلزم ان يبقى الرجل واقفا في مكانه وهذا هو السبب في وقوف الكواكب المتحيرة في الرؤية واما ان تحرك اكثر لزم القول بالطفرة على قول البعض والتفاوت في السرعة والبطؤ على قول الحكما **الحجة الخامسة** ان الشمس كما تطلع وصلت الانوار في الحال الينا دفعة واحدة والانوار اجسام وقطع هذه الاجسام هذه المسافة العظيمة في هذه اللحظة اللطيفة لا يمكن الا بالطفرة او لاجل انه لا نهاية لمراتب السرعة **الحجة السادسة** انا اذا سددنا الكوة خرجت الاجزاء النورانية دفعة واحدة وهذا لا يمكن الا بالطفرة فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب فالقائلون بالطفرة يتمسكون بها في اثبات الطفرة والقائلون بحصول حركة اسرع من حركة اخرى مع خلوها عن مخالطة السكنات قد يتمسكون بها ايضا والله اعلم واما القائلون باثبات الجزء الذي لا يتجزى فقد اجابوا عنها اما الحجة الاولى والثانية فقد اجابوا عنهما بان قالوا انها مبنية على ان المتمكن يجوز ان يتحرك حال الحركة مكانه الى جهة حركة مكانه او الى خلاف تلك الجهة وهذا الجواز ممنوع فلا بد من اقامة الدلالة على الجواز واما الحجة الثالثة فالجواب عنها ان حركة المعلاق لا بد وان يتخللها السكنات واما ان يذهب ذلك المعلاق يمينا ويسارا فان خلا المعلاق عن هذين النوعين فلا نسلم امكان حركة الدلو بل ينقطع ذلك الحبل واما الحجة الرابعة فلا نسلم ان حركة السفينة اذا لم يتخللها السكنات فان الرجل الجالس فيها يمكنه ان يتحرك والدليل عليه ان السفينة اذا تحركت الى جهة بحركات خالية عن تخلل السكنات فاذا فرضنا ان الرجل الجالس فيها الى خلاف جهة السفينة بحركة الاختيار فمن المعلوم ان من تحرك الى جهة فانه يحصل في تلك الجهة فاذا تحرك الى جهتين متضادتين احدهما بالقصد والاختيار والاخرى بتبعية حركة السفينة فحينئذ يلزم ان يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين مختلفين وذلك محال واما الحجة الخامسة والسادسة فالجواب عنهما ان ذلك بنا على ان النور جسم ينفصل من جوهر الشمس وينزل الى هذا العالم وذلك ممنوع بل النور كيفية تحدث من المضيء في القابل المقابل **الفصل الرابع في انواع اخرى من الدلايل على نفي الجوهر الفرد المبنية على الحركة الحجة الاولى** ان نقول اذا دار الرحى فاما ان يقال مهما تحرك الطوق العظيم جزءا فانه يتحرك الطوق الصغير جزءا وذلك محال والا لزم ان يكون مدار الدائرة الصغيرة مساويا لمدار الدائرة العظيمة واما ان يقال انه قد يتحرك الطوق العظيم جزءا مع انه لا يتحرك من الطوق الصغير شيء البتة وذلك باطل لان هذا يقتضي تفكك اجزاء الرحى بعضها عن البعض وذلك باطل لوجوه الاول ان الحس يدل على ان الحجر الصلب بل الالماس لا يصير عند استدارته كالدقيق الذي لا يتصل بعض اجزائه بالبعض الثاني انا نفرض الكلام في الفلك وحينئذ يمتنع عليه التفرق والتمزق لانا بينا ان الخرق على الفلك محال ولئنا فانا نتمسك بقوله تعالى وبنينا فوقكم سبعا شدادا واذا كانت الافلاك ابدا متحركة على الاستدارة وكانت الحركة على الاستدارة توجب التفرق والتمزق وجب ان لا تكون الافلاك موصوفة بالشدة والاحكام وذلك على خلاف نص القران وايضا نتمسك بقوله تعالى في صفة السموات فارجع البصر هل ترى من فطور ولو كانت الافلاك متحركة متمزقة لوجب ان تكون كلها خروقا وذلك على نقيض قوله تعالى هل ترى من فطور والثالث ان الانسان لو وضع عقبه على الارض ثم ادار نفسه على عقبه دورة تامة لزم ان يقال انه في تلك الحالة تفككت اجزاؤه وتفرقت وتمزقت والحس يدل على

ان ذلك باطل فان هذا الانسان يعلم من نفسه انه بقي متصل الاجزاء كما كان قبل ذلك لا سيما وعند
المعتزلة ان افتراق اجزاء البنية يوجب الموت الرابع ان القول بتفكك اجزاء الرحى يقتضي
ان يقال ان كل واحدة من تلك الدوائر يجب ان يعلم انه كم ينبغي ان يسكن وكم ينبغي ان يتحرك حتى
لا تتغير تلك الاجزاء عن مسامتاتها ومناسباتها التي كانت موجودة ومعلوم ان اعقل الناس
لا يهتدي الى هذه الحالة فضلا عن اجزاء الحجر مع انها جمادات خالية عن الفهم والادراك الا ان
المتكلمين يقولون ان الاله المحرك كل واحدة منها في بعض الاحياز ويسكنها في البعض على وجه تبقى
تلك المسامتات والمناسبات كما كانت ومثل هذا الفعل من الاله الحكيم غير مستبعد ولما ثبت بالدليل
انه لا يجوز ان يقال ان عند حركة الدائرة العظيمة جزءا تتحرك الدائرة الصغيرة ايضا جزءا تاما وثبت
انه لا يجوز ان يقال عند حركة الدائرة العظيمة جزءا لا يتحرك من الصغيرة شيء البتة بقي
ان يقال ان عند حركة العظيمة جزءا تتحرك الدائرة الصغيرة اقل من جزء وذلك يفيد كون
المقدار قابلا للقسمة الغير المتناهية واعلم ان هذه الحجة تقتضي انقسام الزمان والمسافة
معا الى غير النهاية لان الكبرى اذا قطعت جزءا ففي مثل ذلك الزمان قطعت الدائرة الصغرى اقل من جزء
فتنقسم المسافة والدائرة الكبيرة اذا قطعت مثل المقدار الذي قطعته الدائرة الصغيرة فانها قطعت
مثل ذلك المقدار في اقل من الزمان فثبت ان الدائرة الصغرى قاسمت المسافة والكبرى قاسمت
الزمان واعلم انه لا يختلف وجه الاستدلال سواء فرضنا الكلام في استدارة الفلك بل الكلام
هاهنا اقوى واولى للوجوه التي تقدم ذكرها **الحجة الثانية** الخشبة المركوزة في الارض
عند طلوع الشمس يقع ظلها في جانب المغرب فعند ارتفاع الشمس بمقدار جزء اما ان ينقص من الظل
بمقدار جزء واما ان لا ينقص شيء من الظل اصلا واما ان ينقص من الظل بمقدار اقل من جزء والاول
باطل والا لزم ان يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك الاعظم والثاني ايضا باطل لوجوه الاول
انه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا مع بقاء الظل كما كان فلم لا يجوز ان يرتفع بمقدار جزءين وثلاثة واربعة
مع بقاء الظل كما كان ومعلوم انه باطل والثاني ان الشمس حين كانت حاصلة في نقطة معينة
من ذلك المدار فانه يخرج من مركز الشمس خط على الاستقامة ويمر براس تلك الخشبة وينتهي الى طرف
ذلك الظل فاذا انتقلت الشمس من تلك النقطة الى نقطة اخرى فلا بد ان يخرج خط آخر من مركز الشمس ويمر
بالاستقامة على طرف تلك الخشبة وينتهي الى طرف ذلك الظل فلو قدرنا ان طرف الظل باق بحاله في
الوقتين لزم ان يحصل للخط المستقيم راسان في الجانب الذي يتعلق بالشمس وذلك محال والدليل
عليه ان النقطة التي منها انشعب الراسان وافترق الخطان اذا فرضنا قيام خط عليها وجب ان يكون
ذلك الخط قائما على هاتين الشعبتين فيلزم ان تكون الزاويتان الحادثتان من الجانبين قائمة والقوائم
كلها متساوية فيلزم ان يكون الزايد مثلا للناقص وهو محال ولما بطل القسمان الاولان المذكوران
في الدليل ثبت انه مهما ارتفع الشمس بمقدار جزء فانه ينقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب القول
بفساد الجزء الذي لا يتجزى **الحجة الثالثة** اذا اخذنا ذا شعب ثلاثة ووضعنا راس الشعبة الاولى
منه على مركز الدائرة وراس الشعبة الثانية منه على محيط دائرة مركبة من خمسين جزءا وراس الشعبة الثالثة
منه على محيط دائرة اخرى محيطة بالاولى مركبة من مائة جزء ثم نقول اما ان يقال مهما قطع
راس الشعبة الثالثة الموضوعة على الدائرة المحيطة المركبة من مائة جزء جزءا فانه يقطع راس الشعبة الثانية
الموضوعة على الدائرة المركبة من خمسين جزءا بتمامه واما ان لا يتحرك البتة واما ان يتحرك على اقل
من جزء والاول يقتضي ان تكون الدائرة الصغيرة مساوية للدائرة العظيمة والثاني يقتضي
انكسار ذلك الفرجار والثالث يقتضي انقسام الجزء واعلم ان هذه الدلائل الثلاثة في الحقيقة
شيء واحد والاختلاف واقع في المثال **الحجة الرابعة** من الدلائل المبنية على الحركة انا اذا فرضنا
جوهرين متماسين وفرضنا فوق احدهما جوهرا ثم انتقل ذلك الجوهر من مكانه الى الجوهر الثاني
فنقول هذا الجوهر المتحرك اما ان يكون موصوفا بالحركة حال بقائه على الجوهر الاول او حال
حصوله في الجوهر الثاني او يقال انه انما يكون موصوفا بالحركة فيما بين هاتين الحالتين والاول
باطل لانه ما دام يكون باقيا على الجوهر الاول فهو بعد لم يتحرك والثاني باطل لانه اذا وصل

بتمامه الى ملاقاة الجوهر الثاني فقد حصلت الحركة وانقطعت ولما بطل القسمان ثبت انه انما يكون
متحركا فيما بين هاتين الحالتين وذلك يوجب القول بانقسام الجوهر **الحجة الخامسة**
ان الجسم قد يكون ظله مثليه في وقت من السنة فيكون مثله من الظل ظل نصفه اذا ثبت هذا
فنقول الجسم الذي تكون اجزاؤه وترا يكون ظله شفعا فيكون لظله نصف وقد ثبت
ان نصف ظله ظل نصفه فيكون لهذا الجسم نصف وحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد واعلم
ان للمتكلمين ان يجيبوا عن الحجة الاولى فيقولوا ان هذه الحجة لو صحت فانها توجب كون حجر الرحى
مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت ان هذه الحجة تنتج نتيجة باطلة فوجب
القطع بان هذه الحجة باطلة انما قلنا انها توجب كون حجر الرحى مركبا من اجزاء لا نهاية لها
بالفعل وذلك لانا اذا اخرجنا من مركز الرحى الى المحيط خطا افترض في ذلك الخط نقطا غير متناهية
على مذهب نفاة الجزء فاذا استدار الرحى فانه يرتسم من كل واحدة من تلك النقط دائرة معينة
وكل دائرة من تلك الدوائر كانت اقرب الى المحيط فهو اسرع حركة من التي تكون ابعد منه واذا كان
الامر كذلك فقد اختص كل واحد من تلك الدوائر الممكنة بخاصية معينة وهي قبول حركة معينة
بمقدار معين من السرعة والبطوء فان تلك الحركة بذلك القدر المعين من السرعة والبطوء لا يقبلها
الا تلك الدائرة فثبت ان كل واحدة من تلك النقط قد اختص بخاصية معينة ممتنعة
الحصول في الآخر وقد ثبت ان الاختلاف في الصفات والاعراض يوجب حصول المغايرة
بالفعل فوجب ان تحصل المغايرة بالفعل بين جميع تلك النقط فاذا كانت النقط الممكنة فيها غير
متناهية بالفعل لزم ان يحصل في تلك الدائرة اجزاء لا نهاية لها بالفعل وانما قلنا ان ذلك محال
لان ما لا نهاية له لا يمكن الحركة من اوله الى آخره في زمان متناه بالفعل فوجب ان لا تتم تلك الدورة
في زمان متناه وحيث تمت هذه الدورة علمنا ان ذلك باطل فثبت بما ذكرنا ان هذه الحجة
لو صحت لافادت نتيجة باطلة فوجب القطع بان هذه الحجة باطلة مع الطيبة واذا ثبت هذا فنقول
ظهر بما ذكرنا اشتمال هذا الدليل على مقدمة باطلة فلما تأملنا وجدنا منها مقدمة يمكن الطعن
فيها الا قولهم ان القول بتفكك حجر الرحى باطل فقلنا انه لم يثبت بالبرهان بطلانه فوجب التزامه
لئلا يلزمنا انكار الدلائل القطعية الدالة على اثبات الجوهر الفرد والذي يدل على ان التزام هذا
الكلام مع كونه مستبعدا في الخيال ليس بممتنع قطعا وجوه الاول ان التقسيم اليقيني قد دل
على ان المذاهب الممكنة في الاجسام البسيطة ليست الا احد هذه الثلاثة وذلك لانا نقول هذا الجسم
البسيط اما ان يكون في نفسه مركبا من الاجزاء واما ان لا يكون كذلك بل كان في نفسه شيئا واحدا
كما هو عند الحس كذلك فان كان مركبا فهو اما ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية او من اجزاء
متناهية فثبت ان المذاهب الممكنة في الاجسام البسيطة ليست الا هذه الثلاثة احدها
قول من يقول انها مركبة من اجزاء متناهية وثانيها قول من يقول انها مركبة من اجزاء غير
متناهية وثالثها قول من يقول انها في نفسها شيء واحد وليس فيه تأليف من الاجزاء ولا
تركيب من الابعاض اذا عرفت هذا فنقول اما القول بكون الجسم مركبا من اجزاء متناهية
فانه يلزم عليه القول بتفكك حجر الرحى وبتفكك اجزاء الفلك وهو بعيد جدا واما القول
بكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية فانه يلزم عليه ان يتخلل المتحرك على اجزاء غير متناهية
بالفعل في مدة متناهية وذلك اشد امتناعا من التزام تفكك حجر الرحى واما القول بان
الجسم البسيط شيء واحد في نفسه فانه يلزم عليه ايضا انواع من المحالات فاحدها ما
بينا ان على هذا القول يلزم ان يكون تقسيم الجسم اعداما له وان البعوضة اذا وقعت في البحر
وغرزت ابرتها في البحر فيلزم ان يقال ان تلك البعوضة اعدمت البحر الاول وخلقت هذا البحر
الجديد ومعلوم ان التزام هذا اشد امتناعا من التزام تفكك حجر الرحى وثانيها انا
بينا ان المقاطع التي يمكن حصولها في الخط يكون كل واحد منها مختصا بخاصية معينة وهي
قبول التنصيف والتثليث والتربيع وسائر ما لا نهاية له من المفاصل ومع اختصاص كل واحد
منها بخاصية معينة ممتنعة الحصول في غيره فانه لا يكون الامتياز حاصلا بالفعل وذلك

اشد استبعادا من التزام وقوع التفكك في حجر الرحى وثانيها ان القائلين بكون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية التزموا انه يؤخذ من الخردلة صفائح يغشى بها وجه العرش والكرسي والسموات والارضين بل الصفيحة الواحدة من تلك الصفائح يؤخذ منها ما يغشى بها وجه العرش والكرسي والسموات والارضين الف الف مرة ومعلوم ان هذا اشد استبعادا من التزام تفكك حجر الرحى ورابعها وهو انكم قلتم ان كل واحد من تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ممكن بالفعل وسلمتم ان وجود واحد منها لا يمنع من حصول الآخر في الوجود فلزمكم ان تسلموا ان تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ممكنة بحسب الآحاد وبحسب الاجتماع ثم زعمتم ان خروجها باسرها الى الوجود ممتنع فلزمكم ان تجمعوا بين النقيضين في الصحة ومعلوم ان ذلك اعظم في الاستبعاد من التزام وقوع التفكك في حجر الرحى وخامسها انكم قلتم الواقف على طرف العالم لا يميز بين الجانب الذي يحاذي وجهه وبين الجانب الذي يحاذي قفاه فاذا قيل لكم ان هذا مما لا يقبله العقل اجبتم عنه بان هذه النفرة والانكار من عمل الوهم والخيال ولما ساقنا الدليل الدال على تناهي الابعاد الى التزام ذلك فنحن نلتزمه ولا نبالي به فان مقتضى الدليل العقلي اولى بالقبول من مقتضى الوهم والخيال وسادسها انكم لما اوجبتم حصول السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة للحجر التزمتم ان تكون الخردلة الصاعدة سببا لتوقف الجبل العظيم النازل في الجو وقلتم ان هذا وان كان مستبعدا الا انه لما ساقنا الدليل اليه وجب التزامه وسابعها انه لما كان مذهبكم ان الجسم متصل واحد في نفسه وليس مركبا من الاجزاء سواء قيل انها متناهية او غير متناهية لزمكم ايضا ان تقولوا ان الزمان ليس مركبا من الآنات المتتالية سواء قيل انها متناهية او غير متناهية بل قلتم الزمان كم متصل وهو متصل واحد قابل للقسمة الى غير النهاية فاذا قيل لكم الزمان عبارة عن الماضي وعن المستقبل وهما معدومان واما الآن فهو طرف الزمان وهو طرف به يتصل الماضي بالمستقبل فان قيل لكم لما كان الماضي والمستقبل معدومين فلو جعلنا الآن سببا لاتصال احدهما بالآخر لزمنا ان نقول ان احد المعدومين متصل بالمعدوم الآخر بطرف موجود وذلك باطل لان المعدوم نفي محض وعدم صرف فكيف يعقل فيه الاتصال والانفصال ومعلوم ان التزام هذا المحال ابعد من تفكك الحجر فثبت بما ذكرنا ان مذهبكم انكم اذا وجدتم برهانا عقليا يقينيا على صحة شيء فاذا صار ذلك الدليل معارضا بشيء مستبعد جدا التزمتم ذلك المستبعد ولا تلتفتون اليه فكذا ههنا لما دلت الدلائل اليقينية على اثبات الجوهر الفرد ثم لزم على اثبات الجوهر الفرد وقوع التفكك في حجر الرحى ولزم على القول بكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية محالات افظع واشنع من هذا الالزام وجب التزامه وترك الالتفات اليه فهذا ما عندي من البحث في هذا الدليل وههنا سؤال آخر وهو ان بعض مثبتي الجوهر الفرد قال القول بتفكك حجر الرحى لازم ايضا على القائلين بنفي الجوهر الفرد وذلك لان حجر الرحى قد حصلت الدائرة الكبيرة فيه وحصلت الدائرة الصغيرة في داخل تلك الدائرة الكبيرة ولا شك ان المحيط متصل بالحائط فاذا تحرك المحيط حركة سريعة وتحرك الحائط به حركة بطيئة لزم تفكك احدهما عن الآخر فثبت ان القول بالتفكك لازم وللمجيب ان يجيب عن هذا السؤال فيقول لا نسلم انه يلزم من كون احدى الدائرتين اسرع من الدائرة الاخرى وقوع التفكك بينهما وذلك لان احدهما وان تحركت قليلا الا ان تلك الحركة القليلة تبقى بتمامها مع الشيء الذي يتحرك الذي تحرك كثيرا كما كان قبل ذلك ولما بقي السمت بسبب هذا القدر من الحركة لم يلزم وقوع التفكك فهذا هو الكلام على هذا الدليل واما الحجة الثالثة وهي التمسك بحال انتقال الظل فنقول هذا الاشكال انما يلزم لو قلنا المؤثر في انتقاص الظل هو ارتفاع الشمس فاما اذا اسندنا ذلك الى الفاعل المختار فالاشكال زائل وتمام الكلام في المعارضات ما سبق في دليل الرحا وههنا وجه آخر في السؤال زائد على ما تقدم وهو انا نقول انا قد دللنا على ان حدوث الشيء على سبيل التدريج غير معقول وكذا عدمه بل الحدوث على سبيل التدريج عبارة عن حدوث اشياء على سبيل والعدم على سبيل التدريج عبارة عن عدم اشياء على سبيل التعاقب والشيء الواحد من حيث حقيقته لا يحدث الا دفعة ولا يعدم الا دفعة ويستحيل ان يكون الذي عدم قبل هو عين ذلك الذي عدم بعده بل الذي عدم قبل شيء والذي عدم بعده شيء آخر مغاير للاول اذا ثبت هذا فنقول ان هذا الظل لا يعدم دفعة في الحس وانما يعدم

على التدريج فوجب ان يكون معنى عدمه هو انه يعدم منه شيء فشيء وكل واحد مما عدم في نفسه فهو شيء نفسه شيء واحد وانما عدم دفعة فاذا كان هذا العدم مستمرا وقد دللنا على ان هذا العدم المستمر معناه عدم اشياء على التعاقب والتلاحق فلو كان هذا الخط الحاصل من الظل منقسما الى غير النهاية وجب ان يحصل عند عدمه عدم امور متتالية متلاصقة الى غير النهاية وكل واحد منها يقع في آن واحد فيلزم تتالي آنات غير متناهية بالفعل لا سيما لما تعاقبت تلك الآنات وتوالت ويمتنع ان يوجد منها اثنان دفعة واحدة بل الحاصل هو العدم بعد العدم وكل واحد من تلك العدمات واقع في الآن لزم منه القول بحصول آن بعد آن واذا كانت تلك العدمات غير متناهية بالفعل لزم ان تكون تلك الآنات غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون ما لا نهاية له من الامور الموجودة بالفعل قد وجد مع كونها محصورة بين حاصرين وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان عدم ذلك الظل عدم واحد متصل قول باطل وانه لو كان الحق ان ذلك الظل يقبل انقسامات لا نهاية لها لوجب ان يحصل هناك عدمات متغايرة بالفعل لا نهاية لها وان يحصل هناك آنات بالفعل لا نهاية لها ولما كان ذلك باطلا فاسدا علمنا ان ذلك الظل لا يقبل الا انقسامات متناهية وهو المطلوب وهذا هو بعينه الجواب عن الغبار الذي يحصل له شعب ثلاثة واما الحجة الرابعة وهي قولهم الجزء اذا انتقل من جزء الى جزء آخر فانه لا يكون متحركا حال بقائه على الجزء الاول لانه ما دام كذلك فانه بعد لم يوجد الحركة ولا يكون متحركا حال حصوله على الجزء الثاني لانه اذا صار كذلك فقد حصلت الحركة وانقطعت وانقرضت بل انما يكون متحركا فيما بين الحالتين فنقول هذا باطل وذلك لانا نعلم ان الصورة والصفة قد يكون معدوما ثم يصير موجودا فنقول انه ما دام يكون معدوما فهو بعد لم ينتقل الى الوجود واذا صار موجودا فقد حصل الانتقال وانقرض وانقضى فوجب ان يقال انما يكون منتقلا من العدم الى الوجود في الحالة المتوسطة بين كونه معدوما وبين كونه موجودا فيلزم على هذا اثبات حالة متوسطة بين كونه معدوما وبين كونه موجودا ومعلوم ان ذلك باطل ثم انه الجواب عن هذا الخيال الا انه يقال انه كان في الآن الاول معدوما محضا وفي الآن الثاني صار موجودا محضا ولا واسطة بين كونه معدوما وبين كونه موجودا وان هذا الخيال الحاصل من كونه منتقلا من العدم الى الوجود عمل الوهم وتصوير الخيال وليس له حقيقة اصلا والبتة واذا ثبت انه لا بد من المصير الى هذا الجواب في هذا المقام فهو بعينه جوابنا عما ذكروه من الشبهة فانا نقول الجزء كان مماسا للجزء الاول ثم صار مماسا للجزء الثاني وليس بين هاتين المماستين حالة متوسطة مغايرة لهما في الحقيقة بل هذه الحالة المتوسطة موجودة في الوهم وفي الخيال والذي يدل على ان الامر كذلك انه لو حصل بين كون الجزء مماسا للجزء الاول وبين كونه مماسا للجزء الثاني حالة متوسطة هي الحركة فنقول ذلك الجزء عند حصول تلك الحالة المتوسطة اما ان يكون حاصلا في حيز معين او يكون حاصلا في حيز غير معين او لا يكون حاصلا في شيء من الاحياز اصلا فان كان الاول وهو حال كونه متحركا كان حاصلا في حيز معين فبطل ما يقال ان الحركة حالة تحصل قبل حصوله في حيز معين واما الثاني فهو باطل لان الجزء المعين موجود معين فحصوله في حيز غير معين في نفس الامر محال واما الثالث وهو ان يقال انه حال كونه متحركا فهو جسم ومقدار فحصوله لا في شيء من الاحياز محال فثبت بهذا البرهان القاهر انه لا معنى للحركة الا الحصول الاول في الجزء الثاني وانه اذا توالت هذه الحصولات في الاحياز المتعاقبة فذاك هو الحركة وعند هذا تبطل الشبهة المذكورة بالكلية واما الحجة الخامسة وهي قولهم الجسم قد يكون في وقت من السنة ظله مثليه واذا كان كذلك فظله من الظل ظل نصف فالجسم الذي تكون اجزاؤه فردا وجب ان يكون منقسما فجوابه ان نقول اذا كان ظله مثليه فانما نقول ان مثله من الظل ظل نصفه اذا كان له نصف اما اذا لم يكن له نصف فانا نقول ظله يساويه مرتين ولا نقول ان مثله من الظل ظل نصفه فسقطت هذه الشبهة

الفصل الخامس في حكاية انواع من الدلائل لنفاة الجزء متعلقة بذات الجسم وبكونه متحيزا

الحجة الاولى قالوا قد ثبت في علم المنطق ان الماهية اذا كانت مركبة من مقومات فانه يمتنع العلم بتلك الماهية الا بعد العلم بتلك المقومات فوجب ان يكون العلم بتلك الماهية موقوفا على العلم بتلك المقومات اذا ثبت هذا فنقول لو كان الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى لوجب ان يكون العلم بكون

الجسم جسما وحجما ومقدارا موقوفا على العلم بحصول تلك الاجزاء لكن معلوم انه ليس كذلك فان
جميع الناس يعلمون كون الارض والماء جسما مع انها لا يخطر ببالهم كونها مؤلفة من الاجزاء التي
لا تتجزى فثبت ان هذه الاجسام يمتنع كونها مؤلفة من الاجزاء التي لا تتجزى فهذا تمام الدليل
الحجة الثانية قالوا الجوهر الفرد اما ان يكون له قدر ما من الطول والعرض واما ان لا يكون
كذلك فان كان الاول كان منقسما لا محالة وان كان الثاني فعند ضم بعضها الى البعض وجب ان لا
يحصل الطول والمقدار لان عند انضمام بعضها الى البعض ان حدث الطول والعرض فيها صار عند الانضمام
كل واحد منها طويلا عريضا فيعود الالزام وان لم يحدث الطول والعرض عند الانضمام فحينئذ لم
يحدث المقدار ولم يحدث الطول والعرض البتة فوجب ان لا يحصل للمجموع حجم ومقدار وذلك باطل
والجواب عنه ان هذا ايضا وارد عليكم لان عندكم الجسم مركب من الهيولى والصورة ثم ان
الناس يتصورون كون الارض جسما وكون الماء جسما مع الشك في كونهما مركبة من الهيولى والصورة
فثبت ان الذي اوردوه علينا وارد عليهم ايضا فان قالوا العلم بكون الجسم مركبا من الهيولى
والصورة علم بديهي ضروري حاصل لجميع العقلاء والدليل عليه ان كل من اراد ان يخبر عن ماهية
الجسم وان يذكره بصفته الحقيقية قال انه الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه ولا شك ان
هذا الكلام اشارة الى معقولين احدهما الجوهر القابل للابعاد الثلاثة والثاني نفس تلك الابعاد
الثلاثة فثبت انه صريح العقل قضى هاهنا بوجود قابل وبوجود مقبول فالقابل هو الجوهر
والمقبول هو الابعاد الثلاثة ولا معنى للهيولى الا القابل ولا معنى للصورة الا الابعاد الثلاثة المقبولة
فثبت ان صريح العقل حاكم بان الجسم مركب من الهيولى والصورة قلنا هذا مدفوع لان تعريف
الجسم بانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة كلام ذكره بعض الفلاسفة واما الباقون فانهم قالوا
ماهية الجسم ماهية متصورة بنفسها غنية عن التعريف وليس لها حقيقة الا هذا الحجم والا هذا الامتداد
فثبت ان على هذا القول فالكلام الذي عولوا عليه ساقط ثم نقول الجواب عنه ان كل واحد
منهما مقوم لماهية الجسم من حيث انه شيء له حجم ومقدار واما اذا اعتبرناه من حيث انه شيء مغاير للجزء
الآخر فهو بهذا الاعتبار ليس مقوما لماهية الجسم ولا يمتنع في العقل ان يكون شيء له اعتباران وهو باحد
الاعتبارين مقوم لماهية الشيء وبالاعتبار الثاني لا يكون مقوما لتلك الماهية واذا ثبت هذا فنقول
اذا اعتقدنا كون الجسم جسما فنحن نعرف انه جسم من اوله الى آخره فاما الاجزاء الحاصلة فيه مائة او مائتا
الف فهذا الاعتبار غير داخل في تقويم ماهية الجسم فلا يجب من العلم بماهية الجسم العلم بكمية هذا العدد
والجواب عن الحجة الثانية ان كل واحد من الاجزاء وان لم يكن في نفسه طويلا الا انه اذا انضم اليه
غيره صار طويلا كما ان كل واحد من حبات الحنطة وان لم يكن في نفسه منا واحدا الا ان مجموعها يصير
منا فكذا هاهنا والله اعلم **الفصل السادس في الدلائل المستنبطة من الهندسة
على نفي الجوهر الفرد** اعلم ان المسطحات اما ان تكون دوائر او مضلعات واول المضلعات هو
المثلث ثم المربع وهكذا يمر على وفق مراتب الاعداد فلنبتدئ بذكر الدائرة والكرة فنقول ذكروا ان
الدليل دل على امكان وجود الدائرة والكرة ومتى صح القول بهما وجب القول ببطلان الجوهر الفرد
فنفتقر في تقرير هذا الدليل الى بيان مقامين الاول ان القول بصحة الدائرة والكرة حق
والثاني انه متى كان القول بالدائرة والكرة حقا كان القول بالجوهر الفرد باطلا **اما المقام
الاول** وهو اثبات الكرة والدائرة فللفلاسفة فيه طريقان تارة يقيمون الدلالة على اثبات القول
بالدائرة واذا ثبت القول بالدائرة لزم منه اثبات القول بالكرة وتارة يعكسون هذا الطريق
فيقيمون الدلالة على امكان وجود الكرة واذا ثبت القول بامكان الكرة لزم منه القول باثبات
الدائرة اما الطريق الاول فتقريره ان نقيم الدلالة على اثبات الدائرة ثم اذا بينا بالدليل ثبوتها
فحينئذ فرعنا على اثباتها القول باثبات الكرة فنقول الذي يدل على امكان وجود الدائرة
وجهان الاول انا نتخيل بسيطا مستويا ونتخيل خطا مستقيما متناهيا في ذلك البسيط ونتخيل احد
نهايتي ذلك الخط ثابتة ونتخيل جميع ذلك الخط متحركا في ذلك البسيط حول تلك النهاية الثابتة الى
ان يعود الى الموضع الذي منه ابتدأ الحركة فحينئذ يحدث من هذه الحركة دائرة لان رأس الخط اذا تحرك

عن الاستدارة الى ان عاد الى موضعه الاول فلا شك انه طرف المتحرك فتحرك على مسافة ما فتلك المسافة
طولية تامة والنقطة لا مساحة لها فتلك المسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها عرض فهي اذن خط محيط
بذلك السطح والنهاية الثابتة الساكنة من هذا الخط المستقيم هي حاصلة في وسط هذا السطح المستدير
وكل الخطوط المستقيمة الخارجة من ذلك الوسط الى ذلك المحيط متساوية لان كل خط يخرج من ذلك الوسط
الى ذلك المحيط فانه ينطبق عليه الخط الفاعل للدائرة بحركته والاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية
فثبت ان هذا الشكل دائرة **الوجه الثاني** في اثبات الدائرة ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا في
الشفاء والنجاة فقال نفرض جسما ثقيلا راسه اعظم قدرا من اصله ونفرضه كونه قائما على بسيط
مسطح قياما مستويا ولا شك ان هذا الذي فرضناه امر ممكن الوجود لا سيما كان ثقل الجانب
الاعلى متساويا من كل الجوانب فحينئذ لا يكون بان يميل الى بعض الجوانب اولى بان يميل الى الباقي لان
الثقل الموجب للنزول حاصل في جميع الجوانب على السوية فان حصل الميل الى جانب واحد مع هذا
الفرض لزم الترجيح من غير مرجح مع انه محال واذا امتنع هذا القسم لم يبق بعده الا انه يبقى
واقفا في الهواء ثم لنفرض في هذا الجسم انه زال عن الاستقامة حتى سقط فهاهنا لا يخلو اما ان
يقال انه حال نزوله بقيت النقطة التي في اسفل ذلك الجسم مماسا للموضع الذي كان مماسا له حال
وقوفه او يقال انه ما بقيت في هذه الحالة تلك المماسة فان كان الاول لزم ان يقال انه كل نقطة
مفروضة في راس ذلك الجسم فقد رسمت ربع دائرة وذلك يفيد المطلوب وان كان الثاني فنقول
تلك النقطة اما ان يقال انها انجرت على ذلك السطح او يقال انه حال نزول الطرف الاعلى الى
الجانب الاسفل فان الطرف الاسفل تحرك الى الجانب الاعلى والقسم الاول باطل لان تلك الحركة
لو حصلت لكانت اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاول باطل لان هذا الجسم ثقيل والجسم
الثقيل لا تكون حركته الطبيعية الانجرار على السطح والثاني ايضا باطل لان هذا القاسر ليس الا
نزول الطرف الاعلى منه الى الاسفل وهذا المعنى لا يوجب انجرار الطرف الاسفل على السطح فان هذا
القسر انما حصل من حيث ان النصف الاعلى من هذا الجسم متصل بالنصف الاسفل منه اتصالا قويا
مانعا من الانفصال وهذا يقتضي ان يقال ان النصف الاعلى اذا اخذ في النزول فانه يأخذ النصف
الاسفل في الصعود وعلى هذا التقدير فان هذا الجسم ينقسم في الوهم الى قسمين فالنصف الاعلى
ينزل من الاعلى الى الاسفل طبعا والنصف الاسفل الى الاعلى قسرا وبين القسمين حد معين هو مركز
الحركتين وكل واحد من النصفين فقد فعل بحركته قوسا من الدائرة وذلك يقتضي ان يكون
القول بالدائرة امرا ممكن الوجود فثبت بهذين الوجهين ان القول بالدائرة حق صحيح واذا ثبت
هذا فنقول وجب ان يكون القول بالكرة حقا وذلك لانا اذا اخذنا نصف دائرة وثبتنا
خط القطر بين نقطتين هما القطبان وادرنا القوس حتى تعود الى موضعها الاول فحينئذ تحصل منه
الكرة ولما كان جميع ما فرضناه امرا ممكنا وثبت ان اللازم عن الممكن ممكن ثبت ان القول
بالكرة امر ممكن هذا هو الطريق الاول واما الطريق الثاني فهي انا نبين ان الكرة ممكنة الوجود
في نفسها ثم نبين ان الكرة لما كانت ممكنة الوجود كانت الدائرة ايضا ممكنة الوجود وتقريره
ان نقول الدليل على وجود الكرة انه لا شك في وجود الجسم والجسم اما بسيط واما مركب فان كان
بسيطا فلا بد له من بسيط تقتضيه طبيعته البسيطة ومقتضى البسيط شيء واحد متشابه
الاجزاء وما سوى الكرة من الاشكال لا يكون متشابه الاجزاء فان المضلعات يكون جانب منها
زاوية وجانب آخر خطا وجانب آخر سطحا واما الكرة فانها شكل متشابه الاجزاء فوجب
ان يكون شكل البسيط هو الكرة واما ان كان الجسم مركبا فهذا المركب انما تركب عن البسائط
فالبسيط موجود وحينئذ يعود الكلام الاول فثبت بما ذكرنا ان الكرة موجودة واذا ثبت
القول بوجود الكرة لزم الاعتراف بوجود الدائرة لان الكرة اذا قطعت قطعا مستقيما فانه
لا بد وان يحصل الدائرة من موضع القطع فهذا تمام الكلام في اثبات الكرة والدائرة **واما
المقام الثاني** وهو في بيان انه لما كان القول بالدائرة والكرة حقا كان القول بالجوهر
الفرد باطلا وتقريره من وجوه الاول انا اذا فرضنا خطا مستقيما مؤلفا من اجزاء

لا تتجزى فنقول ان هذا الخط يمتنع جعله دائرة واذا امتنع جعل هذا الخط دائرة امتنع
تحصيل الدائرة اما بيان المقام الاول فالدليل عليه انا اذا ادرنا ذلك الخط بحيث تصير
بواطنها في داخل الدائرة متلاقية فاما ان تكون ظواهرها من الخارج متلاقية واما ان
لا تكون كذلك والاول باطل لان بواطن هذه الاجزاء لما كانت متلاقية وكانت ظواهرها
ايضا كذلك متلاقية وجب ان تكون مساحة هذه الدائرة مساوية لمساحة ظاهرها ثم
انا وضعنا على كل واحد من تلك الجواهر جوهرا آخر من الخارج حتى حصلت دائرة اخرى
محيطة بالاولى فنقول بواطن هذه الدائرة المحيطة منطبقة على ظواهر تلك الاولى
وقد كانت ظواهر تلك الاجزاء متلاقية فوجب ان تكون بواطن هذه الدائرة المحيطة متلاقية
واذا كانت بواطنها متلاقية وجب ان تكون ظواهرها ايضا متلاقية وعند هذا نقول ان ظواهر
الدائرة المحيطة مساوية لبواطنها التي هي مساوية لظاهر الدائرة الداخلة التي هي مساوية لباطنها
فيلزم ان يكون ظاهر الدائرة المحيطة مساويا لباطن الدائرة الداخلة ثم انا نفرض ان دائرة
ثالثة احاطت بتلك الثانية وهكذا نحيط بكل دائرة اخرى حتى يبلغ ذلك الثخن الى ان يصير مساويا
لثخن العرش والكرسي مع انه لا يزيد عدد اجزائها على عدد اجزاء الدائرة الصغيرة الاولى
ومعلوم ان ذلك باطل وهذه المحالات انما تلزم من قولنا انا لما جعلنا ذلك الخط المركب
من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة فانه كما صارت بواطنها في داخل الدائرة متلاقية فكذلك صارت
ظواهرها خارج الدائرة متلاقية ولما كان المحال انما لزم من هذا الفرض علمنا انه باطل
فبقي القسم الثاني وهو ان يقال بواطنها صارت متلاقية واما ظواهرها فما صارت متلاقية بل
بقيت متباعدة متباينة واذا ثبت هذا فنقول ان هذا يبطل القول بالجوهر الفرد من
وجهين الاول ان تلك الاجزاء لما صارت بواطنها متلاقية متماسة وبقيت ظواهرها متباعدة
متباينة ومن المعلوم ان الاشياء المتلاقية مغايرة للاشياء المتباعدة فوجب كون تلك الاجزاء منقسمة
والثاني ان كل واحد من تلك الفرج اما ان يتسع لجوهر فرد او لا يتسع له والاول يوجب القسمة
لان تلك الاجزاء لما كانت متلاقية من بعض الجوانب وكانت متباعدة من جانب آخر وكانت تلك
الفرجة بحيث يدخل فيها جوهر واحد فحينئذ يكون هذا الجوهر اصغر من تلك الجواهر التي تلاقت
بواطنها وتباعدت ظواهرها والشيء الذي يوجد ما يكون اصغر عما منه كان منقسما واما القسم
الثاني وهو ان كل واحدة من تلك الفرج لا يتسع للجوهر الواحد فحينئذ يكون كل واحد من تلك
الفرج اصغر من الجوهر الفرد فيكون الجوهر الفرد منقسما فهذا كلام لبيان ان الخط المركب
من الاجزاء التي لا تتجزى لا يمكن جعله دائرة واذا ثبت هذا وجب ان يمتنع تحصيل الدائرة مطلقا
لان على القول بالجوهر الفرد لا معنى للجسم الا جواهر منضمة بعضها الى البعض فلما كان كل واحد منها
مانعا من تكوين الدائرة لزم ان تكون الدائرة ممتنعا عقلا فظهر بما قلنا ان الدائرة والكرة ممكنة
الوجود وثبت انه يلزم من وجودهما بطلان القول بالجوهر الفرد فيلزم منه ان يكون القول
بالجوهر الفرد باطلا الوجه الثاني في بيان انه يلزم من القول بالكرة والدائرة نفي الجوهر
الفرد هو انا اذا وضعنا جوهرا فردا فان الصقنا بيمينه او بيساره جزءا حصل منه خط ممتد
من اليسار الى اليمين وان الصقنا باسفله او باعلاه جزءا حصل منه خط ممتد من الاعلى الى
الاسفل ولا تحصل الدائرة البتة فثبت بهذا ان الدائرة لا تحصل الا اذا اتصل احد الجزئين
بالآخر فيما بين الجانب والجانب الاسفل وكلما كانت الدائرة كان الميل الى الجانب الايمن اكثر كلما
كانت الدائرة اضيق كان الى الجانب الآخر ولما كان لا نهاية لمراتب الدائرة في الضيق والسعة
فكذلك لا نهاية لمراتب ذلك الميل وذلك يوجب انقسام ذلك الجزء الى اقسام لا نهاية لها
الوجه الثالث في بيان انه يلزم من القول بالدائرة والكرة حصول القسمة وهو انا اذا فرضنا
دائرة فوضعنا كل جزء بجزء آخر فحينئذ تحصل دائرة ثانية مساوية للاولى في السعة ويصير ذلك
سببا لحدوث الاسطوانة لا لحدوث الكرة فثبت ان الكرة لا تحصل الا اذا وضعنا على متصل كل الجوهرين
من الدائرة الاولى جوهرا من الدائرة الثانية حتى تكون الدائرة الثانية اصغر مدارا من الدائرة

الاولى حتى تصير سببا لحدوث الكرة ومتى وقع الجزء الواحد على متصل الجزئين لزم القول بالقسمة الوجه
الرابع من الوجوه المبنية على اثبات الكرة والدائرة ان نقول كل واحد من هذه الاجسام متحيز
وحجم وكل متحيز فهو متناه وكل متناه فانه يحيط به حد واحد او حدود والذي يحيط به حد
واحد هو الكرة والذي يحيط به حدود هو المضلعات فكل واحد من هذه الاجزاء اما كرة واما
مضلع فان كان كرة لزم القول بكونه منقسما لان الكرات اذا ضم بعضها الى البعض حصلت الفرج فيما
بينها ويكون كل واحد من تلك الفرج اصغر من تلك الاجزاء وكل ما وجد شيء اصغر منه كان
منقسما فوجب كون تلك الاجزاء منقسمة واما ان كانت مضلعة كان القول بقبولها للقسمة
اقوى لان جانب الزاوية يكون لا محالة اضيق واقل حجما من جانب الضلع وما كان كذلك كان
منقسما فثبت ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون كرة واما ان يكون مضلعا وثبت
ان على كلا التقديرين وجب كونه قابلا للقسمة فيلزم القطع بكون تلك الاجزاء قابلة للقسمة
وهو المطلوب الوجه الخامس من الوجوه المبنية على القول بالدائرة والكرة انا اذا اخرجنا
خطا مستقيما واخرجنا من طرفه خطا مماسا لدائرة فكلما كانت الدائرة اوسع كانت الزاوية
الحادثة من ذلك الخط المستقيم ومن قوس تلك الدائرة اوسع واذا كان لا نهاية لمراتب اتساع الدائرة
وجب ان يقال انه لا نهاية لمراتب اتساع تلك الزاوية ثم انها مع انقسامها الى الاقسام التي
لا نهاية لها تكون اقل من القائمة الواحدة وهذا يقتضي ان يكون قبول الزاوية القائمة للانقسامات
لا نهاية لها يكون بطريق الاولى وايضا كلما كانت الزاوية الحادثة من قطر الدائرة ومن القوس اوسع
كانت الزاوية الحادثة من حدبة الدائرة ومن العمود القائم على طرف ذلك القطر اضيق واذا كان لا نهاية
لمراتب اتساع الزاوية الاولى فكذلك لا نهاية لمراتب ضيق الدائرة الثانية فهذا جملة الوجوه المستنبطة
من القول بالكرة والدائرة الدالة على ان القول بالجوهر الفرد باطل والله اعلم **الفصل السابع**
في النظر في ان الدلائل المذكورة في اثبات الدائرة والكرة هل هي صحيحة قوية ام ضعيفة واهية
اعلم ان الكلام في هذا الفصل يقع على نوعين احدهما بيان ان دلائلهم في اثبات الدائرة والكرة
ضعيفة والنوع الثاني اقامة الدلالة على ان القول بالدائرة والكرة باطل **اما النوع الاول**
فنقول لا يصح شيء من الوجوه التي ذكرتموها في اثبات الدائرة والكرة اما الوجه الاول وهو قولكم
انا نسكن طرف الخط المتناهي ثم انا نديره حتى يرجع الى الموضع الاول وحينئذ يرتسم من راسه دائرة
فنقول هذا الدليل انما يتم لو ثبت انه يمكن بقاء احد طرفيه ساكنا ثابتا في جميع زمان حركة ذلك
الخط وانتم ما ذكرتم دليلا على ان ذلك ممكن واذا لم يثبت بالدليل صحة هذه المقدمة بقي دليلكم باطلا
واعلم ان جميع مباحث الهندسة مفرعة على اصول اربعة الدائرة والكرة والمخروط والاسطوانة
والمهندسون انما اقاموا الدلالة على صحة هذه الاصول الاربعة بهذا الطريق اما الدائرة فقد اثبتوها
بحركة كلية الخط حال بقاء احد طرفيه ساكنا واما الكرة فقد اثبتوها بحركة نصف الدائرة حال كون
القطر ساكنا ويقرب من اثبات الكرة اثبات الشكل البيضي والشكل العدسي وهم اثبتوا الشكل
البيضي بحركة ما يكون اقل من نصف الدائرة على قطره الاطول مع بقاء ذلك القطر ساكنا واثبتوا
الشكل العدسي بحركة ما يكون اعظم من نصف الدائرة مع بقاء ذلك القطر ساكنا واثبتوا المخروط
بالمثلث الذي يكون قائم الزاوية ثم فرضنا سكون احد الاضلاع المحيطة بتلك القائمة وحركة سائر
الاضلاع حتى يعود الى وضعه الاول واثبتوا الاسطوانة بما اذا ارتفعت الدائرة وانخفضت
حال بقاء مركزها على الخط المستقيم فهذه الاشياء التي هي اصول الهندسة وعليها يتفرع جميع
مباحثهم انما اثبتوها بهذا الطريق ثم انه لم يثبت بدليل اقناعي فضلا عن كلام برهاني انه
يمكن بقاء تلك النقطة ساكنة حال حركة ذلك الخط او حال حركة ذلك المثلث والعجب العجيب
من هؤلاء المهندسين يسمون هذا الطريق بالهندسة المتحركة ولو احتاجوا في اثبات فرع ضعيف
خسيس من فروع الهندسة الى ذكر هذه المقدمة لحكموا بضعف ذلك الكلام وبخساسته ثم انهم
اثبتوا جميع الاصول المعتبرة في هذا العلم بهذا الطريق الخسيس الضعيف وايضا العجب العجيب ان
اقليدس فانه في المقالة الخامسة اشتغل باقامة البرهان على ان نسبة المقادير المتساوية الى

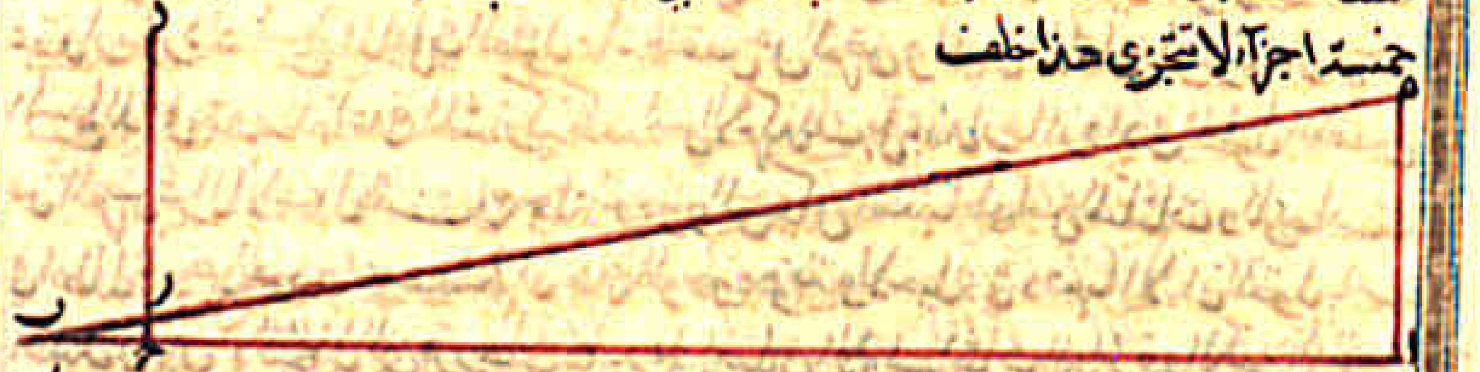
المقدار الثالث يجب ان تكون متساوية ومع ان العلم بصحة هذه القضية علم ضروري الا انه لا معنى للنسبة الا كمية احد المقدارين عند المقدار الثاني فاذا فرضنا المقدارين متساويين كانت كمية احدهما عند المقدار الثالث اعظم من نسبة المقدار الاصغر الى ذلك الثالث وذكر في تقريره برهانا غامضا مع ان العلم بصحة هذه القضية علم ضروري لانه لما كان احدهما اعظم من الثاني كانت كمية ذلك الاعظم عند ذلك الثالث اعظم من كمية ذلك الاصغر عند ذلك الثالث ثم بين عكس هاتين القضيتين بالبرهان في شكلين آخرين ثم بين انه اذا كانت نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثالث الى الرابع التي هي كنسبة الخامس الى السادس وجب ان يكون نسبة الاول الى الثاني كنسبة الخامس الى السادس وهذه القضية ايضا بديهية لان العلم بان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية علم ضروري بديهي اذا عرفت هذا فنقول ان اقليدس اشتغل باقامة البراهين الغامضة على تصحيح هذه القضايا التي هي معلومة الصحة بالبديهة ثم لما انتهى الامر الى اثبات الدائرة والكرة والمخروط والاسطوانة اكتفى في اثباتها بهذه الهندسة الحركية التي اتفقوا على انها لا تفيد الا الخيال الضعيف فضلا عن اليقين وذلك يدل على وقوع التعصب العظيم في هذه الصناعة حيث ذكروا البرهان في اثبات قضايا غنية عن البرهان واهملوا ذكر البرهان في اثبات قضايا لا سبيل الى اثباتها الا بالبرهان واما الحجة الثانية وهي قولهم الجسم الواقف في الهواء اذا نزل فانه يرتسم من حركة الطرف الفوقاني منه قوس من دائرة فنقول هذا مسلم لو ثبت ان في هذه الحالة يبقى الطرف الاسفل منه في موضعه الاول ولم ينجر على السطح اما لو انجر على السطح فذلك الانجرار اما ان يكون طبيعيا او قسريا فان قلتم انه لا يجوز ان يكون قسريا الا ان السبب القاسر لحصول هذه الحالة غير معلوم على التفصيل قلنا الستم قد ذكرتم ان بين الحركة الصاعدة والهابطة لا بد من حصول السكون وان ذلك السكون يوجب وقوف الجبل في الهواء وقلتم ان الدليل لما اوجب القول به وجب التزامه وان كنا لا نعرف سببه بعينه فكذا هاهنا لم لا يجوز ان يقال ان الجسم الواقف في الهواء اذا سقط ففي حال سقوطه يجب ان ينجر طرفه الاسفل على السطح وان كنا لا نعرف الموجب لذلك الانجرار على التفصيل واما الحجة الثالثة وهي قولهم شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة فنقول هذه الحجة منقوضة باشياء اولها ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه فلك خارج المركز فانه ينفصل من الفلك الممثل متممان احدهما من خارج الفلك الخارج المركز والثاني في داخله ومعلوم ان طبيعة كل واحد من هذين المتممين طبيعة بسيطة مع انه في احد الجانبين في غاية الثخن ومن الجانب الثاني في غاية الرقة فهاهنا الطبيعة البسيطة اقتضت اثرا غير متشابه في كل الجوانب وثانيها ان الفلك جرم بسيط ثم ان الكوكب وقع في بعض جوانبه دون البعض فالطبيعة بسيطة والاثر غير متشابه وثالثها ان الفلك طبيعته بسيطة مع ان تلك الطبيعة اقتضت حصول الشكل المحدب في الخارج وحصول الشكل المقعر في الداخل وهما اثران مختلفان وايضا السطح الخارج يكون اعظم مقدارا من السطح الداخل فالبسيطة واحدة والآثار مختلفة ورابعها ان الاجسام اما ان تكون بسيطة او مركبة اما البسائط فان اجزاءها تكون متساوية لكلها في تمام الماهية فلو كانت تلك الطبيعة موجبة للشكل الكري لزم ان يكون شكل كل واحد من الاجزاء المفترضة فيه هو الكرة ولو كان الامر كذلك لزم وقوع الخرق في جميع الاجسام المحسوسة لا يقال الجسم شيء واحد في نفسه فطبيعته اقتضت حصول الشكل الكري لذلك المجموع واما الجزء فانما افترض بعد ذلك وحصول الشكل لذلك الكل ولا صار ما انما الحصول للجزء الذي افترض بعد ذلك الكل لانا نقول هذا بناء على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه وانما يفترض الجزء فيه بسبب منفصل غريب لكنا قد بينا بالدلائل اليقينية فساد هذا الاصل سلمنا صحة هذا الاصل الا انا نقول انا اذا اشرنا الى جانب معين من الفلك او من سائر الاجسام البسيطة فقد تميز ذلك الجزء عن سائر الجوانب وطبيعة ذلك الجزء توجب الشكل الكري الا ان طبيعته ايضا توجب اتصال ذلك الجزء بسائر الاجزاء وذلك الاتصال مانع من حصول الشكل الكري فحينئذ يلزم ان تكون الطبيعة الواحدة موجبة اثرين متضادين وذلك باطل واما الاجسام المركبة في عالمنا هذا

فنقول اذا كان المركب موجودا كانت البسائط موجودة الا ان تلك البسائط تكون صغيرة جدا وتكون بعضها مختلطا بالبعض الا ان كونها صغيرة ومخلوطة بغيرها لا يمنع من كونها موصوفة بتلك الطبيعة البسيطة فلو اقتضت الطبيعة البسيطة حصول شكل الكرة لزم ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء المخلوطة الصغيرة موصوفا بشكل الكرة ولو كان الامر كذلك لزم وقوع الفرج والخلاء فيما بينها وذلك عند الخصم باطل فثبت بهذه الوجوه ان الذي يقال ان شكل البسيط هو الكرة كلام اقناعي ولم يثبت صحته بالدلائل اليقينية وهاهنا سؤالات اخرى الا ان فيما ذكرناه كفاية ثم نقول ان سلمنا امكان القول بالكرة فلم قلتم ان قطع الكرة بحيث يكون موضع القطع خاليا عن الخشونات والتضريسات امر ممكن فان صحة هذه القضية لم تكن بديهية كان الجزم بصحتها من غير البرهان باطلا وكيف لا نقول وقد ذكرنا ان اقليدس اشتغل باقامة البرهان على صحة البديهيات فكيف لا يطالب باقامة البرهان على صحة هذه القضايا الحقة جدا وهاهنا آخر الكلام في بيان ان دلائلهم في اثبات هذه المطالب ضعيفة سخيفة جدا والله ولي الارشاد

النوع الثاني من مباحث هذا الفصل في اقامة البراهين اليقينية على ان القول بالكرة والدائرة محال فنقول الذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه **الحجة الاولى** انا قد ذكرنا الدلائل القطعية على اثبات الجوهر الفرد وذكرنا الدليل القطعي على ان القول باثبات الجوهر الفرد مع القول باثبات الكرة والدائرة مما لا يجتمعان البتة واذا ثبت هذا فنقول ثبت القول بالجوهر الفرد فوجب ان يكون القول بالكرة والدائرة باطلا فهذا البرهان مبني على اثبات مقدمتين احداهما اثبات الجوهر الفرد والثاني ان اثبات الجوهر الفرد ينافي القول باثبات الدائرة وكل واحد من هاتين المقدمتين قد سبق تقريرها على اقصى الغايات **الحجة الثانية** ان القول بالكرة يوجب اثبات الجوهر الفرد ويوجب نفيه فيكون موجبا للنقيضين معا فوجب ان يكون القول به باطلا اما انه يوجب القول باثبات الجوهر الفرد فلانا بينا انا اذا وضعنا الكرة على السطح فانها تلاقي السطح بنقطة غير منقسمة فاذا دحرجناها وجب ان يرتسم ذلك الخط من نقط متلاصقة وذلك يوجب اثبات الجوهر الفرد وقررنا هذا الدليل ودفعنا الشكوك والاسئلة عنه دفعا لا يبقى للعاقل ريبة في صحة هذه الحجة واما ان القول بالكرة والدائرة يوجب نفي الجوهر الفرد فلانا بينا بالبرهان القاطع انه مع القول بالجوهر الفرد لا يمكن اثبات الدائرة ومع اثبات الدائرة لا يمكن اثبات الجوهر الفرد فثبت بما ذكرنا ان القول بالكرة والدائرة يوجب القول باثبات الجوهر الفرد ويوجب القول بنفيه وما كان كذلك كان باطلا فكان القول باثبات الكرة والدائرة باطلا ويمكن ايضا ان يعبر عن هذا الكلام بعبارة اخرى فيقال القول بالكرة والدائرة يفضي ثبوته الى نفيه وما كان كذلك كان ثبوته باطلا وانما قلنا انه يفضي ثبوته الى نفيه وذلك لانه لو ثبتت الكرة لكنا اذا فرضنا استدارتها على السطح فانه يلزم تركب ذلك الخط من النقط المتشافعة على ما بيناه في دليل الكرة لكن لو ثبت كون الكرة مركبة من النقط المتشافعة لوجب ان يمتنع وجود الكرة لما بينا ان تاليف الكرة والدائرة من الاجزاء التي لا تتجزى قول باطل محال فثبت ان القول بالكرة والدائرة يفضي ثبوته الى نفيه فوجب ان يكون القول به باطلا **الحجة الثالثة** انا بينا ان الكرة اذا استدارت فانه يتعين منطقتها وهي اوسع الدوائر ويرتسم بحركة نقطها هناك مدارات متوازية وموازية للمنطقة وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة فهي اوسع واسرع حركة مما كان ابعد منها واذا ثبت هذا فنقول كل واحد من تلك المدارات مختص بخاصية واجبة الحصول فيه وممتنعة الحصول في غيره لان قبول تلك الحركة الموصوفة بذلك القدر المعين من السرعة والبطؤ مختص بذلك المدار واجب الحصول فيه وممتنع الحصول لغيره وايضا ذلك المدار المعين من التابع مختص بذلك المدار بمعنى انه واجب الحصول فيه وممتنع الحصول في غيره واذا ثبت هذا فنقول ظهر ان كل واحد من المدارات التي يمكن فرضها فيه فانه مختص بخاصية معينة ومتى كان الامر كذلك كانت المدارات الممكنة موجودة فيه بالفعل فلو كانت تلك المدارات غير متناهية لزم ان الكرة المستديرة مركبة من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت ان المدارات الممكنة فيه متناهية واذا ثبت هذا كان القول بالجوهر الفرد حقا واذا ثبت هذا كان القول بالكرة والدائرة باطلا قطعا على ما ثبت تقريره **الحجة الرابعة** ان كل كرة مجوفة مثل الافلاك فان سطحها الخارج اعظم من الداخل وايضا سطحها الخارج محدب

وسطحها الباطن مقعر واذا كان كذلك فقد اختص كل واحد من هذين السطحين بصفات يمتنع ثبوتها في الآخر فوجب ان ينفصل ثخن ذلك الفلك الى نصفين ثم الحال في كل واحد من نصفيه كما سبق فلو كان ثخنه قابلا لانقسامات غير متناهية لزم كونه مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك باطل فوجب ان يكون ثخنه قابلا لانقسامات متناهية فيكون القول بالجوهر الفرد حقا فيكون القول باثبات الكرة والدائرة باطلا على ما تقدم بيانه واما الحجة المبنية على قولهم شكل الجوهر الفرد اما ان يكون هو الكرة او المضلع فنقول الحق ان الجوهر الفرد لا كرة ولا مضلع لان هذا انما يعقل فيما يكون مؤلفا من الجوانب والابعاض والجوهر الفرد ليس كذلك فلا يمكن وصفه بشيء من هذه الصفات **الفصل الثامن في ذكر الدلايل الدالة على نفي الجوهر الفرد المبنية على القول بالمثلثات والمربعات** والكلام فيه مرتب على نوعين **النوع الاول** ما يتعلق بالمثلثات وفيه وجوه الحجة الاولى بيّن اقليدس ان كل خط متناهي الطرفين فانه يمكننا ان نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع فالخط المركب من الجزئين يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوي الاضلاع ولا يتم ذلك الا بان نضع جزءا على متصل الجزئين وذلك يوجب انقسام الاجزاء واعلم انا متى وضعنا جزءا على متصل جزئين كان كل واحد من الاجزاء الثلاثة واقعا على متصل الجزئين الحجة الثانية ان جميع المثلثات لا تتم الا عند وقوع كل واحد من الاجزاء المفترضة فيها على متصل الجزئين وذلك لان كل واحد من اضلاع المثلث المذكور يكون مركبا من جزئين فاذا وضعنا ذلك المثلث على خط آخر مركب من ثلاثة اجزاء بحيث يقع كل واحد من الجزئين اللذين منهما حصل ضلع المثلث الاول على متصل جزئين من الاجزاء الثلاثة التي حصل فيها هذا الخط فهذا هو المثلث الثاني ثم اذا وضعنا ذلك المثلث على خط آخر مركب من اربعة اجزاء بالطريق الاول فهو المثلث الثالث وقس عليه ساير المراتب التي لا نهاية لها فثبت بما ذكرنا انا اذا قلنا الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فان شيئا من المثلثات لا يوجد الا بسبب وقوع جزء على متصل الجزئين وذلك يوجب القسمة ولقايل ان يقول قولكم الجزء اذا وقع على متصل الجزئين لزم حصول القسمة قد سبق الكلام عليه الحجة الثالثة قالوا اذا اردنا ان نعمل مثلثا من الواحد والاثنين والثلاثة امتنع والا لزم ان يكون مجموع الضلعين مساويا للضلع الثالث وهو محال اما اذا اردنا ان نعمل مثلثا من الاثنين والثلاثة والاربعة حصل منه مثلث منفرج الزاوية لان مربع الاربعة ازيد من مجموع مربع الاثنين ومربع الثلاثة وبهذا البيان يظهر ان المثلث الذي يكون منفرج الزاوية اقدم انواع المثلثات اما اذا اردنا ان نعمل مثلثا من الثلاثة والاربعة والخمسة فانه يحصل منه مثلث قائم الزاوية لان مربع الخمسة يساوي مجموع مربع الثلاثة ومربع الاربعة اما اذا اردنا عمله من الاربعة والخمسة والستة حصل منه مثلث حاد الزوايا لان مربع الستة اقل من مجموع مربع الخمسة ومربع الاربعة الا ان هذا المثلث وان كان حاد الزوايا الا انه مختلف الزوايا واعظمها هي الزاوية التي يوترها الضلع الاعظم وهو الستة واما اذا اردنا عمل المثلث من الخمسة والستة والسبعة حصل ايضا مثلث حاد الزوايا الا ان الزاوية التي كان يوترها الضلع الاعظم من المثلث السابق اعظم من الزاوية التي يوترها الضلع الاعظم من هذا المثلث فانا بينا ان اول تلك الزوايا هي المنفرجة ثم القايمة ثم الحادة وعلى هذا الطريق فلا يزال يزداد ضيق تلك الزوايا اذا عرفت هذا فنقول انه لا نهاية لمراتب تزايد الاعداد فوجب القطع بانه لا نهاية لمراتب تصاغر تلك الحادة وتضايقها وذلك يوجب القطع بكون المقادير قابلة للقسمة الغير النهاية الحجة الرابعة فرضنا مثلثا متساوي الاضلاع على خط مركب من ثلاثة اجزاء هكذا ه ه ه ولنفرض انه نزل من احدى زواياه خط الى الضلع الذي يوتر تلك الزاوية فحينئذ ينقسم ذلك المثلث بمثلثين متساويين كل واحد منهما قايم الزاوية فيحصل في ذلك المثلث زاوية قايمة واخرى حادة وهي التي كانت زاوية المثلث الاول واخرى نصف الحادة التي كانت حاصلة في المثلث الاول اذا عرفت هذا فنقول وتر القايمة هو الذي كان احد اضلاع المثلث الاول وهو ثلاثة اجزاء ووتر نصف الحادة جزءان بقي الكلام في وتر الحادة التي كانت حاصلة في المثلث وهو الخط العمودي النازل من زاوية المثلث الاول فان قلنا

انه ثلاثة اجزاء لزم ان يكون وتر الزاوية الحادة مساويا لوتر الزاوية القائمة وان قلنا انه جزءان لزم ان يكون وتر الحادة مساويا لوتر نصف تلك الحادة وهو محال فلم يبق الا ان يقال انه ازيد من الجزئين واقل من الثلاثة وذلك يوجب القسمة الحجة الخامسة قالوا ثبت بشكل العروس ان وتر الزاوية القائمة لا بد وان يكون جذرا لمجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك القائمة واذا ثبت هذا لزم فساد القول بالجوهر الفرد من وجوه الاول انا اذا ركبنا خطا من جزئين ووضعنا فوق احد هذين الجزئين جزءا آخر حتى حصل هناك مثلث قائم الزاوية كل واحد من ضلعيه جزءان فها هنا يجب ان يكون وتر هذه القائمة جذر الثمانية لكنه اصم ويوجب انكسار الجزء فان جعلنا احد الضلعين جزئين والثاني ثلاثة لزم ان يكون وتر القائمة جذر ثلاثة عشر وهو ايضا اصم فان جعلنا احد الضلعين اثنين والثاني اربعة لزم ان يكون وتر القائمة جذر عشرين وهو ايضا اصم فان جعلنا احد الضلعين اثنين والثاني خمسة كان وتر القائمة جذر تسعة وعشرين وهو ايضا اصم ثم نقول ان جعلنا الضلع الاول ثلاثة والثاني ايضا ثلاثة كان وتر القائمة جذر ثمانية عشر وهو اصم فان جعلنا الاول ثلاثة والثاني اربعة كان وتر القائمة جذر خمسة وعشرين وهذا منطق فلا يصلح للمطلوب فان جعلنا الضلع الاول ثلاثة والثاني خمسة كان وتر القائمة جذر اربعة وثلاثين فيصلح للمطلوب واعتبر حال ساير المراتب من نفسك حتى انك اذا جعلت كل واحد من الضلعين المحيطين بتلك القائمة عشرة عشرة كان وتر تلك القائمة جذر مائتين وانه اصم وذلك يوجب انكسار الاجزاء الحجة السادسة اذا ركبنا خطا من اربعة اجزاء لا تتجزى ووضعنا على احد طرفيه جزءا لا يتجزى على هذه الصورة ه ه ه ه كان ذلك مثلثا قائم الزاوية فوتر هذه القائمة ان كان اربعة اجزاء كان وتر القائمة مساويا لاحد الضلعين المحيطين بها هذا خلف وان كان خمسة كان وتر القائمة مساويا لمجموع الضلعين وهو محال وان كان ازيد من الاربعة واقل من الخمسة فهو يوجب القسمة ويمكن ان نذكر هذه الحجة ايضا في صورة اخرى فنقول اذا اخذنا خطا مركبا من جزئين ووضعنا على احد هذين الجزئين جزءا آخر على هذه الصورة ه ه ه فيحصل هناك زاوية قائمة فوترها ان كان جزئين كان الوتر مساويا للضلع وان كان ثلاثة كان احد اضلاع المثلث مساويا لمجموع ضلعيه فهو اذا ازيد من الاثنين واقل من الثلاثة وذلك يوجب القسمة الحجة السابعة اذا فرضنا سلما موضوعا على جدار بحيث يكون من الطرف الاعلى لذلك السلم الى اسفل الجدار خمسة ومن اسفل الجدار الى الطرف الاسفل من ذلك السلم خمسة فنقول يجب ان يكون ذلك السلم جذر الخمسين ثم اذا جررنا ذلك السلم من الطرف الاعلى بمقدار واحد وجب ان يجر من الطرف الاسفل بمقدار اقل من الواحد لانه لو كان واحدا تاما فحينئذ يصير احد الضلعين المحيطين بتلك القائمة اربعة والضلع الثاني ستة ومربعاهما اثنان وخمسون فوجب ان يكون ذلك السلم جذر اثنين وخمسين مع انه بعينه كان جذر خمسين فيكون الشيء الواحد ازيد من نفسه وهذا محال فثبت انه لما جر ذلك السلم من الطرف الاعلى جزءا وجب ان يجر من الطرف الاسفل اقل من جزء وذلك يوجب القسمة والله اعلم الحجة الثامنة لنفرض خط اب وننفصل عند ج ب بحيث يكون جزءا من المفروض من اب ثم نقيم على نقطة آ خط اه خمسة اجزاء وعلى ج خط ج د خمسة اجزاء ايضا ثم نصل ه ب ولا شك ان ه ب يقطع ج د وليكن نقطة التقاطع ر فنقول مثلثا ب ج ر ب ا ه متشابهان فنسبة ب ج الى ب ا كنسبة ج ر الى ا ه فج ر جزء من خمسة اجزاء لا يتجزى هذا خلف



ولو زدت في طول خط اب وعلمت العمل المذكور ازداد الخط المركب من الاجزاء الخمسة انقساما ولما كان ذلك محالا كان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطلا والله اعلم **النوع الثاني** من

مطالب هذا الفصل الدلايل المستنبطة من المربعات وهي وجوه الحجة الاولى قالوا فرضنا اربعة خطوط كل واحد منها مركب من اربعة اجزاء وضممنا البعض الى البعض على اقصى الوجوه فلا شك ان الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع هو القطر فنقول هذه الاجزاء في جانب القطر اما ان تكون متلاقية واما ان تكون غير متلاقية فان كانت في جانب القطر متلاقية فمقاديرها في جانب القطر اما ان تكون اعظم من مقاديرها من جانب الطول والعرض واما ان لا تكون اعظم فان كان الاول فحينئذ تكون مقاديرها في جانب الطول والعرض اصغر من مقاديرها في جانب القطر فوجب ان تكون مقاديرها في جانب القطر منقسمة وذلك يوجب قسمة الجزء واما انه قلنا مقادير هذه الاجزاء في جانب القطر ليست اعظم من مقاديرها في جانب الطول والعرض ثم فرضنا انها في جانب القطر متلاقية كما انها في جانب الطول والعرض متلاقية فحينئذ يلزم ان يكون القطر مساويا للضلع وهذا باطل محال واما القسم الثاني وهو ان يقال ان هذه الاجزاء غير متلاقية من جانب القطر بل تكون متباعدة فحينئذ يحصل فيما بين تلك الاجزاء الاربعة فرج ثلاثة من جانب القطر فكل واحد من تلك الفرج اما ان يتسع لجوهر فرد او لا يتسع له فان كان الاول فحينئذ يكون مقدار القطر مثل سبعة اجزاء ومجموع الضلعين ايضا سبعة اجزاء فيكون القطر مساويا للضلعين هذا خلف وان كان الثاني وهو ان كل واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد فحينئذ قد وجد شيء اصغر مما من الجوهر الفرد فيكون الجوهر الفرد منقسما هذا خلف فظهر ان على تقدير اثبات الجوهر الفرد يكون جميع هذه الاقسام باطلا فوجب ان يكون القول بالجوهر الفرد باطلا الحجة الثانية ان اقليدس برهن في الشكل الاخير من المقالة الثانية على انه يمكن عمل مربع مساو لاي سطح مستقيم الخطوط يفرض لكن القول بان السطوح انما تتالف من الاجزاء التي لا تتجزى يبطل ذلك لان المثلث المعمول من ثلاثة اجزاء لا يمكن البتة عمل مربع مساو له وايضا اذا عملنا مثلثا بحيث يكون كل واحد من اضلاعه ثلاثة ثلاثة فانه يكون مجموع اجزائه ولا يمكن عمل مربع مساو له الا بقطع الاجزاء وهكذا القول في ساير مراتب المثلثات فعلمنا ان هذا الشكل يبطل القول باثبات الجوهر الفرد الحجة الثالثة ثبت بالبراهين الهندسية ان القطر مباين للضلع ولو كان القطر مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى والضلع ايضا مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فحينئذ يكون نسبة القطر الى الضلع كنسبة عدد الى عدد اخر وحينئذ يكونان مشتركين لا متباينين فثبت بهذا ان تركيب المربع من الجوهر الفرد محال الحجة الرابعة ان اقليدس برهن في المقالة الاولى على ان السطوح المتوازية الاضلاع التي تكون على قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وفيما بين خطوط باعيانها متوازية يجب ان يساوي بعضها بعضا واذا ثبت هذا فنقول ان هذا يبطل القول بالجوهر الفرد لانا اذا قدرنا احد السطحين عشرة في عشرة حتى كان مجموعه مائة وكان السطح الاخر طويلا من المشرق الى المغرب فانه يلزم ان يكون مجموع الاجزاء الحاصلة في ذلك السطح مساوية لمائة جزء وذلك محال فان قالوا هذا الاشكال ايضا لازم على اقليدس لان احد السطحين اذا كان ذراعا في ذراع والاخر طويلا من المشرق الى المغرب فكيف يعقل كون احدهما مساويا للاخر قلنا السطحان المتوازيان اذا كان احدهما قائما على قاعدته وكان الاخر مائلا وكانا جميعا على قاعدة واحدة وفيما بين خطين متوازيين فان بقدر ما يزداد السطح المائل في الطول فانه ينتقص عن العرض والمحال انما كان يلزم لو كان عرض السطح المائل بقدر القاعدة المشتركة لكنه ليس الامر كذلك بل بقدر ما ازداد في الطول انتقص عن العرض فزال الاشكال فهذه جملة الوجوه التي يمكن استنباطها من المثلثات والمربعات في ابطال الجوهر الفرد واعلم ان هذه الوجوه قوية ولا حيلة في دفعها الا ان القول بان اقليدس بين الاشكال التي قررها في كتابه على اصلين الاول اثبات الدائرة والاخر تطبيق احد المقدارين على الاخر وذلك لان اكثر اشكال المقالة الاولى ينتهي تحليلها الى الشكل الرابع وهذا الشكل برهانه مبني على اثبات الدائرة بل على التطبيق اذا عرفت هذا فنقول

اما القول بالدائرة فقد بينا ان دلايلهم في اثباته في غاية الضعف ودلايلنا على نفيه في غاية القوة فسقط الاعتماد على ذلك الاصل بقي الاصل الثاني وهو التطبيق فنقول ان هذا الاصل يسر الطعن فيه واذا ثبت صحته ثبت صحة ما تفرع عليه من هذه الدلايل والذي يمكن ان يقال فيه مع الاعتراف بانه في غاية الصعوبة ان نقول انا لا نسلم امكان تطبيق خط على خط او سطح على سطح والدليل عليه انا اذا طبقنا خطا على خط آخر فاما ان يلقاه ببعضه او بكله والاول يقتضي انقسام الخط في الطول وهو محال والثاني يوجب نفوذ احد الخطين في الاخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو محال لانه اذا حصل هذا النفوذ فههنا اما ان يبقى الامتياز او لا يبقى والاول باطل لان الامتياز لا يمكن ان يقع بنفس الماهية لان الخطين مشتركان في تمام الماهية ولا بلوازم الماهية لان لوازم الماهية مشتركة بين افراد الماهية وما يكون مشتركا فيه لا يكون موجبا للامتياز ولا بالعوارض المفارقة لان كل عارض يفرض كونه عارضا لاحدهما فانه لا بد وان يكون عارضا للاخر لانهما لما تداخلا ولم يتميز احدهما عن الاخر بوجه من الوجوه فكل عارض يوجد فانه تكون نسبته الى احدهما كنسبته الى الاخر فيصير ذلك العارض مشتركا فيه وما يكون مشتركا فيه لا يكون سببا للامتياز فثبت انه يمتنع امتياز احد الخطين عن الاخر في نفس الامر واذا لم يبق الامتياز لزم اما اتحاد الاثنين وهو محال او عدمهما معا او عدم احدهما وهو ايضا ممتنع فثبت ان القول بالتطبيق يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون القول به باطلا فان قالوا فهذا الذي ذكرتم يقتضي ان لا يماس شيء شيئا وان لا يلاقي شيء شيئا فنقول قد ذكرنا في الدلايل المبنية على المماسة والملاقاة انه لا معنى لكون الشيئين متماسين الا حصولهما في حيزين بحيث لا يحصل بينهما حيز فارغ ولا شيء اخر واما ما سوى هذا المعنى في المماسة والملاقاة فكل ذلك من الامور الوهمية والقضايا الظنية وقد ثبت انه لما قامت الدلايل القطعية الموجبة لنفيها وجب ان لا يلتفت الى حكم الظن والخيال وذكرنا لهذا المعنى امثلة كثيرة من مباحث الفلاسفة فكذا ههنا الدلايل التي ذكرناها في اثبات الجوهر الفرد دلايل قطعية غير محتملة للشك البتة وهذه الدلايل الهندسية المذكورة لما كانت مبنية على هذين الاصلين اعني اثبات الدائرة واثبات التطبيق وكان الطعن فيهما وان كان بعيدا عن الوهم الا انه في الجملة محتمل لم يكن الا بعيدا وجب المصير الى صوننا لتلك الدلايل القاطعة عن القدح والطعن فهذا منتهى ما وصل اليه بحثنا في هذا الباب

الفصل التاسع في الدلايل المذكورة في نفي الجوهر الفرد المبنية على قسمة الزوايا

والكلام فيه يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات فالمقدمة الاولى ان اول المضلعات هو المثلث وذلك لان السطح الذي يحيط به خط واحد هو الدائرة والذي يحيط به خطان مستقيمان فهو ممتنع الوجود والذي يحيط به الاضلاع الثلاثة هو المثلث فثبت ان اول المضلعات هو المثلث واما ساير المضلعات ففي الحقيقة مركبة عن المثلثات فالمربع مؤلف من مثلثين والمخمس من ثلاثة مثلثات والمسدس من اربعة مثلثات فاذا اردنا ان نعرف كم عدد المثلثات الحاصلة في كل مضلع فالمعشر عدد اضلاعه عشرة فلا جرم كان عدد المثلثات الواقعة فيه ثمانية المقدمة الثانية قد ثبت ان الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين ولما كان المربع حصل فيه مثلثان وجب ان تكون زواياه الاربع معادلة لاربع قوايم ولما كان المخمس حصل فيه ثلاثة مثلثات وجب ان تكون زواياه الخمس معادلة لست قوايم وقس الباقي عليه اذا عرفت هذا فنقول اذا اردنا ان نعرف عدد القوايم الواقعة في المضلعات فالطريق فيه ان نعرف عدد المثلثات الواقعة في ذلك المضلع ثم نضعفه فما بلغ هو عدد القوايم الحاصلة في ذلك المضلع مثاله ان المخمس فيه ثلاث مثلثات فلا جرم قلنا القوايم الحاصلة في داخل المخمس ست فكان مقدار كل واحدة من زوايا المخمس قائمة وخمس قائمة واما المسدس فمثلثاته اربعة فقوايمه ثمانية فكل واحدة من زواياه قائمة وسدس من قائمة واما المسبع فمثلثاته خمسة فقوايمه عشرة فكل واحدة من زواياه قائمة وثلاثة اسباع قائمة واما المثمن فمثلثاته ستة فقوايمه اثنتا عشر فكل واحدة من زواياه قائمة واربعة اثمان قائمة واما المتسع فمثلثاته سبعة فقوايمه اربع عشرة فكل واحدة من

زواياه قايمة وخمسة اتساع قايمة واما المعشر فلانه ثمانية فقوايمه ست عشرة فكل واحدة من زواياه قايمة وستة اعشار قايمة والضابط فيه ان المضلع الذي قد يكون كل واحد من زواياه ازيد من قايمة انما يبتدى من المخمس ويمر الى غير النهاية فاول هذه المراتب هو المخمس فلاجرم قلنا زاويته قايمة وسدسان من قايمة والمرتبة الثالثة هي المسبع فلاجرم قلنا زاويته قايمة وثلاثة اسباع قايمة وعلى هذا القياس يطرد حساب هذا الباب المقدمة الثالثة ان كل شكل مسطح مستقيم الاضلاع اي شكل كان سوآء كان مثلثا او مربعا او مخمسا او غير ذلك من المضلعات التي لا نهاية لها فانك اذا اخرجت كل واحد من اضلاعه في جهة واحدة فان مجموع الزوايا الحادثة في الخارج من ذلك المضلع يساوي اربع قوايم لا ازيد ولا انقص والدليل عليه الاستقرآء والبرهان اما الاستقرآء فهو ان المثلث اذا اخرج كل واحد من اضلاعه الثلاثة على الاستقامة حدث من كل واحد منها زاويتان معادلتان لقايمتين ومجموعهما ست قوايم والواقع في داخل المثلث اثنان فالباقي من تلك الست في الخارج اربع قوايم وايضا المربع اذا اخرج كل واحد من اضلاعه الاربعة الى الخارج حدث بسبب كل ضلع قايمتان او معادلتان لقايمتين فالمجموع ثمانية لكن المربع يحصل فيه مثلثان فتكون القوايم الحاصلة في داخل المربع اربعة فبقيت الحاصلة في الخارج اربعة وايضا المخمس اذا اخرج كل واحد من اضلاعه على الاستقامة الى الخارج حدث بسبب كل ضلع زاويتان معادلتان لقايمتين فيكون مجموع القوايم عشرة والواقع منها في داخل المخمس ست فيبقى في الخارج اربعة واعتبر حال ساير الاشكال من نفسك لتعرف ان الحال كما ذكرناه واما البرهان فنقول ان كل مضلع فانه يمكن اخراج كل واحد من اضلاعه على الاستقامة فاذا فعلنا ذلك حصل بسبب ذلك زاويتان معادلتان لقايمتين واحدهما واقعة في داخل المضلع والاخرى خارجة عنه واذا كان كذلك وجب ان يكون عدد القوايم الحاصلة في الداخل والخارج ضعف عدد اضلاع ذلك المضلع ثم نقول قد عرفت ان القوايم الحاصلة في داخل كل مضلع ضعف عدد المثلثات الواقعة فيه والمثلثات الواقعة فيه انقص من تلك الاضلاع باثنين والقوايم الحاصلة بسبب الضلعين اربعة فلما لم توجد هذه الاربع في داخل المضلع وجب حصولها في الخارج فثبت ان جميع الزوايا الحاصلة في الخارج لا تزيد على اربع قوايم المقدمة الرابعة ان كل مضلع فانه لابد وان يتصل كل واحد من اضلاعه بالضلع الثاني منه لا على الاستقامة والا لصار الكل خطا مستقيما والخط المستقيم لا يحصل منه المضلع فثبت انه لابد وان يتصل كل واحد من تلك الاضلاع بالضلع الثاني على زاوية تحصل في داخل ذلك المضلع المقدمة الخامسة انا اذا اخرجنا ذلك الضلع على الاستقامة الى الخارج حدث من ذلك الخط ومن الضلع الثاني من اضلاع ذلك المضلع زاوية خارج المضلع فان كان المضلع مربعا متساوي الاضلاع والزوايا كانت الزوايا الحادثة في الخارج باسرها قوايم وان كان المضلع مخمسا متساوي الاضلاع والزوايا كانت الزوايا الحادثة في الخارج باسرها حادة وكذا القول في ساير المضلعات الحاصلة بعد المخمس الى غير النهاية والمقدمة السادسة انه ظهر مما ذكرنا انه كلما كانت الاضلاع اكثر عددا كانت الزوايا المنفرجة الحادثة في داخل ذلك المضلع اوسع وكانت الزوايا الحادثة في خارج ذلك المضلع اضيق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول اعتبار حال هذه المضلعات يدل على بطلان القول بالجوهر الفرد من ثلاثة اوجه الاول انه لا نهاية لمراتب المضلعات فانه ابتداها بحسب مراتب الاعداد فاولها الذي له ثلاثة اضلاع وثانيها الذي له اربعة اضلاع وثالثها الذي له خمسة اضلاع واذا كان لا نهاية لمراتب الزيادة في الاعداد فكذلك لا نهاية لمراتب الاضلاع وقد عرفت انه كلما كانت الاضلاع اكثر عددا كان اتساع الزوايا الداخلة اكثر مع انها البتة لا تنتهي الى حد القايمتين والا لزم ان يتصل احد الضلعين بالاخر على الاستقامة وذلك محال فثبت ان مجموع القايمتين اولى ان يقبل القسمة الى غير النهاية والثاني انا بينا انه كلما صارت الزوايا الداخلة اوسع صارت الزوايا الخارجة اضيق فلما كان لا نهاية لمراتب الاتساع فكذلك لا نهاية

لمراتب الاتساع فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الضيق وعند هذا يظهر ان القايمة الثابتة تبتدئ بالانقسام من وقت عمل المخمس وتمر في قبول القسمة الى غير النهاية اما في داخل المضلع فبسبب الاتساع واما في الخارج فبسبب التضايق والثالث ان كل نقطة في السطح فانه يمكن ان يحصل حولها اربع قوايم اذا ثبت هذا فنقول لما كانت الاضلاع قابلة للتزايد الى غير النهاية كانت المثلثات الواقعة عند المركز قابلة للتزايد الى غير النهاية كانت القوايم الاربع الحاصلة عند مركز المضلع قابلة للقسمة الى غير النهاية فهذه وجوه تلخيصا تدل على كون المقدار قابلا للقسمة الى غير النهاية مستنبطة من هذه المباحث المفرعة على هذه المضلعات واعلم انها مباحث قوية والذي يمكن ان يقال في دفعها انه هذا الكلام مبني على مباحث قوية والذي يمكن ان يقال في دفعها ان هذا الكلام مبني على انه يمكن تركيب المضلع باي عدد اريد فلم قلتم ان ذلك ممكن وما الدليل عليه فان المضلع اذا اتسع جدا لم يبق الزاوية البتة وحينئذ لا يمكن ان يتصل احد الخطين بالاخر الا على الاستقامة فان ارادوا اقامة البرهان عليه بالبناء على الدائرة فالكلام على اثبات الدائرة قد سبق

الفصل العاشر في الدلايل على نفي الجوهر الفرد المستنبطة من قسمة الخطوط

وفيه وجوه الاول ان اقليدس بين ان كل خط يقبل التنصيف فالخط المركب من الاجزاء الفردة يقبل التنصيف فوجب ان ينقسم الجوهر الفرد الثاني ان ابا علي بن الهيثم بين في كتاب حل شكوك اقليدس ان كل خط فانه يقبل التثليث فالخط المركب من الاربعة والخمسة وجب ان يقبل التثليث وذلك يوجب القسمة الثالث ان اقليدس بين ان كل خط فانه يمكن قسمته بحيث يكون ضرب كل الخط في احد قسميه مساويا لمربع القسم الثاني وهذا النوع من التقسيم يسمى بنسبة ذات وسط وطرفين والخط المركب من ثلاثة اجزاء ومن اربعة اجزاء لا يقبل القسمة الا عند قسمة الجزء وايضا فقد بين اقليدس في المقالة الثالثة عشر ان كل خط قسم على نسبة ذات وسط وطرفين فان القسمين جميعا منفصلان واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهما مركبا من اجزاء معدودة بعدد معين والا لكان منطقا وهذا لا يتم الا مع القول بقسمة الجزء الرابع ان اقليدس بين ان الخطوط بعضها متباينة وبعضها مشتركة ولو كانت الخطوط مؤلفة من نقط معدودة متناهية لكانت نسبة كل خط الى خط كنسبة عدد الى عدد فكانت الخطوط باسرها مشتركة وذلك باطل لما ثبت ان بعضها مشتركة وبعضها متباينة الخامس انه بين ان الخطوط منها منطقة ومنها صم وفرع على هذا الاصل ان يقسم الخطوط المركبة الى ستة اقسام في ذي الاسمين والى ستة اخرى في المنفصلات ولو كانت الخطوط كلها مركبة من النقط المعدودة لكانت الخطوط باسرها منطقة وحينئذ تفسد كل هذه الاقسام السادس ان الجذور منها منطقة ومنها صم ولو كانت المقادير مركبة من وحدات كل واحد منها لا يقبل القسمة لكان القول باثبات الجذور والصم باطلا السابع ان ابلونيوس بين في كتاب المخروطات وجود خطين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان ونحن قد بينا بوجوه اخرى مبنية على اصول الهندسة ان ذلك ممكن ولو كان قبول القسمة متناهيا لامتنع ذلك قطعا واعلم ان علم الهندسة من اوله الى اخره يبطل القول بالجوهر الفرد والذي ذكرناه في هذا الموضع فهو قليل من كثير فمن اثبت الجوهر الفرد وجب عليه الطعن في علوم الهندسة ولكن هاهنا آخر الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق قال مصنف الكتاب قدس الله روحه وقد تمت هذه المسئلة بكرة يوم الاحد عند انتقال الشمس الى الجدي سنة خمس وستمائة والحمد لله على كل حال

المقالة الثالثة في بقية احكام الاجسام وفيه فصول **الفصل الاول في اقامة الدلالة على تناهي الابعاد**

مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب اربعة الحجة الاولى لنفرض نقطة معينة ولنفرض انه ابتدا الخط من تلك النقطة وذهب الى غير النهاية ثم نزيد على ذلك الخط ذراعا آخر من الجانب الذي يلينا ولنتوهم انطباق طرف القدر الزايد على طرف القدر الناقص فان مر الى غير النهاية من غير ظهور النقصان لزم ان يكون الكل مساويا للجزء وان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وان ظهر النقصان فنقول انه يمتنع ظهور النقصان من الجانب الذي يلينا لانا فرضنا حصول التطبيق من هذا الجانب فوجب ان يظهر النقصان من الجانب الاخر واذا كان

واذا كان فهناك تناهي الخط الناقص من الجانب الآخر والزايد زايد عليه بقدر متناه والمتناهي مع المتناهي متناه فالكل متناه الحجة الثانية قالوا لنفرض خطا غير متناه ونفرض خطا آخر متناهيا موازيا للاول فاذا انتقل من الموازاة الى المسامتة لكن لو كان ذلك الخط غير متناه لامتنع ذلك لان على هذا التقدير لا نقطة الا وفوقها نقطة اخرى وتكون المسامتة مع النقطة الفوقانية متقدمة في الوجود على المسامتة مع النقطة التحتانية وذلك يمنع من حصول نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لا تحصل وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه فوجب ان يكون هذا الفرض محالا وذلك يوجب تناهي الابعاد الحجة الثالثة وهي الحجة المذكورة في الاشارات وهي مبنية على مقدمات فالمقدمة الاولى انه لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان من مبدأ واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد والثانية انه يمكننا ان نفرض بينهما ابعادا تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون التفاوت الاول ذراعا وبعده ذراعين وبعده ثلاثة اذرع وتكون زيادة كل مرتبة على ما تحتها بذراع واحد والثالثة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه تكون موجودة في البعد الفوقاني فان المرتبة العاشرة يكون طولها لا محالة عشرة اذرع فالمزيد عليه مع جميع تلك الزيادات قد اجتمعت فحصل من جميعها هذا البعد الذي هو عشرة اذرع واذا لخصت هذه المقدمات فنقول لا شك انه يحصل من الامتدادين ابعاد غير متناهية كل واحد منها ازيد مما تحته بذراع فقد حصلت هناك زيادات غير متناهية كل واحد منها ذراع وقد بينا ان هذه الزيادات لا بد وان تجتمع في بعد واحد فيلزم وجود بعد يحصل فيه زيادات غير متناهية مع كونه محصورا بين حاصرين وذلك محال فان قيل هذه الزيادات يمكن اجتماعها في بعد واحد بشرط ان يكون ذلك البعد هو البعد الاخير الذي لا يوجد بعد اعظم منه فاما اذا فرضنا الامتداد غير متناهيين امتنع ان يحصل هناك بعد هو البعد الاخير فامتنع وجود بعد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات التي لا نهاية لها فنقول في الجواب اما ان يوجد في تلك الابعاد المتزايدة بعد لا يشتمل عليه غيره واما ان لا يوجد هذا البعد فان كان الاول فذلك البعد هو البعد الاخير وحينئذ وجب ان ينقطع الامتدادان المذكوران اذ لو لم ينقطعا لوجد فوق البعد الاخير بعد آخر يشتمل عليه وعلى زيادة اخرى فالبعد الذي فرضناه انه لم يشتمل عليه غيره وعلى زيادة اخرى يصير على هذا التقدير بحيث يشتمل عليه وذلك محال واما القسم الثاني وهو انه لا يوجد بعد من تلك الابعاد الا ويشتمل عليه غيره فعلى هذا التقدير يصح قولنا ان جميع الابعاد الغير المتناهية المفترضة فيما بين الامتدادين المذكورين قد اشتمل عليها غيرها واذا صدق هذا فقد حصل بعد واحد حصلت تلك الذراعات التي لا نهاية لها باسرها فيه مع كونه محصورا بين الحاصرين فيلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو محال فهذا غاية الكلام في تقرير هذا الدليل وللسائل ان يعود فيقول انه ادعى ان كل واحد من تلك الزيادات يجب حصوله في شيء واحد اذا كانت تلك الابعاد متناهية او ندعي انه يجب حصولها في بعد واحد سواء كانت متناهية او غير متناهية اما الاول فحق ولا يضرنا واما الثاني فباطل لان شرط البعد المشتمل على جميع الزيادات ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد فحينئذ يمتنع اشتماله على البعد الذي فوقه فثبت ان هذه القضية انما تصدق لو كانت هذه القضية صدقت عند شرط خاص وهو ما اذا كان ذلك البعد آخر الابعاد فلما صدقت بهذا الشرط وقع في الخيال انها صدقت سواء حصل هذا الشرط او لم يحصل الا ان البحث التام دل على انها لا تصدق الا مع ذلك الشرط وحينئذ لا يفيد المقصود البتة فهذا تمام الكلام في هذا الدليل الحجة الرابعة ما ذكره الشيخ الرئيس في مباحثاته فقال لو فرضنا حجما غير متناه لافترضت فيه خطوط غير متناهية فكل واحد من تلك الخطوط لا يمكن الزيادة عليه لاجل كونه غير متناه وكل واحد منها مع الآخر فانه يكون ازيد منه وحده فيلزم ان يجتمع في كل واحد من تلك الخطوط امكان الزيادة عليه وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وذلك محال وللقايل ان يقول هذا الكلام ضعيف جدا لان كل واحد من تلك الخطوط اذا كان غير متناه فانه لا يمكن الزيادة عليه البتة من جهة

طوله اما اذا فرضنا انضمام خط الى خط آخر فهذا الانضمام لا يوجب حصول الزيادة في طول كل واحد منهما بسبب انضمام الآخر اليه بل ذلك انما يوجب حصول الزيادة في جانب العرض وذلك لا يناقض قولنا انه لا يمكن الزيادة عليها في جانب الطول فظهر بما ذكرنا ان هاتين الحجتين في غاية الضعف فلنبحث عن الدليلين الاولين فنقول **الدليل الاول** فالسؤال عليه من وجوه الاول ان تطبيق طرف الجملة الزايدة على الجملة الناقصة لا يمكن الا بطريقين احدهما ان يجذب الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الزايد والثاني ان يدفع الخط الزايد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص الا ان الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه او الجانب المرفوع اليه متناهيا الا ان على تقدير ان يكون غير متناه فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه او يجذب عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب او الدفع وثبت انه لا يعقل الا في الخط المتناهي فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان الخط متناهيا فلو اثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق لزم الدور وانه فاسد السؤال الثاني ان من مذهب الفلاسفة ان النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لا نهاية لها مع ان دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها فان جملة النفوس التي كانت موجودة قبل هذا بمائة سنة اقل عددا من جملة النفوس التي هي موجودة في هذا الزمان بمقدار العدد الذي حدث من النفوس في هذه المائة سنة وحينئذ نقول عدد الجملة الناقصة ان كان مثل عدد الجملة الزايدة كان الزايد مساويا للناقص وهو محال وان كان اقل لزم ان يكون عدد الجملة الناقصة متناهيا ولا شك ان الفضلة متناهية فالجملة متناهية مع انها عند الحكما غير متناهية السؤال الثالث الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الازل اقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الازل بمقدار ما بين الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تجري تلك الحجة فيها فيلزم ان يكون للحوادث اول وذلك غير معقول عند الخصم السؤال الرابع ان استمرار وجود الله تعالى من الازل الى هذا الزمان الذي نحن فيه ازيد من استمرار وجوده من الازل الى زمان الطوفان بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تجري الحجة المذكورة فيه وذلك يوجب ان يحصل لدوام وجود الله اول وبداية وتعالى الله عنه علوا كبيرا السؤال الخامس تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها وما كان اقل من غيره فهو متناه فيلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف السؤال السادس المدة التي انقضت من الازل الى زمان الطوفان اقل من المدة المنقضية من الازل الى الآن وحينئذ يذكر فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يقال المدة التي تكون من الازل الى الآن لها اول فيكون الازلي له اول هذا خلف لا يقال المدة لها اول لانا نقول الشبهات المذكورة في امكان ان يكون للمدة اول قد ذكرناها في باب الزمان والمكان السؤال السابع صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو حصل لها اول لكان الحاصل قبل ذلك الاول هو الامتناع الذاتي وحينئذ يلزم ان يقال العالم انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال فثبت انه لا اول لصحة حدوث الحوادث ثم نقول صحة حدوث الحوادث من الازل الى وقت الطوفان اقل من صحتها من الازل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يعود فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يكون لصحة حدوث الحوادث اول مع انا بينا انه محال السؤال الثامن لنفرض جملة متناهية من المعلومات فنقول جملة معلومات الله بدون هذه الجملة اقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية فالناقص متناه والفضلة متناهية فجملة معلومات الله يلزم ان تكون متناهية وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلان معلومات الله غير متناهية واما عند الفلاسفة فلان الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع انها غير متناهية فان احد اقسام الماهيات هي الطبايع النوعية العددية وهي غير متناهية السؤال التاسع معلومات الله ازيد من مقدوراته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما السؤال العاشر صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد الذي لا آخر له ازيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الابد الذي لا آخر له ونعيد فيه طريقة التطبيق فيلزم اثبات آخر لهذه الصحة وذلك محال لا اتفق برا اهـ ولانه يلزم ان ينقلب الشيء عند الانتهاء الى ذلك المقطع من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال السؤال الحادي عشر لناخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له ولناخذه مرة اخرى

من العاشر الى ما لا نهاية له ويقابل المرتبة الاولى من الجملة الاولى بالمرتبة الاولى من الجملة الثانية
والثانية من تلك الجملة بالثانية من هذه الجملة وهكذا على هذا الترتيب فان لم تظهر الفضلة
كان الزايد مساويا بالناقص وهكذا على هذا الترتيب فان لم تظهر الفضلة كان الزايد مساويا
للناقص وان ظهر لزم التناهي في آخر المراتب فيلزم ان يكون العدد في جانب الزيادة نهاية وذلك
باطل في بديهة العقل السوال الثاني عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الامور النسبية ثم نقول لا شك ان مجموع هذه النسبة مع اسقاط
عشر مراتب منها ازيد من هذا المجموع بدون هذا الاسقاط فوجب ان يكون مجموع هذه
النسب متناهيا مع انا بينا انه غير متناه السوال الثالث عشر لم لا يجوز ان يقال الجملتان
تذهبان الى غير النهاية ويحصل ابدا مع الجملة الزايدة قدر زايد لا يحصل مثله في الجملة
الناقصة واذا ذهبتا الى غير النهاية مع اشتمال احدهما على مقدار الزيادة ولم يلزم انقطاع
احدهما ولا كون الزايد مساويا بالناقص فهذه جملة الكلام في طرف السوال والجواب
اما السوال الاول فجوابه ان نقول لا حاجة في التطبيق المذكور الى الجذب والدفع
بل يكفينا بيان الدليل على التطبيق بحسب المراتب وبيانه انا نقابل الشبر الاول من الجملة الزايدة
بالشبر الاول من الجملة الناقصة والشبر الثاني من تلك الجملة بالشبر الثاني من هذه الجملة والمراد
من هذا التقابل انه كما ان ذلك الشبر هو الشبر الاول من تلك الجملة فكذلك هذا الشبر هو الشبر
الاول من هذه الجملة واذا عرفت هذا فنقول مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر ومعلوم
ان هذا لا يحتاج في ثبوته الى الجذب ولا الى الدفع وحينئذ نقول اما ان يحصل في مقابلة كل فرد
من الافراد الحاصلة في الجملة الزايدة فرد يساويه في المرتبة في الجملة الناقصة او لا يكون كذلك فان كان
الاول لزم ان يكون الزايد مساويا للناقص وان كان الثاني فحينئذ تصير الجملة الناقصة متناهية
فيجب ان تكون الجملة الزايدة متناهية لا محالة ولقايل ان يقول اذا اخذنا مراتب الاعداد من
الواحد الى ما لا نهاية له جملة وايضا اخذنا مراتب الاعداد من العاشر الى ما لا نهاية له جملة
اخرى ثم قابلنا الاول من هذا بالاول من ذاك والثاني من هذا بالثاني من ذاك فعلى هذا
التقدير يلزمكم القول بكون الاعداد متناهية في طرف الزيادة ومعلوم انه مذهب باطل وايضا
قولكم كل مرتبة من تلك المراتب الموجودة في الزايد هل توجد في مقابلتها مرتبة وهي في الناقص ام
لا فنقول لا شك ان الامر كذلك ومع هذا فلا يلزم ان يكون الزايد مساويا للناقص لان كل مرتبة
من المراتب المعينة فهي متناهية والذي لا نهاية له يقع خارجا عن المرتبة المتعينة فاذا قلنا ان كل مرتبة
من المراتب المتعينة في هذه فانه حصل في الجملة الناقصة مرتبة وهي في الحقيقة هذا الكلام انما
يتناول مراتب متناهية لان كل مرتبة يشير العقل اليها في حد معين وطرف معين فيكون متناهيا
فالتقسيم الذي ذكرتم لا يتناول الا المراتب المتناهية والذي لا نهاية له فانه يقع خارجا عنه وعلى
هذا التقدير فانه يسقط هذا الكلام ويجب ان يجيب عن الاول فيقول اما الاول
فجوابه ان الفرق بين البابين ظاهر لان هاهنا اذا فرضنا الابعاد التي لا نهاية لها موجودة فحينئذ
يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الامر بخلاف مراتب الاعداد فانه لا وجود لها في الاعيان
وذلك ظاهر ولا وجود لها في الاذهان ايضا لان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على
التفصيل واذا كان لا وجود لهذه المراتب الغير متناهية البتة في الاعداد لا جرم لم يحصل التطبيق فيها
في نفس الامر فظهر الفرق واما السوال الثاني وهو قوله ان قول القايل كل مرتبة من هذه ٥
المراتب الموجودة في هذه الجملة الزايدة اما ان يحصل مثلها في الجملة الناقصة انما يتناول المراتب
المتناهية فجوابه ان ما لا نهاية له اذا كان موجودا كان جميع ابعاضه واقسامه موجودا وحينئذ
نقول ان مرادنا بقولنا كل مرتبة جملة تلك الاقسام والاجزاء وللسايل الاول ان يعود فيقول
اما الجواب عن السوال الاول فضعيف لان مراتب الاعداد متباينة بماهياتها مختلفة بحقايقها
فان ماهية العشرة مخالفة لماهية العشرين واذا كان الامر كذلك فمراتب تلك الماهيات
قايمة بانفسها مستقلة بذواتها سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد واذا كان كذلك فقد

عاد الاشكال كما كان واما الجواب عن السوال الثاني فنقول لا شك انا اذا ابتدانا من
هذه المقدمة النقطة المعينة وترقينا في مراتب الزيادة فكل مرتبة وصل عقلنا وفهمنا اليه
فهي طرف لهذا المقدار من هذه النقطة ونهاية له فيكون متناهيا واللانهاية انما يقع في الخارج منه
ونظيره هذا بقاء الله تعالى فانا اذا ابتدانا من هذه الساعة وترقينا في طرف الزيادات فانا لا نصل الى
مرتبة من المراتب والى درجة من الدرجات الا ويكون ذلك المجموع متناهيا وانما الازلية واللانهاية
يقع خارجا عنه واذا عقلنا ذلك في ازليته فلم لا يجوز مثله في قول من يقول انه لا نهاية للابعاد
فهذا تمام الكلام في هذا البحث واما السوال الثاني وهو المعارضة بالنفوس الناطقة فجوابه
ان الحكماء قالوا كل ما له ترتيب في الطبع او في الوضع فدخول ما لا نهاية له فيه جايز والنفوس الناطقة
ليس لها ترتيب لا في الطبع ولا في الوضع فظهر الفرق قال بعض المتكلمين هذا الفرق في غاية
الضعف لان مدار هذا الدليل على حرف واحد وهو ان الجملة الناقصة تنقطع حال ما تكون الجملة
الزايدة باقية وذلك يقتضي كون الجملة الناقصة متناهية فوجب ان تكون الجملة متناهية وهذا
الحرف قايم سواء كان لتلك الجملة ترتيب في الطبع كما في ادوار الفلك او في الوضع كما في الابعاد او لا في
الطبع ولا في الوضع كما في النفوس واذا كان وجه الدليل قايما في الكل كان الضابط الذي ذكروه ٥
عبثا هذا غاية ما وصل الينا في هذا المقام ولقايل ان يقول هذا الضابط الذي ذكره الحكماء
معتبر جدا وتقريره انه لما انطبق الشبر الاول من الجملة الزايدة على الشبر الاول من الجملة الناقصة
استحال ان ينطبق الشبر الثاني من الجملة الاولى على الشبر الاول من الجملة الناقصة لانه لما تقابل
الاول بالاول وجب ان يتقابل الثاني بالثاني حتى يكون التقابل بحسب مراتب الاعداد حاصلا واذا
كان الامر كذلك وجب انتهاء الجملة الناقصة الى الانقطاع والعدم وذلك يوجب كونها متناهية
هذا تقرير هذا الحرف في العدد الذي له ترتيب في الوضع واما العدد الذي له ترتيب في
الطبع فكذلك ايضا لان المعلول الاخير من الجملة الزايدة مقابل بالمعلول الاخير والثاني بالثاني
والثالث بالثالث واذا كان الامر كذلك فلا بد من الانتهاء الى واحد حاصل في الجملة الزايدة لم يوجد
في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة وذلك يوجب الانتهاء اما الكثرة التي لا يحصل فيها ترتيب لا
في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيه لانا اذا قلنا هذه الجملة انقص من تلك الاخرى وكل
ما كان انقص من غيره فهو متناه فان عنينا بكونها متناهية انه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها
فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو انها انقص من غيرها وحينئذ يصير الاكبر عين الاوسط في
القياس ويصير تقدير الكلام كانا قلنا هذه الجملة فقد فيها ما حصل في غيرها وكل ما كان كذلك فهو
متناه وان عنينا بكونها متناهية هو انه فقد فيها ما حصل في غيرها فيصير كانا قلنا وكل جملة فقد
فيها ما حصل في غيرها فقد فيها ما حصل في غيرها ومعلوم ان هذا الكلام عبث وان عنينا بكونها
متناهية وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى وراءها غيرها فهذا انما يحصل فيما له ترتيب في الوضع
او في الطبع فاما ما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى فثبت ان هذا البرهان المذكور انما يتم
في العدد الذي له ترتيب في الطبع او في الوضع اما الذي لا يكون كذلك فانه لا يجري فيه هذا
الكلام اما السوال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية فجوابه ان المحكوم عليه بالزيادة ٥
والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية او مجموعها والاول يوجب تناهي كل واحد منها وذلك
مسلم واما الثاني فباطل لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا لان العدم
المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان ومجموع الحوادث لا وجود له البتة لا في الخارج ولا في الذهن
اما في الخارج فظاهر واما الذهن فلاجل ان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل
فثبت ان مجموع الحوادث معدوم محض وثبت ان المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة
والنقصان وهذا بخلاف الابعاد فان مجموع اجزائها موجود وبخلاف العلل فانه ثبت ان العلة يجب
ان تكون حاصلة حال وجود المعلول فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها كان الكل موجودا
دفعة فكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان فظهر الفرق واما السوال الرابع وهو
المعارضة بدوام وجود الله فجوابه ان دوام وجود الله من الازل الى الابد ليس معناه اعداد

والعلة ايضا متناهية

متوالية متعاقبة بل هو شيء واحد من مجموع الوجوه بخلاف الابعاد فان كل جزء منها مغاير للآخر ولقائل ان يقول انا اذا اردنا تصور الدوام الذي لا اول له لم نعقل ذلك الا اذا عقلنا معنى ذلك الدوام وهو انا لو فرضنا ساعات واوقاتا لم تنته تلك الساعات والاوقات الى ساعات هي اولها بل يكون قبل كل ساعة ساعة اخرى لا الى اول واذا كان لا يمكن تعقل الدوام الازلي الا بهذا الوجه فحينئذ يعود السوال المذكور واما السوال الخامس وهو تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها مع تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها فجوابه ان هذه الاعداد لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن وانما الحاضر في العقل معنى اللانهاية بمعنى الضعف وذلك ليس هذا الا اضافة معنى الى معنى بخلاف الاجسام والعلل فانها موجودة في الخارج ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان مراتب الاعداد وانواعها قائمة في انفسها قبل الفرض الذهني والاعتبار العقلي واما السوال السادس وهو المدة المنقضية من الازل فجوابه ما تقدم من ان تلك المدة غير موجودة لا في الذهن ولا في الخارج بخلاف الاجسام فان مجموعها موجود وهذا هو الجواب ايضا عن سوال الصحة واما السوال الثامن وهو المعلومات التي لا نهاية لها فجوابه ان العلم صفة واحدة وانما التعدد في المتعلقات وفي النسب والاضافات وقد ثبت انه لا وجود لها في الاعيان وهذا هو الجواب ايضا عن سوال المعلومات والمقدورات ولقائل ان يقول انا لا نعقل من العلم الا الشعور والادراك ولا معنى للشعور والادراك الا هذه النسب الحاصلة بين العالم وبين المعلوم فان قلنا ان هذه النسب غير حاصلة في الاعيان لزم ان يقال ان العلم غير حاصل في الاعيان وان قلنا ان هذه النسب حاصلة في الاعيان فحينئذ يعود السوال المذكور ويجيب عنه فيقول هذه النسب والاضافات المسماة بالعلوم ليس لها ترتيب لا في الوضع ولا في الطبع فهي خارجة عما لا نهاية له هو ممتنع بخلاف الاجسام وقد بينا ان الدليل مختص بالمترتب واما السوال العاشر وهو صحة حدوث الحوادث الى ما لا آخر له فجوابه ان الحصة المستقبلة لا وجود لها لا بحسب الاحاد ولا بحسب المجموع بخلاف العلل والاجسام وهو بعينه الجواب عن سوال مراتب الاعداد وعن سوال مراتب الاضافات فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الكلام واما الحجة الثانية المبنية على امتناع الخط الموازي من الموازاة الى المسامتة فاعلم ان ابا البركات البغدادي اورد عليها سوالات غير واردة فالاول قال ان وجود خط غير متناه في بعد غير متناه ممكن لكن حركته غير ممكنة لان غير المتناهي لا يمكن ان يتحرك بكليته ولو تحرك صار المتحرك منه بعضا من ابعاضه وذلك متناه واعلم ان هذا الرجل ظن ان هذا الدليل مبني على حركة الخط الذي هو غير متناه وليس الامر كذلك بل نحن فرضنا الخط الغير المتناهي واقفا وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا له ثم فرضنا انه تحرك المتناهي الموازي فتحرك من الموازاة الى المسامتة فوجب ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن كونه غير متناه مانع من ذلك فثبت ان هذا السوال فاسد وعن عدم الوقوف على كيفية هذه الحجة السوال الثاني قال ان حركة هذا الخط متعلقة باسبابها وشرائطها واسباب الحركة سنة المتحرك وما منه وما اليه وما فيه والزمان فاذا حصلت هذه الامور المستكملات الحركة ممكنة فاما تعليق امكان حركة هذا الخط بانه حصل في خط آخر نقطة هي اول نقطة المسامتة لانها غير معقول فاعلم ان هذا السوال ايضا في غاية الضعف لان المستدل قال القول بوجود خط غير متناه يوجب الجمع بين النقيضين وذلك محال فوجود خط غير متناه يجب ان يكون محالا وبيان لزوم هذا المحال ان الخط المتناهي الموازي للخط الذي لا نهاية له اذا انتقل من الموازاة الى المسامتة فانه لا بد وان يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة لان هذه المسامتة حادثة بعد ان لم تكن موجودة فلها اول لا محالة وفي اول آن حدوثها لا بد وان يكون مع نقطة معينة فهذا يقتضي حصول نقطة معينة في ذلك الخط الغير المتناهي هي اول نقط المسامتة وايضا فلما كان ذلك الخط غير متناه فلا نقطة تفرض الا وفوقها نقطة اخرى وتكون المسامتة الحاصلة بين طرفي ذلك الخط المتناهي وبين تلك النقطة الفوقانية متقدمة على المسامتة الحاصلة مع النقطة التحتانية فاذا كان لا نهاية لذلك الخط امتنع ان يحصل فيه نقطة هي اول نقط المسامتة فثبت ان فرض ذلك الخط الغير المتناهي

يوجب الجمع بين النقيضين وذلك محال فكون ذلك الخط غير متناه وجب ان يكون محالا واذا عرفت هذا الدليل عرفت ان السوال الذي ذكره ابو البركات ساقط ولا تعلق له بهذا الدليل البتة السوال الثالث قال هذه المحالات انما تلزم اذا كان الخطان الموصوفان موجودين لكنهما ليسا موجودين بالفعل فالمحال المذكور غير لازم وجوابه ان فرض هذين الخطين موجودين ليس من المحالات وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلما بينا انه لزم المحال من فرض وقوعهما علمنا ان ذلك المحال انما لزم من فرض كون ذلك الخط غير متناه فوجب ان يكون هذا الفرض باطلا فهذه هي السوالات التي ذكرها ابو البركات البغدادي وقد عرفت انها باسرها باطلة واعلم ان هذا الدليل انما يتم اذا بينا ان المسامتة مع النقطة الفوقانية لا بد وان تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية فنقول الدليل عليه ان اقليدس ذكر في مصادرة المقالة الاولى ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم واذا كان كذلك فنقول لا نقطة يمكن فرضها في الخط الذي لا نهاية له الا ويمكننا ان نصل بينها وبين مركز الكرة التي منها خرج ذلك الخط المتناهي بخط مستقيم اذا عرفت هذا فنقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى المسامتة فاذا سامت نقطة انطبق ذلك الخط على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الدائرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين النقطة الفوقانية وبين المركز ومن اراد ان يشاهد ذلك فليشكل هذا الشكل حتى يجد ما ذكرناه محسوسا وذلك يدل على ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول هذه الحجة بان تدل على انه لا نهاية للابعاد اولى وبيانه ان اعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم فلنفرض الكرة التي ذكرتموها هي عين كرة العالم خرج من مركزها خط متناه وقام على ذلك الخط المتناهي خط آخر مواز لمحور العالم فاذا فرضنا ان ذلك الخط الموازي لمحور مال الى المحور حتى صار مسامتا له فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة ولا شك ان تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية اضيق منها يكون طرفه لا محالة مسامتا لنقطة فوق طرف محور العالم وذلك يدل على حصول ابعاد يفترض فيها خطوط في خارج العالم وذلك ضد غرضكم ونقيض مطلوبكم فان قلتم في هذه الصورة انها على هذا التقدير لا تسامت شيئا كان ذلك مكابرة في الضروريات لان صريح العقل شاهد بانه اذا خرج هذا الخط على الاستقامة فان طرفه يقع خارج العالم لا محالة فهذا منتهى الكلام في حكاية دلائل القائلين بوجوب واما القائلون بانها غير متناهية فقد احتجوا بوجوه الحجة الاولى قالوا انا لو فرضنا انفسنا واقفين واقفين على طرف العالم الجسماني فان صريح عقلنا يحكم بانا في تلك الحالة نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا ولا يمكننا ان نشكك انفسنا في هذه القضية كما انه لا يمكننا ان نشكك انفسنا في ساير البديهيات فلو جاز الطعن في هذا الجزم لجاز ايضا في كل ما يجزم به العقل وحينئذ تلزم السفسطة ولا يقال ان هذا الجزم انما جاء من قبل الوهم والخيال لا من قبل العقل لانا نقول علمنا بان هذا الجزم انما جاء من قبل الوهم والخيال مع علمنا بان حكم الوهم والخيال كاذب اما ان يكون علما ضروريا او نظريا فان كان الاول امتنع مع حصول ذينك العلمين حصول الجزم والقطع في هذه القضية وقد فرضنا حصوله وان كان الثاني فحينئذ يتوقف صحة البديهيات على النظريات ولا شك ان النظريات موقوفة على البديهيات فيلزم الدور وهو محال ومما يقوي هذا الدليل انا اذا عرضنا على عقولنا انا عند الوقوف على طرف العالم لا بد وان نميز جانب القدام عن جانب الخلف وعرضنا ايضا على عقولنا تلك المقدمات التي ركبتم دلايلكم في وجوب تناهي الابعاد عنها فانا وجدنا جزم العقل بتلك القضية اقوى واكمل من جزمها بتلك القضايا التي ركبتم دلايلكم في وجوب تناهي الابعاد عنها والعقل يوجب ترجيح الراجح على المرجوح فكان الرجوع الى هذه القضية اولى من الرجوع الى تلك الوجوه المتكلفة والمقدمات المتعسفة الحجة الثانية للقائلين بانه لا نهاية للاجسام هي ان الموجب لوجود هذه الاجسام موجود ولا مانع من هذا الايجاب البتة فوجب الجزم بالحصول اما بيان المقام الاول فهو ان كل ما لا بد منه في كونه تعالى موثرا في الممكنات اما ان يقال انه كان

كان حاصلا ازلا وابدا او ما كان حاصلا فان كان الاول فحينئذ يلزم ان المؤثر كان تاما من جميع
الجهات المعتبرة في المؤثرية ازلا وابدا وان كان الثاني فحينئذ لابد له من تلك الاحوال من
مؤثر ويعود التقسيم الاول فيه ويلزم التسلسل وهو محال واما بيان المقام الثاني فهو
انا لو فرضنا انتهاء الاجسام في طرف الزيادة الى حد يمتنع حصول الازيد منه فذلك الامتناع اما ان
يكون لنفس الجسمية او لاجل شيء من عوارضها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بحصول الامتناع
باطل اما بيان انه لا يجوز ان يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية او لشيء من لوازمها فهو انه لو
كان الامر كذلك لامتنع حصول شيء من الاجسام لان الماهية ولوازمها مشترك فيها بين جميع افراد
تلك الماهية واما بيان انه يمتنع ان يكون ذلك الامتناع لشيء من عوارض المفارقة فهو انا نعيد
التقسيم الاول في السبب المقتضي لاختصاص ذلك القدر الزايد بحصول ذلك المانع فان كان
ذلك لاجل عارض آخر لزم التسلسل في العوارض وذلك محال فثبت ان الموجب لوجود هذه
الاجسام موجود وثبت انه لا مانع عن هذا الايجاب البتة فوجب حصول جميع المراتب الممكنة
لان نسبة تلك الذات الموجبة الى بعض الاجسام كنسبته الى البواقي ولما تشابهت النسب وجب ان
يتشابه الاثر فلما حصل البعض وجب ان يحصل الباقي فهذا الاستدلال على قول القايلين بالموجب
واما على قول القايلين بالمختار فهو ان يقال كل واحد من احاد الاجسام ممكن الوجود في نفسه
وحصول بعضها لا يمنع من حصول الباقي وكلما كان كل واحد من آحاده ممكنا ولم يكن وجود البعض
مانعا من وجود الباقي وجب ان يكون وجود مجموعه ممكنا وهذا ينتج انه لا يمتنع وجود اجسام لا نهاية
لها دفعة واحدة وذلك هو المطلوب **والحجة الثالثة** للقوم انهم قالوا ان المتناهي وان كان في
غاية الكبر فانه بالنسبة الى غير المتناهي يكون في غاية القلة والحقارة فلو كانت الاجسام متناهية
لكان ملك الله وملكوته في غاية الحقارة ولانه يلزم ان يكون امتناع الله من الجود والرحمة اكثر من
ايجاده ومن جوده وهذا هو بعينه الشبهة التي يتمسك بها القائلون بازلية العالم فانهم
قالوا لو لم يكن الباري تعالى موجدا للعالم لزم تعطيل الله تعالى عن الجود مدة غير متناهية فالذي
ذكره المثبتون في الزمان ذكره هؤلاء في طرف المكان واعلم ان الجواب عن الكلام الاول انا لا
نسلم ان بديهة العقل جازمة بانه لابد وان يتميز جانب عن جانب في خارج العالم بل العقل متوقف فيه
وعن الكلام الثاني انه يقال لم لا يجوز ان يقال ان وجود اجسام لا نهاية لها ممتنع لذاته فالجسم الموصوف
بهذا القيد ممتنع لذاته وعن الكلام الثالث ان الجود انما يمكن فيما يكون ممكنا في ذاته فاذا بينا ان
وجود اجسام بالصفة المذكورة وهي صفة كونها غير متناهية ممتنع لذاته لم يكن ترك ايجاده تركا
للجود فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم **الفصل الثاني في بيان ان الاجسام
متماثلة في الذات والماهية** اعلم ان هذه المسئلة اصل عظيم في تقرير الاصول الاسلامية
وذلك لان بهذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الاله الفاعل المختار وبه ايضا يمكن اثبات معجزات
الانبياء وبه ايضا يمكن اثبات الحشر والنشر والقيامة اما البيان الاول فتقريره انه اذا ثبت ان
الاجسام متماثلة في تمام الماهية فحينئذ يكون اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وشكله المعين
وحيزه المعين امرا جائزا والجائز لابد له من مرجح وذلك المرجح ان كان موجبا كانت نسبته الى الكل على
السوية فامتنع كونه سببا للصفات المختلفة في الاجسام وان كان قادرا فهو المطلوب واما البيان الثاني
وهو تقرير النبوة فهو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية فحينئذ وجب ان يصح على كل واحد
منها ما يصح على الآخر وحينئذ يكون الاتيان بالمعجزات وبخوارق العادات امرا ممكنا واما البيان الثالث
فهو ان الاجسام اذا كانت متساوية في تمام الماهية لزم جواز التخرق والتمزق على الافلاك وحينئذ
يكون كل ما اخبر الانبياء من احوال القيامة جايزا ممكنا فثبت ان هذا اصل معتبر في تقرير الالهيات
والنبوات والمعاد فيجب الاهتمام بتقريره فنقول الناس ذكروا فيه وجوها الاول ان الاجسام
متساوية في كونها شاغلة للاحياز وفي كونها قابلة للاعراض واذا حصل الاستواء في هذه المعاني
فقد حصل الاستواء في تمام الماهية وهذا بعيد لان كونها شاغلة للاحياز وقابلة للاعراض لوازم
لتلك الذوات واحكام لها والاستواء في اللوازم والاحكام لا يدل على الاستواء في تمام الماهية لما

ثبت ان الاشياء المختلفة لا يبعد اشتراكها في اللوازم الثاني قالوا الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكي
والعنصري والى اللطيف والكثيف والى الحار والبارد والارض والنار ومورد التقسيم مشترك فيه بين
جميع الاقسام فكونه جسما مفهوم واحد مشترك بين الكل وهو المطلوب وهذا ايضا ضعيف لانه
يمكن ايضا تقسيم الصفة الى الصفة الروحانية والصفة الجسمانية والى اللون والطعم والرائحة فهذا
يقتضي كون الصفات متساوية في كونها صفات وان يقع اختلافها بسبب صفات اخرى ويلزم التسلسل
وهو محال والاقرب في هذا الباب ان يقال لا شك ان الاجسام متساوية في كونها متحيزة
وحجما فهذا المفهوم قدر مشترك فالاجسام لما كانت متساوية في هذا المفهوم فلو كانت مختلفة
باعتبار آخر لكان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون اعتبار الحجمية والتحيز بذاته امرا
مغايرا لتلك الاعتبارات الاخرى واذا كان كذلك فنقول اما ان يكون كل واحد من ذينك
الاعتبارين حالا في الآخر ومحلا له واما ان لا يكون حالا في الآخر ولا محلا له واما ان يكون احدهما
حالا والآخر محلا والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال مفتقر الى المحل فلو كان كل واحد منهما
حالا في الآخر ومحلا له لزم الدور والثاني انا بينا ان الحجمية والتحيز يمتنع ان يكون حالا في
محل والثاني باطل لان على هذا التقدير يكون الاجسام ذوات متماثلة في انفسها واما الاعتبارات
التي بها حصل الاختلاف فهي امور مغايرة للاجسام ومباينة عنها بحسب الذات وذلك لا يقدح في مطلوبنا
واما القسم الثالث وهو ان يكون ذلك الاعتبار حالا في الاجسام ويكون الاجسام محلا لها فهذا لا
يقدح في قولنا لان على هذا التقدير الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومختلفة بالاعراض الحالة وذلك
لا يقدح في قولنا واما القسم الرابع وهو ان يكون الحجمية والتحيز حالا في ذلك الاعتبار وصفة
لها وذلك محال لان الحجمية والتحيز مفهومات مختصة بالحيز والمكان والجهة فتلك الاعتبارات
ان كانت مختصة بالحيز والجهة كانت تلك الاعتبارات ايضا اجساما وذلك يقتضي حلول الجسم
في الجسم وان لم تكن مختصة بالحيز والجهة امتنع حلول الجسمية فيه لان حلول ما يجب كونه مختصا بالمكان
والجهة محال في بديهة العقل فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الباب والله اعلم **الفصل
الثالث في الاعتراض على الدليل المذكور في ان العالم واحد** احتج اصحاب ارسطاطاليس
على صحة هذا القول من وجوه **الحجة الاولى** قالوا ثبت ان شكل العالم هو الكرة فلو حصل
عالمان لكانا كرتين والكرتان اذا حصلتا لزم ان يحصل فيما بينهما خلاء متقدر بمقدار معين والقول
بالخلاء قد ثبت انه محال فوجب ان يكون القول باثبات العالمين محالا **الحجة الثانية**
قالوا لو فرضنا عالمين لحصل في داخل كل واحد منهما ارض وهواء وماء ونار ضرورة ان التركيب
والمزاج لا يحصل الا بهذه العناصر والجسم الواحد لا يكون له الا حيز واحد بالطبع ومتى كان الامر
كذلك كان بقاء احد هذه العناصر في احد ذينك الحيزين قسرا دائما والقسر الدائم محال فكان القول
بوجود العالمين محالا **الحجة الثالثة** انه ثبت ان اله العالم واحد موجب بالذات وثبت
ان الواحد لا يوجب الا الواحد فوجب ان لا يكون الصادر الاول عنه الا عقلا واحدا وان يصدر
عن ذلك العقل عقل وفلك كما شرحنا كيفية ترتيب الوجود على مذهبهم فلو فرضنا عالمين متباينين
لزم ان يحصل هناك عقول غير هذه العقول وافلاك غير هذه الافلاك وحينئذ يلزم ان يصدر
من الواحد اكثر من الواحد وهو محال فهذا جملة دلائل القائلين بان العالم يجب ان يكون واحدا
واعلم ان الحجة الاولى في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول لم قلتم انه يجب ان
يكون شكل العالم هو الكرة وذلك لانا بينا في مسئلة الجوهر الفرد ان دلائلكم في اثبات الكرة والاكرة
ضعيفة ودلائلكم في اثبات ان الجسم البسيط هو الكرة ضعيفة باطلة السؤال الثاني ان سلمنا صحة
ذلك لكن ثبت في المجسطي ان فلك تدوير المريخ اعظم من كلية فلك الشمس واذا كان الامر كذلك
فلم لا يجوز ان يكون الفلك الاعظم مع ما فيه من الافلاك الثمانية والعناصر تكون مركوزة في ثخن
فلك آخر في غاية العظمة ويكون في ثخن ذلك الفلك من امثال الفلك الاعظم الذي نعرفه الف
الف بل نقول ولم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك الذي ذكرناه مركوزا في ثخن فلك آخر وكذا
القول في الثالث والرابع ومن الذي يمكنه ان ينكر في ابطال هذا الاحتمال حجة الا اقناعيا

فضلا عن البرهان اليقيني السوال الثالث سلمنا انه يلزم القول بالخلاء فلم قلتم ان القول
بالخلاء باطل والكلام في الخلاء قد تقدم واما الحجة الثانية فهي ايضا في غاية الضعف لانا
نقول قد ثبت ان الاستواء في الصفات واللوازم لا يدل على الاستواء في تمام الماهية فلم لا يجوز
ان يقال ان نار ذلك العالم وان كانت مساوية لنار هذا العالم في الحرارة واليبوسة والاشراق
والصعود الا انهما يختلفان بحسب الماهية الاصلية والذي يقرر هذا السوال ان مذهب
الشيخ الرئيس ان الصورة النارية صفة مغايرة للحرارة واليبوسة والاشراق والاحراق والصعود
مقتضية للصفات وتلك الصورة هي الطبيعة النارية واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون تلك
الصورة مخالفة بالماهية لهذه الصورة وان كانتا مشتركتين في هذه الاثار وعلى هذا التقدير
فالاشكال زايل السوال الثاني هب انهما مشتركان في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال
الجسم محتاج الى مطلق الحيز فاما الى الحيز المعين فلا بدليل ان هذا الجزء من الارض ها هنا
وذلك الجزء هناك واختلاف اجزاء الارض والماء في الاحياز لا يوجب المحال فكذا ها هنا
السوال الثالث ما الدليل على ان الحشر الدائم محال فان هذه المقدمة ليست بديهية بل لا
بد في تقريرها من الحجة والبرهان واما الحجة الثالثة فهي غاية الضعف ايضا لان الكلام في
ابطال مذهبهم في سلسلة الوجود قد سبق على الاستقصاء وهذه الحجة مبنية عليها فكانت هذه
الحجة اولي بالبطلان والضعف فقد ظهر بهذه البيانات ان دلايل الفلاسفة في اثبات هذه المطالب
اوهي من بيت العنكبوت وان الحق ان العقول البشرية ضعيفة والعلوم الانسانية حقيرة وان الحق
الصريح ما جاء في الكتاب الالهي حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا والله اعلم

المقالة الرابعة في الكلام في الهيولي الاولي وفي تفاريعها وفيه فصول

الفصل الاول انفق جمهور العقلاء على ان هذه الاجسام العظيمة المحسوسة لا بد
لها من هيولي الا انهم اختلفوا في ان تلك الهيولي ما هي اما القائلون باثبات الجزء الذي لا
يتجزي فقد اتفقوا على ان مادة حصول هذه الاجسام هي تلك الاجزاء التي لا تتجزي واما
القائلون بحدوث الجواهر والاجسام فقد اتفقوا على انه تعالي يخلق هذه الجواهر ثم يولفها ثم يركبها
فيتولد من تاليفها وتركيبها هذه الاجسام العظيمة واما القائلون بقدم هذه الاجزاء فقد
اختلفوا منهم من قال انها كانت متفرقة واقعة في الخلاء من الازل الى الوقت الذي جمعها الله وخلق
منها هذا العالم ومنهم من قال انها كانت مجتمعة ثم انه تعالي فرقها وميز بعضها عن البعض
وجعل بعضها فلكا وبعضها نارا وهواء وغيرها ولفظ القران مشعر بهذا في قوله تعالي اولم ير الذين
كفروا ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما ولفظ اول التوراة مشعر بالقول الاول فهذا القول
هو الذي اختاره كل من قال ان السموات والارض محدثة بحسب التركيب والشكل قديمة بحسب
الهيولي واما ارسطاطاليس وجمهور اصحابه المتقدمين والمتاخرين المعتبرين كابي نصر الفارابي
وابي علي بن سينا فقد اتفقوا على ان الجسمية والتحيز ليس ذاتا قائمة بالنفس بل هي صفة حالة في محل وذلك
المحل هو الهيولي وهذا التحيز هو الصورة الحالة في ذلك المحل ويحصل من حلول تلك الصورة في
هذه الهيولي الجسم والمختار عندي ان القول باثبات الهيولي بهذا التفسير باطل فيجب علينا
ان نذكر دلايل المثبتين للهيولي اولا ثم نعترض عليها ثانيا ثم نقيم الدلايل اليقينية على القول بامتناعها
ثالثا احتج القائلون باثبات الهيولي على صحته من وجوه الحجة الاولي وهي التي عليها
يعولون وبها يصولون انهم قالوا ثبت بالدليل ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه كما انه واحد عند
الحس وان القول بتركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزي باطل سواء كانت تلك الاجزاء متناهية او غير
متناهية وهذا هو المراد من كون الجسم متصلا اذا عرفت هذا فنقول الجسم في نفسه متصل ولا شك
انه قابل للانفصال فنقول قابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره والاول باطل لان
القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى البتة مع الانفصال فامتنع ان يكون القابل
للانفصال هو الاتصال فلا بد من الاعتراف بوجود شيء سوي الاتصال يكون قابلا لهذا الانفصال
الطاري ولذلك الاتصال الزايل وحينئذ ثبت ان الجسم مركب من الاتصال ومن شيء آخر

يقبل ذلك الاتصال وهو المطلوب الحجة الثانية ذكر الشيخ في الشفاء حجة اخرى فقال
الجسم لا شك انه موجود بالفعل ولا شك انه قابل للصور والاعراض والشيء الواحد لا يمكن ان يكون
موثرا في الفعل وفي القوة معا بناء على ان البسيط لا يصدر عنه اثران فوجب كونه مركبا من جزئين
احدهما عنه القوة والثاني عنه الفعل والذي عنه القوة هو الهيولي والذي عنه الفعل
هو الصورة فوجب كون الجسم مركبا من الهيولي والصورة وهاتان الحجتان هما اللتان ذكرهما الشيخ
ابو علي وعول عليهما في اثبات الهيولي وانا كنت تكلفت لهم وجوها اخرى فاذكرها ها هنا
الحجة الثالثة ان العقلاء ذكروا في حد الجسم كلامين احدهما قول من يقول انه الطويل
العريض العميق والثاني انه الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه اعني الطول والعرض
والعمق وكلا هذين التعريفين لا يصح الا مع القول بالهيولي اما التعريف الاول فهو ان الطويل
العريض العميق عبارة عن الموصوف بالطول والعرض والعمق والموصوف غير الصفة لا محالة
فالموصوف بالطول والعرض والعمق لا بد وان يكون مغايرا لهذه الاشياء والمغاير لهذه الاشياء
جوهر مجرد في ذاته عن الحصول في الحيز والمكان والجهة لان كل ما كان حاصلا في المكان والحيز فلا بد وان
يكون له ذهاب في الجهات وامتداد في الاحياز فلما كان الموصوف بهذه الامتدادات خاليا عنها امتنع كونه
حاصلا في الاحياز والجهات وثبت ان الطول والعرض والعمق امور حالة في ذلك المحل وانه متى حلت
تلك الصفات في ذلك المحل فقد حصل الجسم فوجب كون الجسم مركبا من الهيولي والصورة واما قول من
يقول الجسم هو الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه فهذا ايضا تصريح بان الابعاد الثلاثة
موجودة في جوهر وحاصلة فيه فالابعاد الثلاثة هي الصورة وذلك الجوهر هو الهيولي فقد ثبت
ان الناس اطبقوا على صحة هذا الحد وثبت ان هذا الحد يوجب كون الجسم مركبا من الهيولي والصورة
وذلك هو المطلوب الحجة الرابعة انه لو لم يكن الجسم مركبا من الهيولي والصورة لكانت الافلاك
قابلة للخرق والالتئام والكون والفساد وهذا باطل اما بطلان التالي فمتفق عليه بين الفلاسفة انما
الشان في اثبات الشرطية فنقول الدليل عليه وهو ان الاجسام متساوية في الجسمية فامتناع
جسمية الفلك عن قبول الخرق اما ان يكون للجسمية او لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون
حالا فيها ولا محلا لها والاقسام باطلة سوي القسم الثالث وهو ان يكون ذلك الامتناع لاجل ما تكون
الجسمية حالة فيه واذا ثبت هذا وجب كون الجسم مركبا من الهيولي والصورة انما قلنا انه يمتنع ان
يكون ذلك الامتناع لاجل الجسمية هو انه لو كان الامر كذلك لوجب حصول هذا الحكم في جميع الاجسام
وهو باطل وانما قلنا ان ذلك الامتناع ليس لاجل شيء حال في الجسمية وذلك لان ذلك الحال ان لم
يكن من لوازم تلك الجسمية امتنع كونه سببا لهذا الحكم الذي هو من لوازمه وان لم يكن من لوازمه عاد
الطلب في انه لم اختص ذلك الجسم بعينه به فان كان ذلك لصفة اخرى لزم التسلسل وانما قلنا ان
ذلك الامتناع حصل لاجل شيء غير الجسمية وغير ما يكون حالا فيها وغير ما يكون محلا لها وذلك لان
نسبة ذلك المباين الى جميع الاجسام على التسوية فامتنع ان يكون سببا لاختصاص الجسم المعين بوجوب
هذه الصفة ولما بطلت الاقسام الثلاثة ولم يبق الا ان يكون ذلك الحكم لاجل ما كان محلا لتلك الجسمية
المعينة وجب القطع بصحته وتقريره ان لذلك الجسم مادة معينة وتلك المادة لا تقبل الا تلك الصورة
المعينة والا ذلك الشكل المعين فلاجل هذا السبب كان اختصاص تلك الجسمية بذلك الشكل وبذلك
الوضع واجبا وهو المطلوب الحجة الخامسة وهو انا قد دللنا على اثبات الخلاء ودللنا على
ان الخلاء لا يجوز ان يكون عدما محضا ونفيا صرفا بل هو ابعاد وامتدادات فنقول لو كان الجسم
عبارة عن مجرد الابعاد والامتدادات فحينئذ يلزم كون الخلاء جسما فيلزم من حصول الجسم في الخلاء
تداخل الاجسام وهو محال فبقي ان يقال الجسم هو الابعاد الحالة في المادة والخلاء هو البعد المجرد عن
المادة وعلى هذا التقدير فانه يجب ان يكون الجسم مركبا من الهيولي والصورة فهذه جملة الوجوه
التي ذكرناها في اثبات كون الجسم مركبا من الهيولي والصورة فنقول اما الحجة الاولي فالاعتراض
عليها من وجوه السوال الاول ان نقول دليلكم بناء على نفي الجوهر الفرد وقد سبق الاستقصاء
في هذه المسئلة نفيا واثباتا والسوال الثاني سلمنا ان الجسم في نفسه شيء واحد

متصل الا انا نقول انا لا نفهم من كونه متصلا الا انه في نفسه شيء واحد ولا نفهم من ورود الانفصال عليه الا انه صار اثنين وعلى هذا التقدير فالزايل هو الوحدة والطاري هو التعدد والاثنينية لكن الفلاسفة اتفقوا على ان الوحدة والعدد قائمة بالاجسام فهذا الدليل الذي ذكرتم يقتضي كون الوحدة والعدد عرضين قائمين بالجسم ولا يقتضي وقوع التركيب في ماهية الجسم وفي ذاته وفي مقوماته والذي يؤكد هذا السوال هو ان الجسم عند وروده الانفصال عليه لم يبطل اتصاله لان كل واحد من الجزئين بقي متصلا كما كان انما الزائد هو الوحدة فقط وذلك يوكد ما قلناه واعلم ان هذا السوال كلام معقول حق ولما اوردنا هذا السوال على القوم لم نجد عندهم جوابا شافيا في هذا الباب ثم انا لما تأملنا وجدنا ان الذي يمكن ان يندفع به هذا السوال وجوه ثلاثة الاول وهو الذي لخصناه للقوم ان نقول ان عند الانفصال يعدم الجسم الاول ويحدث جسمان اخران وعلى هذا التقدير فالجسمية يصح عليها ان تعدم بعد الوجود وان توجد بعد العدم وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة اما المقدمة الاولى فالدليل على صحتها ان الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه ثم بعد القسمة حصل جسمان فهذان الجسمان الحادثان بعد القسمة اما ان يقال انهما كانا موجودين قبل القسمة او ما كانا موجودين قبل القسمة والاول باطل لان هذين الجسمين لو كانا حاصلين قبل القسمة لكان ذلك الجسم مركبا عنهما فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحدا لكنا فرضناه واحدا هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال هذان الجسمان انما حصلا بعد القسمة وما كانا موجودين قبل القسمة فهذا يقتضي ان يقال ان ذلك الجسم الواحد الذي كان موجودا قبل القسمة صار معدوما وحدث هذان الجسمان الحاصلان بعد القسمة فثبت ان الجسم قد يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود واما بيان المقدمة الثانية وهو ان كل ما صح عليه الزوال والحدوث فلا بد له من مادة والدليل عليه ان كل محدث فهو قبل حدوثه مسبوق بامكان الحدوث وذلك الامكان لا بد له من محل وهو الهيولى وتقرير هذه المقدمة قد ذكرناه في كتاب القدم والحدوث في باب ان كل محدث فلا بد له من مادة هذا غاية الكلام في تقرير هذا الوجه ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان القول بان التفريق اعدام للجسم الاول واحداث للجسمين الحاصلين بعد القسمة في غاية البعد عن العقل فانه يقتضي ان من غمز اصبعه في البحر فقد اعدم البحر الاول واحدث بحرا جديدا وذلك لا يقوله عاقل ومن اشار الى جانب من جوانب الفلك فهذه الاشارة توجب حدوث ذلك الامتياز فوجب انه لما اشار الى الفلك فقد اعدم الفلك واحدث هذا الفلك وذلك لا يقوله عاقل الطريق الثاني في الجواب عن السوال المذكور ما تكلمه بعض الناس فقال قد ثبت ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد وثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعده الانقسام وثبت انه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى الفعل ومجموع هذه الانقسامات يقتضي ان الجسمية مستلزمة للاتصال بمعنى انه الى اي حد وجد في الصغر فان الباقي بعد ذلك متصل فهذا الاتصال يكون من لوازم الجسمية ولا شك ان الجسم قابل للانفصال والشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه فوجب ان يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال والاخر الهيولى التي هي قابلة للانفصال فثبت انه لا بد وان يكون الجسم مركبا من جزئين احدهما حال في الاخر واعلم ان هذا الوجه ايضا ضعيف وبيانه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه جسم يقتضي كونه متصلا لولا القاسر اما اذا ورد القاسر فانه يقبل الانفصال فلا بعد في الشيء الواحد ان يقبل امرين متضادين بحسب شرطين مختلفين الا ترى ان الطبيعة توجب السكون بشرط حصول الجسم في المكان الطبيعي والحركة بشرط كونه حاصلا في الحيز الغريب وكذا هاهنا الجسم اذا خلي وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال اما اذا وصل اليه القاسر فانه يقبل ذلك التفريق والانقسام الوجه الثاني في الاعتراض ان مدار كلامهم على ان الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه وهذا ايضا وارد

عليهم لان الهيولى مستلزمة للصورة والصورة مستلزمة للاتصال ومستلزم المستلزم مستلزم فالهيولى مستلزمة للاتصال وقابلة للانفصال فثبت ان هذا المحال على قانون قولهم لازم الثالث انهم يقولون الجسمية مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة للانفصال وهذا على قانون قولهم باطل لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخللهما حيز فارغ وهذا المعنى انما يعقل حصوله في الشيء الذي يكون له اختصاص بحيز وجهة والهيولى عندهم ليس لها حصول في حيز ولا اختصاص بجهة واذا كان الامر كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال فان التزموا ان الهيولى لها في حد ذاتها المخصوصة حصول في حيز واختصاص بجهة فنقول لهم فهذه الهيولى هو الجسم لانه لا معنى للجسم الا ما يكون حاصلا في الحيز ومختصا بالجهة الرابع انكم قلتم الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهذا يقتضي ان يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية واذا سلمتم ان القابل للانفصال هو الجسم فحينئذ يسقط اصل دليلكم لان مدار هذا الدليل على ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال الطريق الثالث في دفع ذلك السوال المذكور ان يقال الجسم موجود بالفعل في كونه جسما وهو بالقوة في سائر الصفات والاعراض والشيء لا يكون بالقوة وبالفعل وبالاعتبار الواحد فوجب حصول التركيب فيه واعلم ان هذا هو الحجة الثانية التي نقلناها عن القوم والسوال عليه انه بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق بيان ضعفه ثم نقول هذا الاشكال وارد ايضا عليكم في مسائل احدها ان الهيولى اما ان تكون شيئا موجودا واما ان لا تكون فان لم يكن لها في نفسها وجود امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم الموجود لان المعدوم لا يكون جزءا من الموجود وان كان لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها انها موجودة بالفعل ويصدق عليها انها قابلة للصور والاعراض وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه فيلزم افتقار الهيولى الى هيولى اخرى لا الى غير النهاية وهو باطل وثانيها ان النفس الناطقة من الهيولى والصورة وهو باطل وثالثها ان ذات الباري تعالى مؤثرة في وجود الممكنات وهو تعالى عالم بالكليات والعلم عندكم عبارة عن حصول الصور المطابقة للمعلومات في ذات العالم فيلزم كون ذاته مؤثرة وقابلة لتلك الصور معا فيلزم كونه مركبا من الهيولى والصورة وهو باطل ورابعها ان القابل للحركة والسكون واللون والشكل هو الجسم لا الهيولى فقط فقبول الصورة الجسمية يوجب تقويم الهيولى بالفعل ويوجب قبول هذه الاعراض فيلزم ان تكون الصورة في ذاتها مركبة من الهيولى والصورة وهو باطل فثبت بهذه الوجوه ان هذا الكلام باطل واما الحجة الثالثة ان لفظ الطويل وان كان يوهم ان الطول صفة قائمة بالمحل الا ان الذين يثبتون الجوهر الفرد يقولون لا معنى للطويل الا مجموع جوهرين تركبا في سمت واحد فاللفظ وان اشعر بكون الطول صفة الا ان بعد هذا التفسير يزول هذا الاشتباه ثم نقول ان سلمنا نفي الجوهر الفرد الا ان هذا الكلام يدل على ان المقدار عرض زائد على ذات الجسم ونحن نسلم الا ان هذا لا يقتضي وقوع التركيب في ذات الجسم وفي ماهيته واما الحجة الرابعة فهي مبنية على ان الخرق والالتئام على الافلاك محال وفيه الابحاث الكثيرة المذكورة في موضعه وبالجملة فهذه الحجة التي تكلفنا للقوم في اثبات هذا المطلوب احسن من كل ما ذكروه وكذا القول في الحجة الخامسة وهاهنا اخر الكلام في الاعتراض على دلائل المثبتين للهيولى واحتج من قال بنفي الهيولى بوجوه **الحجة الاولى** ان الجسم لو كان مركبا في ماهيته من جزئين لكان لكل واحد منهما حقيقة وماهية باعتباره يمتاز عن الاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجما واما ان يكون احدهما حجما والاخر ليس كذلك واما ان لا يكون واحد منهما حجما والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بتركيب الجسم من الهيولى والصورة اما انه يمتنع كل واحد منهما حجما ومتحيزا في الحيز فلانهما لو كانا كذلك لزم كون احد البعدين داخلا في الثاني وذلك عندهم محال وايضا فلما كان احدهما حالا في الاخر وجب ان يكون ذلك المحل جوهرا قائما بذاته فيكون الجسم على هذا التقدير جوهرا قائما بالنفس واما القسم الثاني وهو ان يكون احدهما حجما دون الثاني فان قلنا ان ما هو حجم في ذاته هو المحل وما هو حجم في ذاته ترابت للتلثات فعلمنا ان هذا الشكل يبطل القول باثبات الجوهر

الفرد **الحجة الثانية** ثبت بالبراهين الهندسية ان القطر مباين للضلع ولو كان القطر مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزا والضلع ايضا مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فحينئذ يكون نسبة القطر الى
الضلع كنسبة عدد الى عدد آخر وحينئذ يكون مشتركين لا متباينين فثبت بهذا ان تركيب المربع
من الجوهر الفرد محال والله اعلم **الحجة الثالثة** ان اقليدس برهن في المقالة الاولى
على ان السطوح المتوازية الاضلاع التي تكون على قاعدة واحدة في جهة واحدة وفيما بين
خطوط باعيانها متوازية فانه يجب ان يساوي بعضها بعضا واذا ثبت هذا فنقول
ان هذا يبطل القول بالجوهر الفرد لانا اذا قدرنا ان احد السطحين عشرة في عشرة حتى كان
مجموعه مائة وكان السطح الآخر مائة يلزم ان يكون مجموع الاجزاء الحاصلة في ذلك السطح مساويا
لمائة جزء وذلك محال فان قالوا هذا المحال ايضا لازم على اقليدس لان احد السطحين اذا كان
ذراعا في ذراع والآخر طوله من المشرق الى المغرب فكيف يعقل كون احدهما مساويا للآخر قلنا
السطحان المتوازيان اذا كان احدهما قائما على قاعدته وكان الآخر مائلا وكانا جميعا على قاعدة
واحدة فيما بين خطين متوازيين فانه بمقدار ما يزداد السطح المائل في الطول فانه ينتقص عن العرض
والمحال انما كان يلزم لو كان عرض السطح المائل بقدر القاعدة المشتركة لكنه ليس الامر كذلك بل بمقدار
ما ازداد في الطول انتقص عن العرض فزال الاشكال والله اعلم فهذه جملة الوجوه التي يمكن استنباطها
من المثلثات والمربعات في ابطال الجوهر الفرد واعلم ان هذه الوجوه قوية ولا حيلة في دفعها
الا ان يقول ان اقليدس بنى التي ذكرها في كتابه على اصلين احدهما اثبات الدائرة والآخر تطبيق احد
المقدارين على الآخر وذلك ان اكثر اشكال المقالة الاولى ينتهي تحليلها الى الشكل الرابع وهذا الشكل
برهانه غير مبني على اثبات الدائرة بل على التطبيق اذا عرفت هذا فنقول اما القول بالدائرة فقد
بينا ان دلائلهم في اثباته في غاية الضعف ودلائلنا على نفيه في غاية القوة فسقط الاعتماد على ذلك
الاصل بقي الاصل الثاني وهو التطبيق فنقول هذا الاصل يعسر الطعن فيه واذا ثبت صحته ما يتفرع عليه
من هذه الدلائل التي يمكن ان يقال فيه مع الاعتراف بانه في غاية الصعوبة ان يقال انا لا نسلم امكان تطبيق
خط على خط وسطح على سطح والدليل عليه انا اذا طبقنا خطا على خط آخر فاما ان يلقاه ببعضه او بكله
والاول يقتضي انقسام الخط في الطول وهو محال والثاني يوجب نفوذ احد الخطين في الآخر بحيث تكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وذلك محال لانه اذا حصل هذا النفوذ فههنا اما ان يبقى
به الامتياز او لا يبقى والاول باطل لان الامتياز لا يمكن ان يقع بنفس الماهية لان الخطين مشتركان
في تمام الماهية ولا بلوازم الماهية لان لوازم الماهية مشتركة بين افراد الماهية وما يكون مشتركا فيه لا
يكون موجبا للامتياز ولا بالعوارض المفارقة لان كل عارض يفرض كونه عارضا لاحدهما فانه لابد وان يكون
عارضا للآخر لانهما لما تداخلا ولم يتميز احدهما عن الآخر بوجه من الوجوه فكل عارض يوجد فانه يكون
نسبته الى احدهما كنسبته الى الآخر فيكون ذلك العارض مشتركا فيه وما يكون مشتركا فيه لا يكون سببا
للامتياز فثبت انه يمتنع امتياز احد الخطين عن الآخر في نفس الامر واذا لم يبق الامتياز لزم اما اتحاد
الاثنين وهو محال او احدهما معا وهو اشد امتناعا فثبت ان القول بالتطبيق يفضي الى هذه الاقسام
الباطلة فوجب ان يكون القول به باطلا فان قالوا هذا الذي ذكرتم يقتضي ان لا يماس شيء شيئا
وان لا يلاقي شيء شيئا فنقول قد ذكرنا في الدلائل المبنية على المماسة والملاقاة انه لا معنى لكون الشيئين
متماسين الا حصولهما في حيزين بحيث لا يحصل بينهما حيز فارغ ولا شيء آخر واما ما سوى هذا
المعنى في المماسة والملاقاة فكل ذلك من الامور الوهمية والقضايا الظنية وقد ثبت انه لما قامت
الدلائل القاطعة الموجبة لنفيها وجب ان لا يلتفت الى حكم الظن والخيال وذكرنا لهذا المعنى امثلة كثيرة
من مباحث الفلاسفة فكذا ههنا الدلائل التي ذكرناها في اثبات الجوهر الفرد دلائل قاطعة غير محتملة
البتة وهذه الدلائل الهندسية المذكورة لما كانت مبنية على هذين الاصلين اعني اثبات الدائرة واثبات
التطبيق وكان الطعن فيهما وان كان بعيدا عن الوهم في الجملة محتملا احتمالا بعيدا وجب المصير الى صونا
لتلك الدلائل القاطعة عن القدح والطعن فهذا منتهى ما وصل اليه بحثنا في هذا والله اعلم

الفصل التاسع في الدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد المبنية على قسمة الزوايا

اعلم ان هذا الفصل وما فيه بعنوان العاشر مكرر هنا وقد سبقا قبل سبعة اوراق ٩

والكلام فيه يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات فالمقدمة الاولى ان اول المضلعات هو المثلث وذلك
لان السطح الذي يحيط به خط واحد هو الدائرة والذي يحيط به خطان مستقيمان فهو ممتنع الوجود
والذي يحيط به الاضلاع الثلاثة هو المثلث فثبت ان اول المضلعات هو المثلث واما ساير المضلعات
ففي التحقيق مركبة عن المثلثات فالمربع مؤلف من مثلثين والمخمس من ثلاث مثلثات والمسدس من
اربعة فاذا اردنا ان نعرف كم عدد المثلثات الحاصلة في كل مضلع فاخذنا من عدد الاضلاع اثنين مما
بقي فهو عدد مثلثات ذلك المضلع فالمعشر عدد اضلاعه عشرة فلا جرم كان عدد المثلثات الواقعة فيه
ثمانية المقدمة الثانية قد ثبت ان الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين ولما كان
المربع حصل فيه مثلثان وجب ان يكون زواياه الاربع اربع قوائم ولما كان المخمس حصل فيه ثلاث مثلثات
وجب ان يكون زوايا المخمس معادلة لست قوائم وقس الباقي عليه اذا عرفت هذا فنقول اذا اردنا
ان نعرف عدد القوائم الواقعة في المضلعات فالطريق فيه ان نعرف عدد المثلثات الواقعة في ذلك المضلع ثم
تضعفه فما بلغ فهو عدد القوائم الحاصلة في ذلك المضلع مثاله ان المخمس فيه ثلاث مثلثات فلا جرم
قلنا القوائم الحاصلة في داخل المخمس ستة فكان مقدار كل واحدة من زوايا المخمس قائمة وخمس قائمة واما
المسدس فمثلثاته اربعة وقوائمه ثمانية فكل واحدة من زواياه قائمة وسدسان من قائمة واما المسبع فمثلثاته
خمسة وقوائمه عشرة فكل واحدة من زواياه قائمة وثلاثة اسباع قائمة فمثلثاته ست وقوائمه اثنى عشر
فكل واحد من زواياه قائمة واربعة اثمان قائمة واما المتسع فمثلثاته سبعة وقوائمه اربعة عشر فكل
واحدة من زواياه قائمة وخمسة اتساع قائمة واما المعشر فمثلثاته ثمانية فقوائمه ستة عشر فكل واحدة
من زواياه قائمة وستة اعشار قائمة والضابط فيه ان المضلع الذي قد يكون كل واحد من زواياه ازيد
من قائمة انما يبتدأ من المخمس ويمر الى غير النهاية فاول هذه المراتب هو المخمس فلا جرم قلنا زاويته قائمة
وخمس قائمة والمرتبة الثانية هي المسدس فلا جرم قلنا زاويته قائمة وسدسان من قائمة والمرتبة
الثالثة هي المسبع فلا جرم قلنا زاويته قائمة وثلاثة اسباع قائمة وعلى هذا القياس يطرد حساب هذا الباب
المقدمة الثالثة ان كل سطح مسطح مستقيم الاضلاع اي شكل كان سواء كان مثلثا او مربعا او مخمسا
او غير ذلك من المضلعات التي لا نهاية لها فانك اذا اخرجت كل واحد من اضلاعه في جهة واحدة فان
مجموع الزوايا الحادثة في الخارج من ذلك المضلع يساوي اربع قوائم لا ازيد ولا انقص والدليل عليه
الاستقراء والبرهان اما الاستقراء فهو ان المثلث اذا اخرج كل واحد من اضلاعه المثلثة على الاستقامة
حدث من كل واحد منها زاويتان معادلتان لقائمتين ومجموعها ست قوائم والواقع منها في داخل المثلث اثنان
فالباقي من تلك النسبة في الخارج اربع قوائم وايضا المربع اذا اخرج كل واحد من اضلاعه المربعة الى
الخارج حدث بسبب كل ضلع قائمتان معادلتان لقائمتين فالمجموع ثمانية لكن المربع يحصل فيه مثلثان
فتكون القوائم الحاصلة في داخل المربع اربعة فيبقى الحاصل في الخارج اربعة وايضا المخمس اذا اخرج كل واحد
من اضلاعه على الاستقامة الى الخارج حدث بسبب كل ضلع زاويتان معادلتان لقائمتين فيكون مجموع القوائم
عشرة والواقع منها في داخل المخمس ستة فيبقى في الخارج اربعة واعتبر حال ساير الاشكال من نفسك لتعرف
ان الحال كما ذكرناه اما البرهان فنقول ان كل مضلع فانه يمكن اخراج كل واحد من اضلاعه على
الاستقامة فاذا فعلنا ذلك حصل بسبب ذلك زاويتان معادلتان لقائمتين واحدهما واقعة في داخل ذلك
المضلع والاخرى خارجة عنه واذا كان كذلك وجب ان يكون عدد القوائم الحاصلة في الداخل والخارج
ضعف عدد اضلاع ذلك المضلع ثم نقول قد عرفت ان القوائم الحاصلة في داخل كل مضلع ضعف عدد
المثلثات الواقعة فيه والمثلثات الواقعة فيه انقص من تلك الاضلاع باثنين والقوائم الحاصلة بسبب
الضلعين اربعة فلما لم توجد هذه الاربعة في داخل المضلع وجب حصولها في الخارج فثبت ان جميع الزوايا
الحاصلة في الخارج لا تزيد على اربعة قوائم المقدمة الرابعة ان كل مضلع فانه لابد وان يتصل كل واحد
من اضلاعه بالضلع الثاني منه لا على الاستقامة والا لصار الكل خطا مستقيما والخط المستقيم لا يحصل منه
المضلع فثبت انه لابد وان يتصل كل واحد من تلك الاضلاع بالضلع الثاني على زاوية تحصل في داخل ذلك
المضلع المقدمة الخامسة انا اذا اخرجنا ذلك الضلع على الاستقامة الى الخارج حدث من ذلك الخط
ومن الضلع الثاني من اضلاع ذلك المضلع زاوية خارج الدائرة فان كان المضلع مثلثا متساوي

الاضلاع والزوايا كانت الزوايا الثلاثة الحادثة في الخارج منفرجة وان كان المضلع مربعا متساوي الاضلاع كانت الزوايا الحادثة في الخارج بأسرها قوائم وان كان المضلع مخمسا متساوي الاضلاع والزوايا كانت الزوايا الحادثة في الخارج بأسرها حادة وكذا القول في سائر المضلعات الحاصلة بعد المخمس الى غير النهاية المقدمة السادسة انه ظهر مما ذكرنا انه كلما كانت الاضلاع اكثر عددا كانت الزوايا المنفرجة الحادثة في داخل ذلك المضلع اوسع وكانت الزوايا الحادثة في خارج ذلك المضلع اضيق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول اعتبار هذه المضلعات تدل على بطلان القول بالجوهر الفرد من ثلاثة اوجه الاول انه لا نهاية لمراتب المضلعات فان مراتبها بحسب مراتب الاعداد فاولها الذي له ثلاثة اضلاع وثانيها الذي له اربعة اضلاع وثالثها الذي له خمسة اضلاع واذا كان لا نهاية لمراتب الاعداد فكذلك لا نهاية لمراتب الاضلاع وقد عرفت انه كلما كانت الاضلاع اكثر عددا كان اتساع الزوايا الداخلة اكثر مع انها البتة لا تنتهي الى احد القائمتين والا لزم ان يتصل احد الضلعين بالآخر على الاستقامة وهو محال فثبت ان مجموع القائمتين اولى ان يقبل القسمة الى غير النهاية والثاني انا بينا انه كلما صارت الزوايا الداخلة اوسع صارت الزوايا الخارجة اضيق فلما كان لا نهاية لمراتب ذلك الاتساع فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الضيق وعند هذا يظهر ان القائمة الثابتة عند الانقسام من وقت عمل المخمس وغيره في قبول القسمة الى غير النهاية اما في داخل المضلع فبسبب الاتساع واما في الخارج فبسبب التضايق والثالث ان كل نقطة في السطح فانه يفرض حولها اربع قوائم اذا ثبت هذا فنقول لما كانت الاضلاع قابلة للتزايد الى غير النهاية كانت المثلثات الواقعة في المضلعات قابلة للتزايد الى غير النهاية ويكون رؤوس تلك المثلثات الواقعة عند المركز قابلة للتزايد الى غير النهاية لكانت القوائم الاربعة الحاصلة عند مركز المضلع قابلة للقسمة الى غير النهاية فهذه وجوه ثلاثة دالة على كون المقدار قابلا للقسمة الى غير النهاية مستنبطة من هذه المباحث المفرعة على هذه المضلعات واعلم انها مباحث قوية والذي يمكن ان يقال في دفعها ان هذا الكلام مبني على انه يمكن تركيب المضلع باي عدد اريد فلم قلتم ان ذلك ممكن والدليل عليه فان المضلع اذا اتسع جدا لم يبق الزاوية البتة وحينئذ لا يمكن ان يتصل احد الخطين بالآخر على الاستقامة فان ارادوا اقامة البرهان عليه بالبناء على الدائرة فقد سبق والله اعلم

فالكلام على اثبات الدائرة قد سبق

الفصل العاشر في الدلائل الدالة على نفي الجوهر الفرد المستنبطة من قسمة الخطوط وفيه وجوه الاول ان اقليدس بين ان كل خط يقبل التنصيف فالخط المركب من الجزء الفرد يقبل التنصيف فوجب ان ينقسم الجوهر الفرد والثاني ان ابا علي بن الهيثم بين في كتاب حل شكوك اقليدس ان كل خط فانه يقبل التثليث فالخط المركب من الاربعة والخمسة وجب ان يقبل التثليث وذلك يوجب القسمة الثالث ان اقليدس بين ان كل خط فانه يمكن قسمته بحيث يكون ضرب كل الخط في احد قسميه مساويا لمربع القسم الثاني وهذا النوع من التقسيم يسمى بنسبة ذات وسط وطرفين والخط المركب من ثلاثة اجزاء ومن اربعة اجزاء لا يقبل هذه القسمة الا عند قسمة الجزء وايضا فقد بين اقليدس في المقالة الثالثة عشر ان كل خط قسم على نسبة ذات وسط وطرفين فان القسمين جميعا منفصلان فاذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهما مركبا من اجزاء معدودة بعدد معين والا لكان منطقا وهذا لا يتم الا مع القول بقسمة الجزء الرابع ان اقليدس بين ان الخطوط بعضها متباينة وبعضها مشتركة ولو كانت الخطوط مؤلفة من نقط معدودة متناهية فكانت نسبة كل خط الى كل خط كنسبة عدد الى عدد فكانت الخطوط بأسرها مشتركة وذلك باطل لما ثبت ان بعضها مشتركة وبعضها متباينة الخامس ان الخطوط منها منطقة ومنها اصم وفرع على هذا الاصل تقسيم الخطوط المركبة الى ستة اقسام في ذي الاسمين والى ستة اخرى من المنفصلات ولو كانت الخطوط كلها مركبة من النقط المعدودة لكانت الخطوط منطقة وحينئذ تفسد هذه الاقسام السادس ان الجذور منها منطقة ومنها اصم الى آخره اللهم الحكيم اني اسألك بحق ما لاح من لمعان احسانك في مقامات الكرسي واسألك بحق الانوار التي اودعتها في سر قلب النجم الثاقب واسألك بحق النور الذي اجريته في عمود الغياهب واسألك بالالطاف التي خصصت بها صاحب السلسبيل والزنجبيل وبحق الكرامات التي خصصت بها عبدك الكامل الجليل واسألك بحق صاحب السعادات الجسمانية وصاحب الكمالات الروحانية واسألك

هذا الفصل وما تقدم بعنوان التاسع مكرر ان فكان هذا الكتاب جمع من اوراق المسودات بعد وفاة المص رحمه الله والذي يدل عليه ان الكتاب الذي هي هذه الفصول كتاب مستقل في مباحث الجسم والاختيار وليس جزءا من المطالب العالية الا انه وجد في اثنا مسودته فضم اليه وهذا ظاهر من تتبع الكتابين وطالعهما فكان الخاتمة المذكورة في اسلوب الدعاء كم تتعلق بما قبلها

بحق عبدك في مفاوز عبوديتك السابح في بحار تعظيم ربوبيتك واسألك بحق الارواح الطاهرة المقدسة الساكنة في كرة الاثير وفي منازل الزمهرير واسألك بحق كل ملك وروح سلطنته في تلال الجبال ومنازل الظلمات والاظلال وفي شق الصخور وغور البحور وعند ظهور النور وشد الترهد بالشرور وبث الظلام وتربية الاجنة في ظلم الارحام واسألك بحق ما علمت وما لم اعلم وما وصل اليه خاطري ولم يصل واسألك بحق ملكوتك التي لا يعلمها الا انت وجبروتك التي لا يحيط بها الا انت واسألك بحق ما سألك به عبد فاجبته ودعاك مسكين فقضيت حاجته ان تجيب دعائي وان لا تخيب رجائي وان تخلصني عن ظلمات الاخلاق الذميمة والعقايد الذميمة وتسهل علي خيرات الدنيا والآخرة مع السهولة واليسر وازالة موجبات العسر انك ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واقول شهد الله اشراق العرش وضوء الكرسي ومعارج السموات وانوار الثوابت في السيارات على منابرها المتوغلة في العلو الاعلى ومعارجها المقدسة عن غبار عالم الكون والفساد بانه اول الحق الازلي لا يناسبه شي من علايق العقول ومشابه الخواطر ومناسبات الافكار فالقمر بمحوه مقتر بالنقصان والشمس بتغير احوالها محتاج الى تدبير الرحمن والطبائع مقهورة تحت قدرته القاهرة محروزة في عتاب المعارج العالية فالمتغيرات تشهد بعدم تغيره والمتعاقبات بدوام سرمديته فانه لم يبرا من الانقضا ودوامه منزه عن المجي والفنا وكل ما صدق عليه انه مضى وبقي فهو خالقه واعلى منه فبجوده حصل الجود والايجاد وباعدامه الفنا والفساد وكل ما سواه فهو نابر في جبروته نابر عند طلوع نور كبريائه وليس عند عقول الخلق الا انه بخلاف كل الخلق له القدس والجبروت والعزة والملكوت وهو الحي الذي لا يموت والحمد لله وحده وهو اهله والصلاة على خير خلقه من الانبيا والمرسلين وخصوصا محمد وآله اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم رب انعمت فزد قال
مولانا الداعي الى الله ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه
الحمد لله المتعالي بكبريائه عن علايق المخلوقات المتعظم بنناصيه عن مناسبة الكائنات
والممكنات مبدع المفردات والمركبات ومخترع الذوات والصفات وموجد الحيوان
والنبات ومقدر الحركات والسكنات ومنشي الباقيات والمتغيرات داحي المدحوات
وسامك المسموكات ومصلح احوال الاحياء والاموات ومحصل الارزاق والاقوات
في جميع الاوقات تقدست حياته عن السقم والالم والممات وتنزهت حكمته عن الشكوك
والاوهام والشبهات وتبرات ارادته عن الميول والاماني والشهوات وتعالت قدرته
عن الاحتياج الى الالات والادوات وتعظمت خلاقيته عن جر المنافع والخيرات ودفع
المضار والافات يرزق الوحوش في الفلوات ويحفظ الحيتان في قعور البحار الزاخرات
ويعلم ذرات الامواج المتلاطمات ويخلص المتحيرين عن معضلات البليات ويجيب المضطرين
عند الاخلاص في الدعوات فوجوب وجوده نقطع سلسلة الحاجات وجود جوده يتناهى تصاعد
درجات الافتقارات والضرورات فسبحانه هو الله الذي لا يعزب عن قضائه وقضائه مثقال
ذرة في الارض ولا في السموات احمده على ما افاض علينا من الخيرات ودفع عنا من البليات
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تبقى اثار انوارها على كرور الدهور والشهور
والساعات ويترقى اثار ربنا بها الى مصاعد الخيرات ومعارج البركات واشهد ان محمدا عبده ورسوله
المويد باظهر المعجزات وابهر البراهين والبينات وهو القران العظيم البالغ في كمال الفصاحة
الى ابلغ الغايات واقصى النهايات وعلى اله واصحابه صلاة توجب لهم مزيد الدرجات والكرامات
وسلم تسليما **اما بعد** فهذا كتاب في غاية الجلالة والرتبة ونهاية الشرف والمنقبة
لاشتماله على جميع المباحث التي لا بد من عرفانها في مسئلة الجبر والقدر ووصلت اليها غايات العقل
متوسلا به الى رضوان الله العظيم واحسانه العميم وسالت الله سبحانه ان يعصمني من الغوايات في
الروايات ويسعدني بالاعانة على الاباته انه خير موفق ومعين ومجموع الكتاب مشتمل على ثلاث
مسائل ا في خلق الافعال ب في ارادة الكائنات ج في الحسن والقبح وبالله التوفيق **المسئلة الاولى**
في خلق الافعال والكلام في هذه المسئلة مرتب على مقدمة وابواب اما المقدمة ففي بيان
تفاصيل مذاهب الناس في هذا الباب اعلم انا نعلم بالضرورة ان القادر على الفعل اذا دعاه
الداعي اليه ولم يمنعه مانع فانه يحصل ذلك الفعل فهذا القدر معلوم ثم اختلف العقلاء بعد ذلك
على اقوال القول الاول ان المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى وليس لقدرة العبد في
وجوده اثر وهذا قول ابي الحسن الاشعري واكثر اتباعه كالقاضي ابي بكر الباقلاني وابن فورك ثم حصل
هاهنا بين الاشعري وبين القاضي اختلاف من وجه اخر فقال الاشعري قدرة العبد كما لم توثر في
وجود الفعل البتة لم توثر ايضا في شيء من صفات ذلك الفعل وقال القاضي قدرة العبد وان لم توثر
في وجود ذلك الفعل الا انها اثرت في صفة من صفات ذلك الفعل وتلك الصفة هي المسماة بالكسب قال
وذلك لان الحركة التي هي طاعة والحركة التي هي معصية قد اشتركا في كون كل واحد منهما حركة وامتازت
احداهما عن الاخرى بكونها طاعة ومعصية وما به المشاركة غير ما به المماثرة فثبت ان كونها حركة غير
وكونها طاعة ومعصية غير فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله تعالى اما كونها طاعة ومعصية
فهو صفة واقعة بقدرة العبد هذا تلخيص مذهب القاضي على احسن الوجوه القول الثاني ان المؤثر
في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله تعالى مع قدرة العبد ثم هاهنا احتمالان احدهما ان يقال ان
قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير الا ان اجتماع المؤثرين المستقلين على الاثر الواحد جائز والثاني ان
يقال قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير وقدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت قدرة الله تعالى
الى قدرة العبد صارت قدرة العبد مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة ويقال ان هذا القول هو
مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني عند انه قال قدرة العبد توثر بمعين والقول الثالث ان
حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب وذلك لان القادر من حيث انه قادر يمكنه الفعل

وقدرة العبد ايضا مستقلة بالتاثير

بدلا عن الترك والعكس فمع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان احد الطرفين على الاخر فاذا انضاف
اليها حصول الداعي حصل رجحان الوجود وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع وهذا القول هو
المختار عندنا ثم القائلون بهذا القول اما ان يقولوا المؤثر في دخول الفعل في الوجود مجموع
القدرة مع الداعي واما ان يقولوا ليس المؤثر في دخول الفعل في الوجود هو مجموع القدرة والداعي
وهؤلاء ايضا فريقان فاما الذين زعموا ان مدبر العالم موجب بالذات قالوا ان عند حصول
القدرة مع الداعي يحصل الاستعداد التام لدخول ذلك الفعل في الوجود الا ان هذه القوى
الجسمانية ليست لها صلاحية الايجاد والتاثير فعند حصول الاستعداد التام يفيض الوجود
من واهب الصور على تلك الماهيات وتصير موجودة فحصول القدرة والداعي يفيد الاستعداد
التام واما الوجود والحصول فذلك من واهب الصور وهذا مذهب جمهور الفلاسفة
واما الذين زعموا ان مدبر هذا العالم فاعل مختار قالوا ان مجموع القدرة والداعي
يستلزم حصول الفعل الا ان الملزوم واللازم انما يحصلان بقدرة الله تعالى كما ان الجوهر والعرض
متلازمان ومع ذلك فانهما لا يوجدان الا بقدرة الله تعالى والقول الرابع ان المؤثر في
حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال وهذا هو قول المعتزلة ثم هؤلاء اختلفوا
في مواضع فالاول ان تاثير القدرة في حصول الفعل هل هو موقوف على حصول الداعي اما ابو
الحسين فقد اضطرب قوله فيه فكلما تكلم مع الفلاسفة في قولهم لم خصص الله احداث العالم بالوقت
المعين دون ما قبله او ما بعده قال الفعل لا يتوقف على الداعي وكلما تكلم في سائر المسائل مع اصحابه
قال الفعل يتوقف على الداعي وان الرجحان من غير مرجح باطل في بداية العقول واما مشايخ
المعتزلة فاكثرهم لا يوقفون حصول الفعل على الداعي ثم اذا قلنا ان الفعل يتوقف على الداعي
فهل يصير الفعل واجب الوقوع عند حصول الداعية الخالصة فالايق بكلام ابي الحسين انه يسلم
الوجوب وقال صاحبه محمود الخوارزمي ان الفعل عند حصول الداعي يترقى من حد التساوي ولكن
لا ينتهي الى حد الوجوب بل يصير اولى بالوقوع والثاني ان العلم بكون العبد موجدا لافعال نفسه علم
ضروري او نظري فالجمهور من مشايخ المعتزلة اتفقوا على انه علم نظري واما ابو الحسين فانه زعم
انه علم ضروري وهو الذي اختاره محمود الخوارزمي والثالث ان الاقوال الثلاثة الاول مشتركة
في القول بالجبر لان بتقدير صحة كل واحد من الاقوال الثلاثة لا يكون العبد مستقلا بالايجاد فان صدور
الفعل عن العبد اذا كان موقوفا على اعانة الله او كان موقوفا على حصول القدرة مع الداعي وكان بحال
متى حصلت القدرة مع الداعية وجب الفعل ومتى لم يحصلا او لم يحصل واحد منهما امتنع وقوع الفعل
كان الجبر لازما فهذا هو القول في تفصيل المذاهب في هذه المسئلة الرابع ان هاهنا ابحاثا غامضة
في تعيين محل النزاع لا بد من التنبيه عليها وهو من وجوه فالبحث الاول ان المعتزلي اما ان يقول ان
حصول الفعل عقيب مجموع القدرة والداعي واجب او يقول انه غير واجب فان قال انه واجب فقد
بطل الاعتزال بالكلية لان تلك الدواعي لا يمكن ان يستند كل واحد منها الى داعية اخرى لامتناع
التسلسل والدور بل لا بد من انتهائها الى داعية تحصل بفعل الله تعالى واذا كان كذلك فنقول عند
حصول القدرة والداعية كان الفعل واجبا وعند فقدانها او فقدان احدهما كان الفعل
ممتنعا فحينئذ يلزم الجبر ولم يحصل للعبد استقلال لا بالفعل ولا بالترك في شيء واما ان قال المعتزلي
ان حصول الفعل عند حصول القدرة مع الداعي غير واجب فنقول فعلى هذا التقدير عند حصول
مجموع القدرة مع الداعي يمكن ان يحصل الفعل تارة وان لا يحصل اخرى لان كل ما كان ممكنا لم يلزم من
فرض وقوعه محال فلنفرض ان القدرة مع الداعي كان حاصلا واستمرا ثم تارة حصل الفعل واخرى
لم يحصل فهذا الحصول ما كان من العبد البتة بل كان لمحض الاتفاق من غير سبب لان مجموع القدرة
والداعي لما حصل بتمامه عند عدم الفعل تارة وعند حصوله اخرى ولم يتجدد امر من الامور عند حدوث
الفعل حتى يقال الفعل انما حدث في ذلك الوقت لاجله فعلى هذا التقدير يكون حدوث الفعل في ذلك
الوقت لمحض الاتفاق ولم يكن ذلك في وسعه ولا في اختياره وهذا ايضا محض الجبر لانه لا سبيل له
البتة الى ايقاع الفعل بل ان اتفق وقوعه مع ذلك القدر من القدرة والداعي فقد وقع وان لم يتفق

ووقوعه فلم يقع ولم يكن البتة رجحان احد الطرفين على الاخر بامر من جهة العبد البتة فثبت ان المعتزلي
ان قال ان وقوع الفعل عقيب القدرة والداعي واجب فقد قال بالجبر من حيث لا يشعر به
فثبت انه لا يمكنه ان يعبر عن نفي الجبر بعبارة معلومة الا وتلك العبارة مشتملة على الجبر فان
قال قايل اني اقول ان عند حصول القدرة والداعي يقع الفعل ولا اقول ان ذلك الوقوع واجب
او غير واجب وهذا القدر يكفيني في التعبير عن مذهبي فنقول حب انك لا تذكر الا الوقوع
الا انا نقول ذلك الوقوع اما ان يكون مع الوجوب او لا مع الوجوب وعلى كل من التقديرين
فالجبر لازم فكان الجبر لازما على كل التقديرات فهذا تعريف لا بد من الوقوف عليه في هذا الباب
البحث الثاني لقائل من المعتزلة ان يقول الجبر لا يتاتى الا مع القول بكون الباري موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار لان حاصل كلام الجبرية هو ان عند حصول القدرة والداعية
الى الصنع يجب الفعل وعند فقدان هذا المجموع يمتنع الفعل وهذا هو القول بالجبر الا ان هذا
الكلام بعينه وارد في فاعلية الله لان كل ما لا بد منه في فاعلية الله تعالى ان كان حاصلا في الازل وجب
حصول العالم معه وان لم يكن ازليا افتقر حدوثه الى سبب آخر ولا تسلسل بل ينتهي الى الصفات الازلية
وح يعود هذا السوال قالوا فثبت ان دليلكم في اثبات الجبر ان تم فكل فهو يوجب القول بالجبر شاهدا
وغائبا وذلك يوجب القول بقدم العالم وبكونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار كما هو قول الفلاسفة
واما ان قلنا ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعية وان توقف عليها لكن صدور الفعل عند
حصول الداعية غير واجب فهذا قول المعتزلة وبطل القول بالجبر في الشاهد والغايب فثبت ان الحق
اما القول بالجبر شاهدا وغايبا كما هو قول الفلاسفة او القول بنفيه شاهدا وغايبا كما هو قول المعتزلة
واما القول باثباته في الشاهد ونفيه في الغائب كما هو قولكم كلام متناقض فهذا هو الكلام الاقوى
الاقوى من جانبهم واعلم انه بتقدير ان يتوجه على القول بالجبر هذا الالزام الا ان القول بالقدر
يتوجه عليه ما هو اقبح واخش وذلك لانا بينا ان القول بالقدر لا يتم الا اذا قيل انه رجحان الفاعلية على
التاركية حصل لا لمرجح وعند هذا القول اما ان يكون الامكان محوجا الى المؤثر او لا يكون كذلك فان كان
الامكان محوجا الى المؤثر لزم احتياج كل ممكن الى المرجح وعلى هذا يكون رجحان الفاعلية على التاركية لا بد وان
يكون معللا بعلة موجبة وح يلزم الجبر واما ان كان الامكان غير محوج الى المرجح فعند ذلك لا يمكن ان يستدل
بالامكان على المؤثر وحينئذ يلزم نفي الصانع بالكلية سواء كان موجبا او مختارا فثبت ان الحق اما القول
باحتياج جميع الممكنات الى المؤثر وحينئذ يلزم الجبر او القول باستغناء جميع الممكنات عن المؤثر وحينئذ
يلزم نفي المؤثرات اصلا فاما القول بان الامكان محوج الى المؤثر في موضع دون موضع كما هو قول المعتزلة
هو قول متناقض باطل فثبت انه ان لزم على القول بالجبر اثبات ان مؤثر العالم موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار لزم على القول بالقدر ان يكون رجحان وجود العالم على عدمه لا لمؤثر اصلا والاول وان
كان قبيحا فلا شك ان هذا الاخير اقبح منه واخش بكثير وعلى انا سنذكر الفرق اليقيني بين الشاهد
والغايب ان شاء الله تعالى البحث الثالث ان كثيرا من المحققين قالوا ان مسئلة الجبر والقدر ليست
مسئلة مستقلة بنفسها بل هي بعينها مسئلة اثبات الصانع وذلك لان العمدة في اثبات الصانع تعالى
هو ان الامكان محوج الى المؤثر والمرجح فنقول ان صحت هذه القضية وجب الحكم بافتقار كل
الممكنات الى المؤثر والمرجح وحينئذ نقول القدرة على الفعل وان لم تكن صالحة للترك فالجبر لازم وان
كانت صالحة للترك وجب ان لا يحصل رجحان الفاعلية على التاركية الا لمرجح وذلك ايضا يوجب الجبر
فثبت انه ان صح قولنا الممكن لا بد له من مرجح فالقول بالجبر لازم وان فسدت هذه المقدمة فحينئذ يتعذر
علينا الاستدلال بامكان الممكنات على اثبات الصانع فثبت ان القول الحق اما القول بالجبر واما القول
بنفي الصانع فاما الحكم بان الامكان محوج في بعض الصور الى المرجح وفي صور اخرى غير محوج الى المؤثر
كما هو قول المعتزلة فهو قول فاسد وتمثال هذه المسئلة سلسلة مركبة من حلق متشابهة في الخلقة
والصورة والقوة والضعف فاذا كان التقدير ما ذكرناه وامتنع مع هذا التقدير ان نحكم على بعض
تلك الحلق بالقوة وعلى بعضها بالضعف فكذا هاهنا ما سوى الواحد الاحد الحق الواجب لذاته لا بد وان
يكون ممكنا لذاته وكل الممكنات مشاركة في جهة الامكان فان كان الامكان محوجا الى المؤثر فليكن

كذلك في كل الممكنات وان لم يكن محوجا الى المؤثر فليكن كذلك في كل الممكنات فاما الحكم على بعضها بالاستغناء
مع اشتراك الكل في ماهية الامكان فانه محض التحكم الباطل وبالله التوفيق فهذا تمام الكلام في هذه المقدمة
واعلم انه كان يجب علينا ان نبتدي بالاستدلال بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسوله ثم بالدلايل العقلية
تقديما للنص الا انا لما تاملنا وجدنا الاستدلال بتلك النصوص لا يظهر كل الظهور الا بعد الاحاطة بتلك العقليات
فلهذا السبب قدمنا الدلايل العقلية وبالله التوفيق الباب الاول في تقرير
الدلايل العقلية على ان افعال العباد كلها بتقدير الله وان العبد غير مستقل بالفعل والترك اعلم ان الدلايل
المذكورة في هذا الباب اما عامة في جميع انواع الافعال واما خاصة ببعض انواع الافعال اما العامة فمنها
ما يدل على ان العبد لا يستقل بالفعل والترك من غير بيان ان قدرته هل توثر ام لا ومنها ما يدل على ان قدرة
العبد غير موثرة فلهذا السبب رتبنا هذا الباب على فصول ثلاثة الفصل الاول في الدلايل الدالة
على ان العبد غير مستقل بنفسه بالفعل والترك ولنا في هذه المسئلة براهين البرهان الاول ان نقول
القادر على الفعل المخصوص اما ان يصح منه الترك واما ان لا يصح والقسم الثاني يقتضي ان يكون تلك القدرة
مستلزمة لذلك الفعل فعند حصول تلك القدرة يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فكان القول بالجبر لازما
واما القسم الاول فنقول لما كانت تلك القدرة صالحة للفعل والترك كان رجحان احد الطرفين على
الآخر اما ان يتوقف على مرجح ولا يتوقف والقسم الثاني يقتضي رجحان احد طرفي الممكن المساوي على الآخر لا
لمرجح وذلك يلزم منه نفي الصانع وايضا فعلى هذا التقدير يكون وقوع الفعل بدلا من الترك محض الاتفاق
ولم يكن مستندا الى العبد فيكون الجبر لازما واما القسم الاول فنقول ذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من
غيره او لا منه ولا من غيره لا جائز ان يكون العبد والا عاد التقسيم الاول فيه ويلزم اما التسلسل واما
الجبر والقسم الثالث ايضا باطل لانه يقتضي جواز حدوث الشيء لا لمحدث ولا لموثر ويلزم منه نفي الصانع
ويلزم منه ايضا القول بالجبر على ما بيناه ولما بطل هذان القسمان ثبت ان ذلك المرجح انما حدث
باحداث الغير فنقول ذلك المرجح انما يكون مرجحا اذا اقتضى رجحان جانب الفعل على جانب الترك وعند
حصول هذا الرجحان يجب الفعل وذلك لان طرف الترك حال كونه مساويا لطرف الفعل كان ممتنع الرجحان
فحال حصوله مرجوحا اولى ان يصير ممتنع الرجحان واذا صار المرجوح ممتنعا صار الراجح واجبا ضرورة انه لا
خروج من النقيضين فثبت ان صدور الفعل من العبد موقوف على ان يفعل غيره فيه هذا المرجح واعلم
انه متى فعل ذلك الغير فيه ذلك المرجح وجب صدور الفعل عنه فثبت ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل
وانه تعالى ان خلقهما وجب الفعل وان لم يخلق مجموعهما امتنع الفعل فثبت ان العبد غير مستقل بنفسه في
الفعل وفي الترك وهو المطلوب فان قيل هذا الاستدلال في مقابلة البديهيات فيكون مردودا بيان
انه في مقابلة البديهيات ان على هذا التقدير متى حصل مجموع القدرة مع الداعي كان الفعل واجب الوقوع
ولم يكن للعبد مكنة واختيار في الفعل ومتى فقد كل واحد من هذين الامرين او فقد احدهما فانه يمتنع
الفعل فعلى هذا التقدير يكون حال العبد دايرا بين ان يجب صدور الفعل عنه وبين ان يمتنع صدور الفعل
عنه وعلى هذا التقدير يلزم ان لا يكون للعبد مكنة واختيار في الفعل والترك وذلك باطل في بداية
العقول لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا فثبت ان
ما ذكرتموه من الدليل واقع في مقابلة البديهيات فوجب ان لا يستحق الجواب قلنا انه ما ذكرتم من
الدليل غير واقع في مقابلة البديهيات الا انا نقول هذا الدليل الذي ذكرتم مطرد بعينه في الغايب وذلك
لان كل ما لا بد منه في كونه تعالى موثرا في العالم اما ان يقال انه كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا
في الازل فان كان الاول فحينئذ يلزم ان يقال ان مجموع الامور التي لاجلها كان الباري مرجحا لوجود
العالم على عدمه كان حاصلا في الازل وانتم زعمتم انه متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وعلى هذا
التقدير يلزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان كان الثاني نقلنا الكلام في حدوث
تلك الامور ولا يتسلسل بل ينتهي الى الصفات الازلية وحينئذ يعود الالزام المذكور وهو كونه تعالى
موجبا بالذات ثم نقول لم لا يجوز ان يقال القادر على الفعل وعلى الترك يمكنه ان يرجح جانب الفعل على
جانب الترك بالعكس من غير مرجح الا ترى ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فانه
يختار احدهما على الآخر لا لمرجح والعطشان اذا خير بين قدحين متساويين والجايع اذا خير بين اكل

رغيفين فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح فثبت ان القادر يمكنه ترجيح احد الطرفين على الآخر
لا لمرجح سلمنا انه لابد في الفعل من الداعي وان حصول تلك الداعية بخلق الله تعالى لكن لم قلتم ان
عند حصول تلك الداعية يجب الفعل ولم لا يجوز ان يقال ان عند حصول تلك الداعية يصير الفعل اولى
بالوقوع مع انه لا ينتهي تلك الاولوية الى حد الوجوب بيانه وهو ان القادر لما كانت نسبة قادريته
الى الضدين على السوية امتنع صدور احدهما بدلا عن الثاني لان الاستواء آبيا نقيض الرجحان اما اذا دعاه
الداعي الى فعل احد الضدين صار ذلك الضد اولى بالوقوع لكن بشرط انه لا ينتهي تلك الاولوية الى حد
الوجوب فلاجل انه حصل الرجحان بسبب حصول تلك الداعية لا يلزم رجحان احد الطرفين المتساويين
على الآخر لا لمرجح ولاجل ان تلك الاولوية ما انتهت الى حد الوجوب لم يلزم الجبر وحصل الامتياز
بين المؤثر الموجب بالذات وبين الفاعل بالاختيار واما قوله انه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع
كان حال المرجوحية اولى بالامتناع واذا امتنع المرجوح وجب الراجح ضرورة انه لا خروج من النقيضين
فنقول هذا مغالطة وذلك لان الفعل كان معدوما وعدمه كان مستمرا من الازل الى الابد والعدم
المستمر لا يحتاج الى المقتضي فنقول عند حصول الداعية المرجحة لجانب الوجود الاولى دخوله في الوجود وان
كان لا يمتنع بقاؤه على ذلك العدم الاصلي المستمر ولا نقول ان هذه القدرة انما تترجح بسبب الداعية المرجوحة
وهي داعية الترك لان بقاء المعدوم على عدمه الاصلي لا يحتاج الى مرجح بل يكون استمراره على ما كان عليه
لنفسه وعلى هذا التقدير ضد زال المحال الذي ذكرتموه والجواب عن السوال الاول انا نسلم انا نجد من
انفسنا انا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا ولكنا لا نجد من انفسنا انا ان شئنا الفعل حصلت
لنا مشيئة الفعل وان شئنا ان نشاء الترك حصلت لنا مشيئة الترك والا لعاد الكلام في تلك المشيئة ويلزم
افتقارها الى مشيئة ثالثة ويلزم التسلسل بل نجد قطعا ويقينا من انفسنا انه قد يحصل في قلبنا مشيئة الفعل
لا لاجل مشيئة اخرى سابقة عليها وقد يحصل مرة اخرى مشيئة الترك لا لاجل مشيئة اخرى سابقة عليها
وعند ايضا انه اذا حصلت المشيئة الجازمة للفعل في قلوبنا فانه يحصل الفعل لا محالة واذا حصلت المشيئة
الجازمة للترك في قلبنا حصل الترك فاذا اعتبرنا هذه الامور علمنا انه ليس حصول المشيئة فينا بنا وليس ترتب
الفعل لحصول مشيئة الفعل بنا بل هذه امور مترتب بعضها على البعض ومبدأها من خلق الله فيكون الكل من الله
فثبت بما ذكرنا ان هذا الاعتبار الذي نجده من انفسنا من ادل الدلائل على ان الكل من الله وان الانسان مضطر
في صورة مختار واما السوال الثاني وهو طلب الفرق بين المؤثرات الطبيعية وبين المؤثرات الاختيارية
فنقول هذا الفرق حاصل من وجهين الاول ان المؤثرات الطبيعية دائمة مستمرة غير متغيرة فالمؤثر
في التسخين يبقى ابدا موصوفا بالوجه الذي لاجله كان موجبا للتسخين ولا يتغير عنه وكذا القول فيما يؤثر
بالتبريد بخلاف الافعال الاختيارية فان الموجب للحركة يمنة هو مجموع القدرة مع حصول الداعي الى الحركة
يمنة والموجب للحركة يسرة هو مجموع القدرة مع حصول الداعي الى الحركة يسرة وهذه الدواعي سريعة
التبدل والتغير فالقادر اذا حصلت في قلبه داعية الحركة يمنة صار ذلك المجموع موجبا للحركة يمنة ثم ان
تلك الداعية تزول سريعا وتتبدل لحصول الداعية الى الحركة يسرة فيصير الان هذا المجموع موجبا للحركة
يسرة والحاصل ان في الامور الطبيعية ما لاجله صار الشيء موجبا للتسخين يبقى ولا يتغير واما في
الامور الاختيارية فتلك الاختيارات سريعة التبدل والتغير فهذا هو احد الفرقين والوجه الثاني في
الفرق ان المؤثرات الطبيعية لا شعور لها بآثارها ولا علم ولا ادراك واما المؤثرات الاختيارية فهي انما
تؤثر بواسطة العلم والشعور والادراك فانه ما لم يحصل تصور كون ذلك الفعل مفضيا الى حصول اللذة
او النافع لم يفعل وما لم يحصل تصور كونه مفضيا الى حصول المولم والضار لم يترك ولهذا السبب سمي هذا
الفعل فعلا اختياريا وسمي هذا الفاعل مختارا لانه انما يفعل اذا تصور خيرا فلاجل هذا الفعل لا يحصل
الا عند تصور الخير سمي هذا الفعل اختياريا وسمي هذا الفاعل مختارا فظهر من هذين الوجهين حصول
الفرق بين المؤثرات الطبيعية وبين المؤثرات الاختيارية واما السوال الثالث وهو قولهم ان الذي
ذكرتم يقتضي كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فجوابه انا قد دللنا على ان الفعل يتوقف
على حصول الداعية والارادة المرجحة ثم لما تاملنا ان كل ما للعبد من الدواعي والارادات فهو محدث فلا
جرم افتقرت دواعي العباد وارادتهم الى مرجح اخر فاما ارادة الله تعالى فانها قديمة ازلية فلا جرم استغنت

عن ارادة اخرى فظهر الفرق بين البابين فان قال الخصم انه ظهر الفرق من الوجه الذي ذكرتم الا انا
نلزمكم هذا الالزام من وجه آخر فنقول ارادة الله تعالى تعلقت باحداث العالم في الوقت المعين فهل
كان يمكن ان يتعلق باحداث العالم في وقت اخر بدلا عن التعلق الاول او لا يمكن فان كان الاول لزم افتقاره
الى مرجح آخر وان كان الثاني لزم ان يكون موجبا لا مختارا والجواب ان هذا الاشكال الذي
اوردتم علينا في الارادة وارد عليكم في العلم فان لزم من هذا القدر كونه تعالى موجبا فهو ايضا وارد عليكم
بسبب العلم واما السوال الرابع وهو قوله القادر يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فنقول
هذا محال ويدل عليه وجوه الاول ان نسبة القادر الى الضدين اما ان يكون على السوية او لا على السوية
فان كان على السوية امتنع حصول الرجحان والا فحينئذ يكون ذلك الرجحان حاصلا لا لمؤثر لان الاستواء لا
يوجب الرجحان البتة وحصول الرجحان من غير مؤثر يوجب حدوث الاثر لا لمؤثر وذلك يوجب نفي الصانع وهو محال وان
كانت نسبة القادر الى احد الضدين راجحة فهذا اعتراف بان الرجحان لا لمرجح محال وهو المطلوب الثاني
انه لو حصل الرجحان لا لمرجح لكان حصول ذلك الرجحان على سبيل الاتفاق المحض وقد دللنا على ان ذلك
يوجب الجبر الثالث انا لما اختبرنا انفسنا علمنا ان عند حصول تعارض الدواعي يتعذر الفعل وذلك
يدل على ان عند عدم الداعي يمتنع صدور الفعل واما السوال الخامس وهو الهارب من السبع اذا
عن له طريقان فجوابه من وجهين الاول وهو ان الهارب من السبع ما لم يقصد الذهاب في احد
الطريقين فانه لا يترجح ذهابه في احد الطريقين على ذهابه في الآخر وكذلك العطشان اذا خير بين شرب
قدحين فانه ما لم يقصد اخذ احد القدحين فانه لا يمتد يده الى احد القدحين دون الثاني حتى انه لو لم
يحصل في قلب الهارب من السبع قصد السلوك احد الطريقين بعينه فانه يبقى هناك ولم يتحرك وكذلك العطشان
اذا لم يخص احد القدحين لمد اليد واخذه فانه لا يحرك ذلك القدح ولا يرفعه الى فمه ولا يصب في حلقه
فثبت ان القادر ما لم يخص احد الطريقين بالقصد اليه وما لم يخص احد القدحين بمد اليد اليه فانه لا
يترجح هو على غيره واذا كان الامر كذلك فحينئذ يصير هذا الكلام حجة لنا في قولنا ان القادر لا يصدر عنه الفعل
المعين الا اذا دعاه الداعي اليه بقي ان يقال لم حصل في قلب هذا الهارب القصد الى هذا الطريق دون ذلك
الطريق ولم حصل في قلب هذا العطشان ارادة اخذ هذا القدح دون ذلك القدح الا انا نقول هذا عين الدليل
الذي تمسكنا به وذلك لانا بينا ان صدور الفعل عن القادر يتوقف على حصول الداعية المخصوصة في قلبه وحصول
تلك الداعية بعينها في قلبه ليس بداعية اخرى من قبل العبد والا لزم التسلسل بل لابد وان يكون من الله وحينئذ
يلزم ان العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك فهذا الذي اوردتموه علينا ليس اعتراضا على كلامنا بل هو تاكيد
وتقوية وتقرير له فظهر ان هذا السوال الذي ذكروه سوال ساقط لا يصدر الا عن قلة الفهم والوجه الثاني
في الجواب انكم اما ان تقولوا ان القادر على الضدين يترجح صدور احد الضدين عنه من غير مرجح البتة او تقولوا
القادر يرجح احد مقدوريه على الثاني من غير مرجح والاول باطل لانا نجد من انفسنا بالضرورة ان الذي
يمشي في السوق الى موضع اذا وقع في قلبه ان الرجوع عن ذلك الجانب الى جانب اخر مصلحة من وجه فانه متى
تعادلت الداعيتان في قلبه ولم يترجح احدهما على الآخر البتة فان ذلك الانسان يبقى في ذلك الموضع ولا يمكنه
ان يتقدم او يتاخر لم يبق على تلك الحالة الى ان يقع في قلبه ان احد الجانبين اكثر مصلحة وعند ظهور هذا الرجحان
يترجح الذهاب الى ذلك الجانب فثبت ان القول بانه يصدر عنه احد الضدين من غير ان يكون هو مرجحا
لذلك الضد كلام تدفعه بديهة العقل وايضا فلم حصل احد الضدين دون الآخر وايضا فهل يقبل العقل
ان يقال العطشان اذا خير بين شرب قدحين ثم انه لا يمد يده الى احدهما ولا يخص احدهما بالاخذ
والرفع بل الجرة كونه قادرا يرتفع احد القدحين الى فمه وينصب ذلك الماء في حلقه فهذا مما يعلم بطلانه
ببديهة العقل واما ان قيل ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فنقول هذا الكلام في
نفسه متناقض لان هذا القائل سلم ان ذلك القادر ما لم يرجح احد ذينك المقدورين على الآخر لم يحصل
الرجحان وسلم ان ذلك الترجيح امر زايد على مجرد كونه قادرا فاذا كان لا يحصل الرجحان الا عند حصول ذلك
الترجيح وثبت ان ذلك الترجيح امر زايد على مجرد كونه قادرا فهذا اعتراف بان الرجحان لا يحصل الا عند
المرجح فقوله القادر يرجح مشعر بحصول المرجح الزايد وقوله بعد ذلك انه لا لمرجح مشعر بنفي المرجح
الزايد فكان قوله القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح جمع بين النقيضين وهو كلام باطل

واما السؤال الخامس وهو قوله لا يجوز ان يقال الفعل عند الداعي يصير اولى بالوقوع مع انه لا ينتهي
الى الوجوب فنقول هذا باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ما ذكرنا انه حال الاستواء
كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية اولى بالامتناع واذا كان طرف المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا
لانه لا خروج عن النقيضين قوله ان بقاءه على العدم لا يكون لاجل حصول الداعي الى الترك بل لاجل ان
الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان قلنا هذا محال لان الممكن هو الذي يكون دائرا بين الوجود وبين
العدم فكما ان وجوده يتعلق بوجود ما يقتضي الوجود فعدمه معلل بعدم ذلك المؤثر فاما ان يقال
انه استحق عدمه لنفسه فذلك محال لانه يقتضي اما انقلاب الممكن واجبا واما استغناء الممكن عن
المؤثر وكلاهما محال الحجة الثانية في بطلان هذه الاولوية ان نقول لا شك انه عند حصول
القدرة مع الداعية المرجحة قد حصل قدر من الرجحان فنقول عند حصول ذلك القدر من الرجحان ان
امتنع العدم فقد حصل الوجود وذلك هو المطلوب وان لم يمتنع العدم فلنفرض ذلك واقعا فان كل ما
كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال وعلى هذا التقدير يكون قد حصل عند حصول ذلك القدر
من الرجحان الوجود تارة والعدم اخرى فامتياز احد الوقتين عن الآخر بحصول الاثر في احدهما وعدم
وعدم حصوله في الثاني ان لم يتوقف على انضمام قيد اليه فقد ترجح الممكن المتساوي لا عن مرجح لان
نسبة ذلك القدر من الرجحان الى الوقتين لما كان على السوية ولم يختص احد الوقتين بمزيد البتة صار
هو اولى بالوقوع فحينئذ يكون تميز احد الوقتين عن الثاني بمتميز لاحد طرفي الممكن المتساوي عن
الآخر لا لمرجح واما ان توقف على انضمام قيد اليه فحينئذ يكون المرجح هو المجموع الحاصل من الامر
الذي كان حاصلا مع انضمام هذا القيد اليه فيلزم ان يقال ان مجرد الامر الذي كان حاصلا قبل ذلك
ما كان تمام المرجح مع انا فرضناه تمام المرجح هذا خلف وايضا يحقق بعد التقسيم عند حصول ذلك
المجموع فنقول ان كان الفعل واجبا فهو المقصود وان لم يكن واجبا عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل
وهو محال الحجة الثالثة ان عند حصول الداعية المرجحة للوجود ان امتنع العدم فقد
حصل الوجوب وهو المقصود وان لم يمتنع العدم فليفرض العدم حاصلا مع حصول ذلك القدر من
رجحان الوجود لان كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن هذا الفرض محال لان حال حصول
رجحان الوجود لو حصل العدم يحصل في تلك الحالة رجحان العدم لان عند حصول العدم يكون العدم
راجحا لا محالة وهذا يوجب ان يقال ان عند حصول رجحان الوجود حصل رجحان العدم وذلك يقتضي
كون وجوده راجحا على عدمه باعتبار واحد في حال واحد وانه محال الحجة الرابعة انه اذا حصل وعدمه راجحا على وجوده
ترجيح الوجود ثم فرضنا انه مع بقاء هذا الترجيح حصل العدم فحينئذ يكون ذلك العدم حاصلا لا
بمرجح ولا بما يقاومه فان كان ذلك الترجيح لمرجح آخر فيكون هذا اعترافا بان ترجيح العبد لا اثر له
في اقتضاء الرجحان وانما المؤثر في الرجحان ترجيح غيره فان قلنا بان ذلك الترجيح وقع لا لمرجح اصلا
كان هذا قولا بان ذلك العدم انما يرجح لمحض الاتفاق من غير مرجح اصلا الا ان القول بالاتفاق يوجب
القول بالجبر على ما بيناه غير مرة ويوجب نفي الصانع ونفي جميع الآثار والمؤثرات لا يقال لم لا يجوز
ان يقال ان العبد اذا رجح جانب الوجود فهذا الترجيح ان بقي بحيث لا يعارضه ترجيح مرجح آخر
وقع الفعل وان عارضه ترجيح مرجح آخر فحينئذ خرج عن اقتضاء الفعل لانا نقول اذا بقي
ذلك الترجيح خاليا عن العوارض فان وجب ترتب الاثر عليه فذاك هو المقصود وان لم يجب ترتب
الاثر عليه فحينئذ امكن ان يبقى ذلك القدر من الترجيح مع انه لا يقع الوجود بل يقع العدم فحينئذ يلزم
ان يكون ترتب الوجود عليه تارة وترتب العدم عليه اخرى لمحض الاتفاق وذلك يوجب نفي التاثير والمؤثر
ويوجب القول ايضا بالجبر الحجة الخامسة ان كل عاقل يجد من نفسه انه ان شاء الفعل فعل وان
شاء الترك ترك وهذا يفيد ان العلم الضروري حاصل بان القادر اذا شاء الفعل ولم يكن هناك مانع
فانه لا بد وان يفعل واذا شاء الترك ولم يكن هناك مانع فانه لا بد وان يترك ولا يرى في الدنيا عاقلا
يقول اني ان شئت ان افعل لم افعل وان شئت ان لا افعل فعلت فثبت ان هذا دليل قاطع على ان جميع
العقلاء يعلمون بالضرورة ان القادر متى اراد الفعل ولا مانع له عنه فانه يفعله لا محالة واذا اراد الترك
ولا مانع له عن الترك فانه يترك وثبت ان القول بحصول الفعل عند ارادة الترك وبحصول الترك عند

ارادة الفعل اذا كان لا مانع له عن المراد امر لا يجوزه عاقل اصلا فثبت بهذه الوجوه انه متى حصل الرجحان
لزم القول بالوجوب وذلك يبطل ما ذكروه من الاحتمال وبالله التوفيق **البرهان الثاني**
على ما ذكرناه ان نقول لا شك ان كل موجود فهو اما ان يكون واجب الوجود لذاته او لا يكون
والقسم الاول هو الله سبحانه والقسم الثاني هو كل ما سواه وهذا القسم تكون حقيقته قابلة
للعدم وقابلة للوجود اما كونها قابلة للعدم فلان حقيقته ان لم تكن قابلة للعدم كان واجب الوجود
لذاته وكنا قد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف واما كونها قابلة للوجود فلانا فرضناها موجودة
ولو لم تكن تلك الحقائق قابلة للوجود لما كانت موجودة فثبت ان كل ما سوى الله سبحانه
فان حقيقته قابلة للعدم وقابلة للوجود وكل ما كان كذلك فهو مفتقر الى المؤثر فكل ممكن فهو مفتقر
الى المؤثر والشيء الذي يفتقر اليه كل الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان ذلك الممكن مفتقرا الى نفسه
فثبت ان جميع الممكنات مستندة في سلسلة الحاجة والافتقار الى واجب الوجود ولا شك ان
افعال العباد قسم من اقسام الممكنات فوجب القطع بانتهائها في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود
لذاته وهو المطلوب فان قيل عندنا ان فعل العبد واقع بالقدرة القائمة بالعبد وبالداعية
القائمة به وتلك القدرة وتلك الداعية انما حدثت بايجاد واجب الوجود فكان فعل العبد مستندا
الى واجب الوجود بهذا الطريق الا ان اسناده الى واجب الوجود بهذا الطريق لا يمنع من وقوعه بقدرة
العبد فثبت ان الدليل الذي ذكرتم لا يفيد مقصودكم من هذه المسألة الجواب عن ندعي انه عند
فقد ان القدرة والداعي يمتنع حصول الفعل وعند حصولهما يجب الفعل ومتى كان الامر كذلك لم يكن
العبد مستقلا بالفعل اما انه لا بد من القدرة فلان العاجز عن الفعل لا يفعل واما انه لا بد من الداعية
فلما بينا في البرهان الاول ان القادر اذا خلي عن الداعية امتنع صدور الفعل عنه واما ان عند
مجموع القدرة والداعي يجب الفعل فلان عند حصول هذا المجموع يحصل رجحان جانب الفعل ومتى
حصل الرجحان فقد حصل الوجوب للدلائل الجلية التي قررناها في البرهان الاول فثبت ان عند فقدان
مجموع القدرة مع الداعي يمتنع الفعل وثبت ان عند حصولهما يجب الفعل فاذا فعل الله ذلك المجموع
وجب الفعل واذا لم يفعل ذلك المجموع امتنع الفعل فحينئذ لا يكون العبد مستقلا بالتكوين والايجاد
وبالله التوفيق **البرهان الثالث** على ان مجموع افعال العباد بتقدير الله تعالى واعلم انا
قبل الخوض في تقرير هذا البرهان نفتقر الى تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى انا نرى
الناس مختلفين في العقايد وفي الاخلاق فلا بد من البحث عن اسبابها فنقول اسباب هذا
الاختلاف قد يكون داخل ذات الانسان وقد يكون من خارج ذاته والقسم الاول على ثلاثة اقسام
احدها اختلاف ماهيات النفوس الناطقة وتباين حقايقها فان منها ما يكون زكية بالذات والجوهر
ومنها ما يكون بليدة ومنها ما يكون رحيمة بالذات والجوهر ومنها ما يكون قاسية ومنها ما يكون
مائلة بالطبع الى تحصيل اللذات الجسمانية نفورا عن طلب السعادة الروحانية ومنها ما يكون بالعكس من
ذلك حتى انه لو عرض الدنيا بحذافيرها عليه لم يكن فرحه بها مثل فرحه باكتساب شيء من العلوم
اليقينية والاخلاق الفاضلة ومما يدل على ذلك انك قد ترى انسانا يشق الشعرة في التدقيق
والتحقيق في مصالح الدنيا مع انه يكون في غاية البلادة والبلاهة في العلوم وقد يكون بالعكس من
ذلك وقد ترى انسانين احدهما في غاية الذكاء في علم والبلادة في علم آخر والانسان الآخر بالضد منه
حتى انه قد يكون في غاية الذكاء في المنطق ويكون ناقص القوة في الرياضات وبالعكس بل قد يكون قويا
في الهندسة ضعيفا في الحساب مع قرب احد العلمين من الآخر واذا وقفت على ما ذكرناه امكنك استقراء
احوال الخلق وتفاوت طبايعهم في كون كل واحد منهم مستعدا لصناعة وبعيدا عن صناعة اخرى
والاستقراء يدل ايضا على ان ذلك التفاوت ذاتي غريزي جوهري لا يمكن زواله البتة والى هذا
المعنى اشار صلوات الله عليه بقوله الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقال ايضا الارواح
جنود مجندة والخطباء والشعراء يذمون ويمدحون بهذه المعاني فيقولون فلان له نفس كريمة سخية
حرة وفلان له نفس لئيمة دنية ضعيفة بل لو اعتبرنا وتاملنا لعلمنا ان تفاوت الخلق في هذه
المعاني قد يكون الاكثر جبليا غريزيا حتى ان النفس النذلة لو اجتمع العالمون في ازالة تلك النذالة

سبب اختلاف الناس في العقايد

عنها فانها لا تزول ولا تمحى بهذا افعال الذلة والحرية فان تلك الافعال قد تتبدل بالتكلف وانما اعنى
بها الاخلاق النفسانية والملكات الغريزية والسبب الثاني من الاسباب الداخلة اختلاف احوال
الامزجة فان من كان حار المزاج وخصوصا مزاج الدماغ فانه يكون شديد الغضب مشوش الفكر ومن
كان بارد الدماغ كان بليدا ناقص الفكر ومن كان يابس الدماغ فانه يضعف عليه الافكار لان دماغه
بسبب ما فيه من اليبس لا يقبل الصور النفسانية قبولا سهلا ومن كان رطب الدماغ فانه لا يكمل
فكره لان الصور الدماغية تصير منمحية عن الدماغ زائلة عنه بسبب ما فيه من الرطوبة والسبب
الثالث من الاسباب الداخلة اختلاف اشكال الاعضا فان كبر مقدم الراس يفيد قوة التخيل وكبر
مؤخر الراس يفيد قوة الحفظ وجودة شكل الراس تفيد جودة الفكر وانتظام احوال السياسية
وهذه امور من اعتبرها وتتبع احوالها عرف ان الامر كما ذكرناه وكتب الاخلاق والفراسة
والطب بالطلة لصحة ما ذكرناه دالة على تفاصيل احوالها وتعيين اسبابها فثبت ان اختلاف
مراتب هذه الامور الثلاثة توجب اختلاف احوال القوى المدركة واختلاف احوال القوى المحركة اعني
اختلاف الاحوال في السخاوة والبخل والفظاظة والرقة والبلادة والذكا واشباهها واما الاسباب الخارجة
من ذات الانسان فهي ايضا امور ثلاثة الالف والعادة وذلك لان النفس الناطقة خلقت في مبدا الفطرة والاستماع
خالية عن العقايد والاخلاق واستماع الكلام ممن يعظم الاعتقاد في صدقه يوجب ان يحصل الاعتقاد
في حسن ذلك الشيء ويكون الموجب يوجب ان يحصل الاعتقاد تاكد الاثر اذا عرفت هذا فنقول
الانسان اذا سمع في اول عمره ومبدا صباه ان المذهب الفلاني مذهب حق حسن صواب وان مخالفيه
وان ضده باطل فحينئذ يجب تلك التصورات في نفسه خالية عن التصورات المضادة لتلك التصورات
التي ذكرناها لان نفوس الصبيان خالية عن جميع التصورات وذلك الاستماع يوجب حصول ذلك
الاعتقاد الفاعل اذا لقي القابل الخالي عن العايق حصل الاثر لا محالة فاذا تكرر ذلك التحسين طول عمره لانه ازمي
فقد تكرر ذلك الموجب يوجب ان يبلغ ذلك الاعتقاد في القوة الى اقصى الغايات وابلغ النهايات
فثبت ان الالف والعادة يوجبان تاكد العقايد والاخلاق السبب الثاني من الاسباب الخارجية
ان يكون تقرير ذلك المذهب مما يفيده رياسة في الدنيا وتفوقا على الاقران فهذا ايضا مما يوجب
ميل قلبه الى تلك العقايد والاخلاق وذلك لان النفوس مجبولة على حب الجاه والمال واللذة والسرور
وعلى حب كل ما يكون وسيلة الى حصول هذه الامور فاذا كان تقرير مذهب من المذاهب يفيده ذلك
المطلوب مال قلبه الى تقرير ذلك المذهب وقد عرفت ان التكرير سبب للتاكيد فثبت ان هذا الذي
ذكرناه من جملة الاسباب التي توجب تاكد الاعتقاد في المذهب المخصوص والفعل المخصوص السبب
الثالث من الاسباب الخارجية ان الانسان اذا مارس صنعة النظر والاستدلال فكل من كانت ايضا
ممارسته لهذه الصناعة اكثر كان وقوفه على الحق اسهل ثم ان التفاوت يقع في هذا الباب بحسب الكم
فان بعضهم يكون اكثر استحضارا للمقدمات واما بحسب الكيف فان تكون انتقال بعضهم من المقدمات
الحاضرة الى النتايج المستحضرة اسهل ولما كان التفاوت في هذين البابين مما يختلف بالاشد والاضعف
والاقل والاكثر اختلافا غير مضبوط لاجرم كان اختلاف الناس في الاستعداد لقبول المعارف
النفسية والاخلاق الفاضلة اختلافا غير مضبوط واعلم ان هذا السبب يوجب اختلاف
الناس في العقايد من وجه آخر وذلك لان صاحب النظر والاستدلال قد ينتج فكره ان القول الفلاني من
حق صحيح ولاجل ان ذلك كان مستنبطات خاطره ومن نتايج فكره عظم حبه لذلك وقد يبلغ ذلك
الحب الى حيث يمنعه عن التامل في صحته وفساده وقد يبلغ قوة تلك المحبة الى انه لو سمع حجة دالة
على فساد تلك الحالة فانه لا يفهمها ولا يقف على كيفيتها كما قيل حبك الشيء يعمي ويصم ولما كان
تفاوت الناس في مراتب هذه المحبة غير مضبوطة لاجرم كان تفاوت الناس في العقايد والاخلاق
بنا على هذا السبب تفاوتا غير مضبوطة فثبت بما ذكرنا ان كل واحد من هذه الاسباب الستة
جنس تحته انواع غير محصورة ونوع تحته اشخاص غير محصورة وان اختلافها يوجب
اختلاف الناس في العقايد وفي الافعال والمقدمة الثانية في بيان كيفية صدور
الافعال من الحيوانات اعلم ان كل حيوان يفعل فعلا فهو انما يفعل ذلك الفعل اذا اعتقد

ان فعله خير له من تركه فان لم يحصل هذا الاعتقاد امتنع اقدامه عليه ولاجل هذا المعنى فانه يسمى
هذا المؤثر فاعلا لان المختار هو الذي يكون طالبا لا يكون مجبرا بحسب اعتقاده وتخيله والمقدمة
الثالثة ان المطلوب بالذات لكل حيوان هو اللذة والسرور والمهروب عنه بالذات هو الالم
والغم وكل ما سوى هذين القسمين فهو مطلوب بالعرض لا بالذات فالفعل الصادر عن الانسان
ان كان هو تحصيل اللذة او ازالة الالم فهذا الشيء المطلوب فيكون غايته وغرضه هو عين ذاته
وان كان الفعل الصادر عن الانسان يكون وسيلة الى احد هذين الامرين كان مطلوبا بالعرض والتبع
وكان عرضه وغايته امرا مغايرا له فثبت بهذا انه لا يجوز ان يقال في كل فعل انه انما فعله لشيء
آخر والا لزم اما التسلسل واما الدور والمقدمة الرابعة وهي ان البنية السليمة والمزاج
الصحيح هو الذي لو انضمت اليه داعية الفعل ولم يكن هناك مانع فانه يحصل ذلك الفعل ولو
انضمت اليه داعية الترك ولم يكن هناك مانع فانه يحصل الترك فكون الاعضا سليمة فهذا
التفسير هو المراد من كون الحي قادرا على الفعل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول انا
اذا تصورنا امرا فان كان ذلك التصور نفعا ترتب على ذلك التصور طلب تحصيله وان كان ضررا
ترتب عليه هرب ونفرة ثم اذا صار ذلك الشيء مطلوب الحصول ترتب طلب جازم بان المفضي اليه
لا بد من تحصيله وهذا هو الاجماع الجازم والشوق التام الى تحصيل الفعل ثم اذا حصل هذا
الاجماع والشوق تحركت الاعضا فها هنا مراتب اربعة اقربها الى الفعل هو القوة المحركة للاعضا
وهي التي سميناها بسلامة المزاج واعتدال البنية ويتقدمها الاجماع الجازم على الفعل ويتقدمه
الميل الى اللذيذ او على الترتيب الذي ذكرناه حتى يصدر الفعل عن الحيوان اما المرتبة الاولى
وهي القدرة وسلامة الاعضا فلا بد منها في حصول الفعل الاختياري فان الحس يشهد بان
المريض والزمن العاجز لا يمكنه لا الفعل ولا الترك الاختياري واما المرتبة الثانية وهي
الاجماع الجازم على حصول الفعل فهذا ايضا لا بد منه بدليل ان البنية السليمة والمزاج المعتدل اذا لم
يمل طبعه لا الى الحركة الى هذا الجانب ولا الى الحركة الى جانب آخر فانه البتة لا يصدر عنه لا الحركة الى
هذا الجانب ولا الحركة الى جانب آخر بل يبقى متوقفا الى ان يظهر في قلبه ميل خال عن المعارض فان
قالوا المريض قد يميل طبعه الى اكل طعام مخصوص ومع ذلك يتركه فعلمنا ان حصول الفعل عقيب عند
المرجح غير واجب فنقول هذا سوء فهم قررناه وذلك لان المريض اذا دعته شهوته الى اكل طعام فهو
انما يمتنع من اكله اذا اعتقد ان له في اكله ضررا يزيد على اللذة الحاصلة من اكله فلولا ان تلك الداعية
صارت معارضة بهذه الداعية الثابتة والا لحصل ذلك الفعل لا محالة الا انه لما حصل هذا التعارض
فعند ذلك لا تبقى الداعية الاولى جازمة خالية عن الفتور فلاجرم لم يترتب عليه الفعل والاثر واما
المرتبة الثالثة وهي انه لا بد من حصول الميل الى ما يعتقد فيه كونه نفعا وحصول النفرة عما يعتقد
فيه كونه ضررا فهذا امر معلوم بالضرورة فانا نعلم بالضرورة ان اللذة والسرور مطلوبان بالذات
والالم والغم مهروب عنهما بالذات واما المرتبة الرابعة وهي التصور وهذا ايضا امر لا بد منه فانه
اذا لم يصر ذلك الشيء متصورا امتنع العلم بكونه نافعا او كونه ضارا وما لم يحصل هذا الادراك لم يحصل الطلب
والهرب فثبت ان هذه المقدمات لازمة فلنرجع الى تقرير البرهان على ان افعال العباد واقعة على
سبيل الاضطرار فنقول قد بينا انه اذا حصل التصور فان كان التصور نافعا مال بالطبع اليه شاء
الانسان ام ابى الا ان يحصل هناك معارض وهو ان يتصور تصورا آخر يوجب ضد مقتضى التصور
الاول الا ان على هذا التقدير لا يبقى التصور الاول تصورا لكون ذلك الشيء نافعا واما ان كان ذلك
التصور ضارا حصلت النفرة شاء الانسان او ابى الا اذا حصل التعارض المذكور وحينئذ لا يبقى اعتقاد
كونه ضارا وان لم يحصل لا اعتقاد كونه نافعا ولا اعتقاد كونه ضارا فحينئذ لا يحصل الطلب ولا الهرب
ثم بينا انه اذا حصل الطلب الجازم والميل التام ترتب عليه اجماع جازم على انه لا بد من ايجاده واذا
حصلت النفرة التامة ترتب عليه اجماع جازم على انه لا بد من تركه واذا حصل هذا الاجماع التام الجازم
حصل الفعل لا محالة فثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله ترتب ضروري وليس لاحد ان
يقول الواقع بقدرة العبد هو تحصيل التصور الذي هو المبدا الاول لانا نقول هذا باطل من وجهين

الاول انا سنقيم الدلالة على انه لا يمكن ان يقع شي من العلوم والتصورات بقدرة العبد الثاني
ان ذلك التصور الذي حصل بفعل العبد حصل في تكوينه تلك المراتب الاربعة المذكورة فاستدعت
الى تصور اخر فان كان ذلك ايضا بفعله لزم اما التسلسل واما الدور وهما باطلان ولما بطل ذلك
ثبت انتهاء هذه التصورات الى تصور اول هو المبدأ للافعال الاختيارية لذلك الحيوان وثبت
ان حصول ذلك التصور ليس باختيار العبد بل هو حاصل في قلبه على سبيل الاضطرار ثم اذا حصل
ذلك التصور ترتبت تلك المراتب بعضها على بعض بالغة ما بلغت ترتبا واجبا لازما اضطراريا
وعند هذا يظهر ان الانسان مضطر في اختياره وان جميع افعال العباد اما افعال الله تعالى
او موجبات افعال الله تعالى وعلى التقديرين فالمطلوب حاصل واعلم ان كل من رجع الى
نفسه واعتبر احوال افعاله واعماله علم قطعا ويقينا ان الامر كما ذكرناه وذلك لانه انما تحرك الى جهة
كذا لانه اراد تلك الحركة وانما اراد الحركة الى تلك الجهة لانه اعتقد ان له في تلك الحركة منفعة وانما
حصل ذلك الاعتقاد لانه راى شيئا فصارت تلك الرؤية سببا لتذكره ان له في ذلك الفعل منفعة وعلم
جرا الى جميع المراتب وبالجملة فافعال الجوارح مترتبة على اعمال القلوب وافعال القلوب يستند بعضها الى
بعض وبالاخرة يستند الى امور خارجية اتفاقية مثل ان وقع بصره على شي فتذكر شيئا او سمع صوتا فتذكر
شيئا مع العلم الضروري بان تلك الاتفاقات الخارجية خارجة عن وسعه وطاقته ثم انا قد ذكرنا
تلك الاشياء الستة التي بسببها يختلف احوال الانسان في عقايده وفي اخلاقه فاذا انضمت تلك
الاسباب الخارجية الاتفاقية الى هذه الاسباب الستة التي ذكرناها ظهر حينئذ ان القول بالجبر لازم
ومثاله اذا اتفق ان نفس الانسان وقعت في اصل خلقتها نفسا شديدة الاستعداد للغضب
ثم اتفق ان كان مزاج بدنه شديد الاستعداد للصفراء ثم اتفق انه كان اعضاؤه مواتية للقهر والاستيلاء
ثم اتفق انه كان قد نشأ فيما بين اقوام يستحسنون امضاء الغضب ويستقبحون ترك تلك الاعمال
ثم اتفق ان صار نفاذ دولته ورياسته معلقا بامضاء اعمال الغضب ثم انه راى شيئا لا يلايم طبعه
ثم اتفق ان حضر عنده اقوام يعينونه على امضاء الغضب ثم اتفق انه حضر عنده اقوام لو ترك
امضاء ذلك الغضب لكانوا يذمونه ويلومونه عليه فعند اجتماع هذه الامور باسرها صار ذلك
الانسان بحيث لا يمكنه ترك تلك الافعال الغضبية واما ان اتفقت اسباب مضادة للاسباب التي
ذكرناها فانه يكون بحيث لا يمكنه الاتيان بالافعال الغضبية وان اختلط البعض بالبعض وتعارضت
وتقاومت فالعبرة بالطرف الراجح فثبت بما ذكرنا ان الجبر لازم على جميع التقديرات فان قالوا
الانسان مع حصول جميع الامور التي ذكرتم يمكنه ترك الافعال الغضبية فعلمنا ان صدور تلك الافعال
عنه على سبيل الاختيار لا على سبيل الاضطرار فنقول هذا هو الغلط الاكبر وعند ظهور الجواب
عنه لا يبقى البتة فيما ذكرناه اشكال فنقول ما الذي تعني بقولك ان الانسان مع هذه الامور
يمكنه ترك الافعال الغضبية ان عنيت به انه يمكن ان يعرض له في مقابلة تلك الخواطر خاطر اخر وهو
ان الاولى ترك هذه الافعال الغضبية فنحن نسلم انه عند ظهور هذا الخاطر قد يترك تلك الافعال
الغضبية الا ان على هذا التقدير صارت تلك الدواعي التي ذكرناها معارضة بهذه الداعية فصارت
تلك الدواعي التي ذكرناها عند حصول هذا المعارض فاترة غير جازمة ونحن بينا ان الفعل انما يجب
عند حصول الداعية الجازمة فاما عند فتور الداعية فالفعل ممتنع فثبت ان ما ذكرتموه يقوي كلامنا
ولا يوجب ضعفه وان ادعيتم ان تلك الدواعي حال بقائها على قوتها وسلامتها عن المعارض يمكن ان لا
يوجد الفعل فهذا ممنوع وكيف يمكن ان يقال الانسان حال اجتماع تلك الاسباب الموجبة للافعال
الغضبية وبراءتها عن الدواعي المعارضة لها فانه يمكن ان لا ياتي بتلك الافعال فالحاصل انكم ان
ادعيتم ان سلامة اعضائه بحال لو انضمت اليها دواعي الترك بدلا عن دواعي الفعل لامكنه ذلك فهذا
مسلم ولا يقدح في قولنا وان ادعيتم به ان سلامة اعضائه حال انضمام دواعي الفعل اليها وكانت تلك
الدواعي خالية عن المعارض فانه مع هذا التقدير يمكنه الترك فهذا ممنوع والعلم بامتناعه ضروري ولما
عرفت الكلام في هذا المثال امكنك اعتبار احوال جميع الاحوال والافعال ولا فائدة في التطويل
ولنختم هذا البرهان القاطع بفصل منقول عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقوي

انزعج

ما ذكرناه روي انه رضي الله عنه خطب فقال واعجب ما في الانسان قلبه فان سنح له الرجاء اذله
الطمع وان هاج به الطمع اهلكه الحرص وان ملكه الياس قتله التاسف وان عرض له الغيظ اشتد
الغضب وان اسعده بالرضى نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته المصيبة قصمه الجزع وان
وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته الفاقة شغله البلا وان اجهده الجوع قعد به الضعف فكل تقصير
به مضر وكل افراط له مفسد قال المصنف هذا الفصل تصريح منه بان افعال الجوارح مترتبة على
افعال القلوب وان افعال القلوب مترتب بعضها على بعض ترتبا ضروريا ولا اختيار للعبد في قطع بعضها عن
بعض وذلك يحقق ما قلنا وجاء في كتاب الزبور لداود عليه السلام ما يقرب معناه من هذا وهو
ان الذي خلق امزجة العباد وعلم احوال قلوبهم علم افعالهم ومن علم افعالهم علم احوال معادهم وكل ذلك
اشارة الى ما ذكرناه من كون كل ما تاخر كالمعلول لما تقدم وان تادي ذلك المتقدم الى ذلك المتاخر تاديا
اضطراريا ومتى كان الامر كذلك كان من علم المتقدم فلا بد وان يعلم المتاخر لاستناده الا بالعلة على المعلول
وبالله التوفيق **البرهان الرابع** على ان العبد لا يمكنه ان ياتي الا بما قدره الله تعالى وان
الذي ما قدره الله فانه يمتنع صدوره عنه وان المعتزلة وافقونا على انه تعالى عالم بجميع الجزئيات
التي ستقع وسنقرره اذا عرفت هذا فنقول تقريره من وجوه الاول انه تعالى لما علم انه لا يؤمن
كان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا وهذا محال ومستلزم المحال محال فيلزم ان يكون
صدور الايمان عنه محالا الثاني ان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون
علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم
بعدم الايمان يلزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا معدوما معا وهو محال فثبت انه تعالى لما علم منه عدم
الايمان كان وجود الايمان منه محالا ولو علم منه وجود الايمان كان عدم الايمان منه محالا الثالث انه
تعالى اخبر عن اقوام معينين انهم لا يؤمنون كقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون وقوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فهؤلاء الذين اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون
لو آمنوا لانقلب خبر الله الصدق كذبا وهذا محال الرابع انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم بانهم
لا يؤمنون البتة بالايمان والايمان يعتبر فيه تصديق الله في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنهم انهم لا يؤمنون
قط فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين الضدين وذلك لا يوجد البتة
ويمتنع وجوده فثبت ان هؤلاء الذين اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون يستحيل صدور الايمان منهم والذين اخبر
عنهم انهم يؤمنون يستحيل عدم الايمان منهم الخامس انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شي على خلاف
ما اخبر الله عنه فقال يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى
تكوين ما اخبر الله عن عدمه وتوهم قصد الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه فما اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون
كان القصد الى تكوينه قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وكان ذلك حاصلا سواء حاول تكوين الايمان
او لم يحاول فثبت ان الذي علم الله انه لا يقع واخبر انه لا يقع كان وقوعه ممتنع الحصول فان قيل علم
الله لا يقلب الجائز ممتنعا ويدل عليه وجوه عقلية ووجوه سمعية اما الوجوه العقلية فعشرة الاول
لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله قادرا على شي اصلا لانه تعالى اذا علم في الشي انه سيقع كان واجب الوقوع وما
كان واجب الوقوع لم يكن له في وقوعه حاجة الى المؤثر فكان ينبغي ان يستغني وقوعه عن قدرة الله تعالى فان علم
انه لا يقع كان ممتنع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه فثبت ان العلم لو اقتضى انقلاب الجائز واجبا او ممتنعا لزم
نفي قدرة الله تعالى وذلك محال الثاني ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا
وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته من باب الممكنات فلو صار واجب الوجود
لصار العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال الثالث لو كان العلم والخبر مانعا لما كان العبد قادرا على
شي اصلا لان الذي علم الله وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع
والممتنع لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شي اصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى
حركات الجمادات ومجرى الحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك فان من رمى انسانا
بالآجرة حتى شجه فانه يذم الرامي ولا يذم الآجرة ويدرك بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت الآجرة عليه
وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء ببديهة عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم

ان ابا لهب

المسيء ويلتمسون ويعابون ويقولون لم فعلت لم تركت فدل ذلك على ان العلم والخبر غير مانعين
من الفعل الرابع لو كان العلم بالعدم مانعا من الوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا له باعدام
علمه وتجهيله وتكذيبه وكما انه لا يليق بحكمته ان يامر عباده بان يعبروه فكذلك لا يليق بحكمته ان يامرهم
بان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله تعالى وصفاته ليس في طاقة فكان الامر سفها وعبثا وهو على
الحكيم محال فدل هذا على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود الخامس ان الايمان في نفسه
من قبيل الممكنات نظرا الى ذاته وعينه فوجب ان يعلمه الله من الممكنات الجايزات اذ لو لم يكن كذلك
لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا كان علم الله من الممكنات الجايزات التي لا يمتنع وجوده ولا عدمه
ولو صار بسبب العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات
وهو محال السادس ان الامر بالمحال عبث وسفه فلو جاز ورود الشرع به في بعض الصور لجاز
وروده به في بقية الصور فوجب ان لا يمتنع من الباري تعالى ان يظهر المعجزات على ايدي الكاذبين
وان لا يمتنع انزال الكتب المشتملة على الكذب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة
الانبيا عليهم السلام ولا بصحة القران بل يجوز ان يكون كله كذبا ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم
الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يقتضي انقلاب الايمان محالا السابع لو جاز ورود الامر بالمحال
في هذه الصورة لجاز ورود امر الاعمى بنقط المصاحف وورود امر الزمن بالطيران في الهوا وان يقال
لمن قيد يداه ورجلاه والقي من شاهق جبل لم لم تطر الى الفوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا
انه لا يجوز ورود الامر بالمحال ثم انا اجمعنا على ان الله تعالى امر من علم منه انه لا يؤمن فلو دل ذلك على
ان العلم بالعدم لا يدل على الامتناع الثامن لو جاز ورود الامر بالمحال لجاز بعثة الانبيا الى الجمادات
وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة عليها لتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك
سخرية وتلاعب بالدين التاسع ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى هذا العلم عن الارادة ٥
والقدرة فوجب ان لا يدل حدوث الافعال على كونه تعالى قادرا مريدا وذلك قول الفلاسفة القائلين
بالموجب العاشر الايات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ولا يريد بكم
العسر ولو كان العلم بالعدم مانعا من ذلك الفعل لكانت التكاليف باسرها تكليفا فثبت بمجموع هذه الوجوه ٥
العقلية ان العلم بالعدم لا يمنع من الفعل واما الوجوه السمعية فستة الاول ان القران مملو من
الايات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو
انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم انه لو كان علم الله بعدم الايمان واخباره عن عدم الايمان مانعا لصار
قوله وما منع الناس ان يؤمنوا كذبا وكذلك قوله وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لابليس ما منعك ان
تسجد وقول موسى عليه السلام لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة
معرضين عفى الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وهذا الباب فيه المطالبة والقدر الذي ذكرنا ٥
كافي الثاني انه تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى
فلما بين تعالى انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم ولو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم
عن الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا
ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من الايمان الثالث انه تعالى حكى عن الكفار في معرض الذم انهم قالوا قلوبنا
في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وانما ذكر تعالى هذه الحكاية عنهم ذما لهم على هذا القول ولو كان
العلم بعدم الايمان مانعا من الايمان لكانوا صادقين في هذا القول فلم ذمهم عليه الرابع انه تعالى انما
انزل قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الخ وقوله لا يؤمنون ذما لهم وزجرا لهم عن الكفر وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا
ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين فيه كما يكون الاعمى معذورا
في ان لا يرى والزمن انه لا يمشي الخامس ان القران انما انزل ليكون حجة للرسول على الكفار لا ان يكون حجة
للكفار على الله وعلى رسوله ولو كان العلم والخبر مانعين عن الايمان لكان لهم ان يقولوا لما اعترفت بان
الله علم الكفر منا واخبر عن حصول الكفر فينا وهذا من اعظم الموانع لنا عن الايمان فلم يطلب المحال منا ولم

يأبون

التبرم

بالايطاق

يامرنا بالمحال فصح ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر يمنع من الايمان
السادس انه تعالى قال نعم المولى ونعم النصير ولو انه امر بالايمان مع حصول المانع منه لما كان نعم المولى
ونعم النصير بل كان بئس المولى وبئس النصير ومعلوم ان ذلك كفر فثبت بهذه الوجوه ان علم الله بعدم
الايمان وخبره عن عدم الايمان لا يدل على كون ذلك الايمان ممتنع الحصول واما الجواب على سبيل
التفصيل فاعلم ان للمعتزلة فيه طريقين الاول طريقة ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد وهي
انهم قالوا ان قول القايل لو وقع خلاف معلوم الله لانقلب علم الله جهلا قالوا خطا قول من يقول انه ينقلب
علمه جهلا لان هذا تعليق للمحال بالممكن فان انقلاب علم الله جهلا محال ووقوع ما علم الله انه لا يقع ممكن
فقولنا لو وقع ما علم الله انه لا يقع تعليق للمحال بالممكن فكان خطا وخطا ايضا قول من يقول انه لا
ينقلب جهلا ولكن يجب الامساك عن القولين والثاني طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري
وهو ان العلم تبع للمعلوم فاذا فرضنا ان الصادر من العبد هو الايمان كان الحاصل في الازل لله تعالى
هو العلم بوجود الايمان واذا فرضنا ان الواقع منه هو عدم الايمان كان الحاصل في الازل هو العلم بعدم
الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر لا انه ينقلب جهلا فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد المعتزلة
والله اعلم والجواب اما الوجوه التي استدلوا بها على ان علم الله بعدم الايمان واخباره عن
عدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان فالجواب عنها من وجهين الاول ان الدليل الذي ذكرناه
في كونه مانعا منه دليل تام المقدمات صحيح اما التركيب فكيف يقدح ما ذكروه في صحته وبيانه وهو انا
قلنا ان العلم بعدم الايمان لا يحصل الا عند عدم الايمان فهذه مقدمة بديهية لان شرط العلم ان يكون مطابقا
للمعلوم فالعلم بعدم الايمان لا يكون علما الا اذا كان مطابقا ولن يكون الا اذا حصل عدم الايمان فثبت
ان العلم بعدم الايمان لا يحصل الا عند عدم الايمان ثم نقول لو حصل وجود الايمان مع العلم بعدم
الايمان لزم اجتماع النقيضين وهذا كلام لا مجال للعقل في ان يتشكك فيه واذا كان الامر كما ذكرنا لم يكن
للوجوه التي ذكروها قادحة في صحة هذا الكلام البتة والوجه الثاني ان نجيب عن كل واحد من تلك
الوجوه على التفصيل اما السؤال الاول وهو قوله يلزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء اصلا قلنا
لا نسلم وذلك لان الله تعالى انما يعلم وقوع ذلك الممكن لو كان هو في نفسه واقعا لان العلم يتبع المعلوم ووقوع
ذلك الممكن لا بد وان يكون لاجل مؤثر يؤثر فيه وهو القدرة والارادة فالعلم انما تعلق بوقوعه لانه علم انه
واقع باتباع القدرة والارادة واذا كان الامر كذلك فكيف يعقل ان يقال ان هذا العلم يغنيه عن القدرة ٥
والارادة ومثاله ان علم الله تعالى لما تعلق بان الجسم انما تحرك لقيام معنى به يوجب المتحركية لم يكن هذا العلم
مغنيا لتلك المتحركية عن علتها فكذا هاهنا واما السؤال الثاني وهو قوله العلم يتعلق به كما هو في
نفسه وهو في نفسه من الممكنات فجوابه ان هذا مسلم فان العلم يتعلق به انه من حيث هو هو من
الممكنات وانه صار واجب الوقوع لان قدرة الله وارادته تعلقتا بايقاعه في الوقت الفلاني وكون الشيء ممكنا
لذاته لا ينافي كونه واجبا بغيره واما السؤال الثالث وهو قوله لو كان ذلك المعلوم واجب
الوقوع لوجب ان لا يبقى للعبد قدرة على الفعل اصلا فجوابه ما تقدم في البرهان الاول ان ذلك
الفعل ما صار واجب الوقوع بسبب العلم بل لان القادر المختار خلق في العبد ما يوجب حصول ذلك الفعل
وهو مجموع القدرة مع الداعي فالمؤثر في وجوب ذلك الفعل هو هذا المعنى انما تعلق علم الله به فهو يكشف
عن حصول هذا الوجوب لا انه هو الموجب واما السؤال الرابع وهو قوله لو كان الامر كما قلتم
لكان امر الكافر بالايمان امرا بتجهيل الله تعالى وتكذيبه قلنا ان عنيتم به ان امر الكافر بالايمان لا يتاتى
الا مع تجهيل الله ومع تكذيبه فهذا ممنوع وان عنيتم ان حصول المامور به لا يمكن الا مع تجهيل الله وتكذيبه
فهذا هو الذي قلناه وزعمنا ان هذا الامر في الحقيقة امر بالمحال الذي لا يمكن ايقاعه واما السؤال
الخامس وهو قوله الايمان في نفسه من الجائزات فلو صار محالا بسبب العلم يكون الشيء الواحد ممكنا محالا
فجوابه انه لا امتناع في كون الشيء الواحد جائزا لذاته ممتنعا لسبب منفصل الا ترى ان الممكن ممكن
لذاته واجب عند حضور علة وجوده ممتنع عند عدم سبب وجوده فكذا هاهنا واما بقية الوجوه
فهي شبهات يذكرونها تتعلق بان الامر بالمحال لا يجوز لكنا بينا ان هذا المعنى واقع لانه خلق الدواعي الى الكفر
في حق الكافر ثم امره بالايمان وما ذاك الا تكليف ما لا يطاق واما الوجوه السمعية التي عولوا عليها

صحة المقدمات والتركيب لعله

فهي قابلة للتاويل وما ذكرناه من الدلايل لا يقبل التاويل فكان الترجيح من جانبنا قلنا جوابهم
الاول وهو قولهم خطا قول من يقول ان وقوع ما علم الله انه لا يقع يدل على انقلاب علمه جهلا وخطا
قول من يقول انه لا يدل فضعيف وذلك لانهم ان ارادوا ان كلي النقيضين باطل في نفس الامر فهذا لا
يقوله عاقل وان ارادوا به ان احدهما حق ولكن لا ينطقون به ولا يتلفظون به فهذا مسلم الا ان
الزامنا غير مبني على نطقهم ولا على تلفظهم وعبارتهم فانا لما بينا انه تعالى اذا علم انه لا يؤمن فلو
آمن ذلك الشخص فانه على هذا التقدير لم يكن علمه مطابقا للمعلوم ولا معنى للجهل الا هذا فثبت منه انه
يلزم انقلاب علم الله جهلا ولما كان هذا الايجاب يكون ذلك محالا لانه المؤدي الى المحال محال
واما جوابهم الثاني فضعيف ايضا لان قولنا لو كان الداخل في الوجود هو ايمان زيد لعلم الله في
الازل انه يؤمن ولو كان الداخل عدم ايمانه لعلم الله في الازل انه لا يؤمن فهذه قضية شرطية لانه قولنا
لو كان كذا لكان كذا لا شك انه قضية شرطية لكنا نقول انه لا بد مع حصول هذه القضية الشرطية انه
تعالى كان عالما في الازل بانه يؤمن او كان عالما بانه لا يؤمن فثبت ان احد هذين العلمين حاصل واذا كان
ذلك حاصلا امتنع ان يقع نقيض ذلك المعلوم والا لزم ان يصير علمه جهلا وهذا محال وايضا ان ذلك
العلم لما كان علما في الازل ثم قدرنا ان المعلوم لم يقع في الازل فحينئذ ينقلب ذلك العلم جهلا في الازل
وهذا يقتضي وقوع التبديل فيما حصل في الزمان الماضي وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان هذه الاجوبة
في غاية الضعف وان البرهان الذي عولنا عليه مما لا يمكن دفعه بوجه من الوجوه وبالله التوفيق
البرهان الخامس لو لم يكن الله تعالى موجدا لافعال العباد ولا موجدا لما يكون موجبا لها لامتنع
كونه تعالى عالما بها قبل وقوعها الا ان خصومنا وافقونا على انه عالم بها قبل وقوعها فيلزم القطع بانه تعالى
موجد لها او موجد لما يكون موجبا لها وهو المطلوب اما بيان انه تعالى عالم بافعال العباد قبل
وقوعها فقد ذكرنا انه متفق عليه بيننا وبين خصومنا انما الشان في تقرير المقدمة الثانية وهو قولنا لو لم
يكن موجدا لها ولا موجدا لما يكون موجبا لها لامتنع كونه تعالى عالما بها قبل وقوعها والذي يدل على صحة
هذه المقدمة ان ماهيات افعال العباد قابلة للعدم وقابلة للوجود قبولا على التساوي من غير رجحان
اصلا والبتة فلو فرضنا انه لا يترجح احد طرفي وجود هذه الافعال على طرف عدمها الا بقدرة العبد ثم ان
قدرة العبد غير موجبة لذلك بل هي صالحة للفعل والترك ولم يكن ايضا هذا الرجحان لا ابتداء ولا
بواسطة لان التقدير تقدير انه لم يوجد في الازل ما يوجب تلك الافعال لا ابتداء ولا بواسطة والا فالجبر
لازم واذا كان الامر كذلك كانت افعال العباد في انفسها قابلة للعدم وقابلة للوجود على السوية ولم يكن
هناك البتة ما يقتضي رجحان وجودها على عدمها فلو اعتقد معتقد فيها كونها راجحة الوجود على العدم
كان ذلك الاعتقاد اعتقادا غير مطابق فكان جهلا والجهل على الله محال فثبت انه تعالى لو لم تتعلق قدرته
في الازل بايقاع تلك الافعال في لا يزال ولم تتعلق ايضا بايقاع ما يوجب وقوع تلك الافعال في لا يزال
كان اعتقاد انها ستقع في لا يزال اعتقادا غير مطابق للمعتقد وانه جهل وهو على الله محال واذا كان الامر
كذلك وجب ان يقال ان قدرته تعالى في الازل تعلقت بايقاع هذه الافعال في لا يزال او بايقاع ما يوجب
هذه الافعال في لا يزال حتى يكون علمه بانها ستقع في لا يزال علما ولا يكون جهلا فان قيل انه تعالى يعلم في
الازل ان فعل العبد سيترجح وجوده على عدمه في الوقت الفلاني وفي ذلك الوقت يكون المقتضي لترجح وجوده
على عدمه حاصلا فانا لما فرضنا ان المقتضي لذلك الترجح هو قدرة العبد وفرضنا ان قدرة العبد
حاصلة في ذلك الوقت فعلى هذا التقدير كان المقتضي لترجحه حاصلا في ذلك الوقت والجواب ان
هذا سوء فهم لما ذكرناه وذلك لانه تعالى يعلم في الازل ان وجود الفلاني سيترجح على عدمه في الوقت الفلاني
في لا يزال ووقوع الترجح وان كان لا يحصل الا في ذلك الوقت الا ان المفهوم من قولنا سيترجح كان حاصلا
في الازل فهذا المفهوم لما كان حاصلا في الازل وجب ان يحصل له ما يقتضي حصوله لكن المقتضي لحصوله ليس
هو ذاته لانه لامكان واجب الحصول لذاته ولا قدرة العبد ولا ارادته لان كل ذلك معدوم فوجب ان
يكون المقتضي له هو قدرة الله وارادته وذلك يقتضي ان يكون وقوع افعال العباد بقدرة الله وارادته
فان لم يكن قدرة الله وارادته مقتضيا لما هو المفهوم من قولنا ان الفعل الفلاني سيترجح في الوقت
الفلاني وليس له مقتضي آخر وجب ان لا يحصل هذا المفهوم واذا لم يحصل هذا المفهوم كان اعتقاد
حصوله جهلا فثبت انه على هذا التقدير انه تعالى لو لم يكن موجدا لافعال العباد ولا لما يكون موجبا لافعال
العباد لامتنع كونه تعالى عالما بوقوعها في الازل ولما كان هذا باطلا ثبت ان الحق ما ذكرناه واعلم
ان هذه النكتة انما استنبطناها من مسئلة حكمية وهي ان الجزم بوقوع الممكن لا يمكن الا بواسطة
العلم بعلته وموجبه وبالله التوفيق **البرهان السادس** اعلم ان هذا البرهان لا يمكن تقريره
الا بعد تقديم مقدمة في حقيقة المتناقضين فنقول ان القضيتان اللتان يجب لذاتهما ان
تكون احداهما صادقة والاخرى كاذبة بعينه او بغير عينه وتقريره انا اذا عينا الموضوع امرا واحدا
في نفسه وعينا المحمول امرا واحدا في نفسه وعينا الوقت واحدا في نفسه فاذا قلنا ذلك المحمول ذلك
المحمول ثبت لذلك الموضوع في ذلك الوقت ثم قلنا ذلك المحمول ما ثبت لذلك الموضوع في ذلك الوقت
والعقل قاطع بانه لا بد في هذا الايجاب وهذا السلب ان يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا ثم
قالوا الصادق والكاذب يتعينان في الواجب وفي الممتنع وفي الممكن الماضي والحاضر اما في الواجب
فكل ما هو في جانب الثبوت هو الصادق وكل ما هو في جانب السلب فهو الكاذب واما في الممتنع
فبالضد واما في الممكن الماضي الحاضر فالذي لم يقع هو الكاذب في نفسه والذي وقع في نفسه فهو
الصادق واما الممكن المستقبل فقال بعضهم الصادق والكاذب غير متعينين بل احدهما صادق والاخر
كاذب لا على التعيين وعندي انه يجب ان يكون الصادق متعينا والكاذب متعينا في نفس الامر في الممكن
المستقبل فالدليل عليه ان الصدقية والكذبية صفتان حقيقيتان حاصلتان في نفس الامر فلا بد لكل واحد
منهما من محل موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فهو في نفسه معين لان كل ما كان موجودا في
نفسه فهو معين في نفسه والابهام لا يحصل الا في الاذهان بمعنى انه لا يعلم ان الموصوف بالصدقية هو
هذه القضية او تلك الاخرى واما ان يكون هو موجودا في الاعيان بينهما في نفسه غير معين بحسب نفسه
وهو محال فلما ثبت ان الصدقية والكذبية صفتان موجودتان فثبت ان الصفة الموجودة يستدعي
محلا معينا في نفس الامر يثبت ان احدى هاتين القضيتين هي الموصوفة بالصدقية في نفس الامر والاخرى
هي الموصوفة بالكذبية في نفس الامر بل نحن لا نعرف ان الموصوف بالصدقية اي الطرفين والموصوف
بالكذبية ايهما فاما في نفس الامر فانه يجب ان يكون احدهما بعينه موصوفا بالصدقية والاخرى بالكذبية
اذا ثبت هذا فنقول ان هذا يقتضي ان يكون جميع الحوادث المستقبلة مقدرة على وجه يمتنع تطرق
الزيادة والنقصان والتغيير اليها على ما هو مذهبنا في مسئلة القضاء والقدر والدليل عليه ان الجانب الذي
صدق عليه انه سيقع في الوقت الفلاني اما ان يكون ان لا يقع في ذلك الوقت او لا يمكن والاول باطل
لان كل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض غير واقع واذا لم يقع صار قولنا انه
سيقع كذبا من اول وقت دخول هذا الخبر في الوجود وكنا قد فرضنا انه كان موصوفا بالصدقية فاذا
لم يحصل ذلك الفعل في ذلك الوقت لزم من عدم وقوعه في ذلك الوقت ارتفاع الصدقية عن
ذلك الخبر من اول دخوله في الوجود فلزم ان يكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت موجبا زوال
صفة الصدقية عنه في الزمان الماضي فيفضي هذا الى ايقاع التصرف في الزمان الماضي وانه محال فثبت
ان عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت يلزم منه محال والممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه
محال فثبت ان عدم وقوعه في ذلك الوقت محال فكان وقوعه فيه واجبا وهو المطلوب فان قيل مدار
كلامكم على ان كون الخبر صدقا او كذبا صفة حقيقية تستدعي موصوفا موجودا وكل موجود فهو في نفسه
معين فنقول لا نسلم ان كون الخبر صدقا وكذبا صفة وجودية ولم لا يجوز ان يكونا امرين اعتباريين
لا حصول لهما في الاعيان والجواب من وجوه الاول ان الصدقية والكذبية متقابلان بالسلب
والايجاب لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر الذي لا يطابق ولما كان هذان الوصفان متقابلين
بالسلب والايجاب كان احدهما لا محالة صفة ثابتة موجودة واذا كان كذلك وجب ان يحصل له موصوف
معين وحينئذ يحصل المطلوب الثاني هب ان الصدقية والكذبية وصفان سلبيان لكن الوصف السلبي
لا بد له ايضا من محل معين لان هذا السلب عبارة عن عدم شيء من شانه ان يكون حاصلا فما لم يحصل
امكان حصول ذلك الوصف لذلك الموصوف امتنع ان يحكم الذهن بزواله عنه فثبت انه وان كان سلبيا
الا انه لا بد له من محل معين الثالث وهو انه اذا كان هذا الطرف بعينه خاليا عن الصدقية

والكذبية كان يجرد قولنا زيد في الدار ممتنع خاليا عن كونه كاذبا وخاليا عن كونه صادقا فتكون هذه القضية
بعينها خالية عن النقيضين معا وذلك محال وكذا القول في الطرف الآخر لا يقال انه وان خلى عن
الصدقية بعينها والكذبية بعينها لكنه ما خلى عن كونه اما صادقا واما كاذبا لانا نقول هذا الابهام
انما يقع في الاذهان اما في الاعيان فالحاصل اما وصف الصدقية واما وصف الكذبية فاذا كانت القضية
خالية عنهما معا لزم خلوها عن النقيضين وهو محال واعلم ان هذا البرهان قد دل على ان
جميع الحوادث المستقبلة مترتبة في انفسها ترتبا يمتنع على المتقدم ان يصير متاخرا وعلى المتاخر ان يصير متقدما
وذلك يبطل الاعتزال بالكلية ثم انا اذا اردنا ان نبين ان ذلك الوجوب انما حصل بايجاب الله وتقديره
قلنا ان ذلك الموجب يمتنع ان يكون بالذات لما ثبت ان الممكن لذاته لا يكون واجبا لذاته فلا بد
وان يكون واجبا بالغير وذلك الغير ليس هو العبد لان هذا الوجوب حاصل قبل قصد العبد الى ايجاده
بل حاصل قبل وجود العبد وكيف وهذا الوجوب الذي قررناه كان حاصلا من الازل الى الابد ولا بد وان
يكون المقتضي لذلك الوجود امرا كان مستمرا من الازل وما ذاك الا الله سبحانه فثبت ان هذا الوجوب
انما حصل في هذه الحوادث المستقبلة بتقدير الله وبايجاده وايجابه اما ابتداء واما بواسطة وذلك هو
المطلوب وهذا برهان شريف لا بد من التامل فيه ليحصل الوقوف عليه كما ينبغي وبالله التوفيق البرهان
السابع افعال العباد معلومة الوقوع لله تعالى او معلومة اللاوقوع وكل ما هو معلوم الوقوع كان
واجب الوقوع وكل ما هو معلوم اللاوقوع كان واجب اللاوقوع وكل ذلك قد تقدم تقريره فنقول
ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الوجوب بسبب ان الله رجح وجودها على عدمها بسبب ان الله تعالى
خلق ما يوجب وقوعها اما بواسطة او بغير واسطة وعلى كل هذه التقديرات فمقصودنا حاصل والذي يدل
على صحة هذه المقدمة ان فعل العبد لما كان واجب الوقوع في ذلك الوقت المعين فاما ان يكون وجوبه
لذاته وهو محال لان الممكن لذاته لا يكون واجبا لذاته واما ان يكون وجوبه لغيره وذلك الغير اما العبد واما
الله والاول باطل لان الفعل الذي علم الله وقوعه في الوقت الفلاني في الازل فالوجوب بهذا التفسير حاصل
في الازل وقدرة العبد وارادته غير حاصلتين في الازل وتعليل الحكم الحاصل في الازل بما لا يكون حاصلا
في الازل محال ولما بطل هذا ثبت ان المؤثر في حصول الوجوب بالتفسير الذي ذكرناه صفة من صفات الله
تعالى وتلك الصفة اما العلم واما غيره والاول باطل لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه وهو يتبع المعلوم
ولا يستتبعه فيمتنع ان يكون المقتضي لهذا الوجوب هو علم الله فثبت ان المقتضي لهذا الوجوب صفة من
صفات الله مؤثرة في ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر وتلك الصفة ليست الا القدرة والارادة فثبت
ان المؤثر في وقوع افعال العباد ليس الا قدرة الله اما ابتداء او بواسطة وذلك هو المطلوب وهذا ايضا
برهان شريف المطلوب الا ان البرهان المبني على اعتبار احوال المتناقضين اشرف من هذا البرهان وذلك
لانا في هذا البرهان نفتقر الى اقامة الدلالة على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات حتى يثبت لنا عند ذلك انه
تعالى كان عالما بافعال العباد قبل وقوعها وهذه المقدمة ان اخذناها على سبيل ان الخصم شاهد بها
كان هذا الكلام الزاما برهانيا فان حاولنا اثباتها بالدليل تعذر ذلك علينا لان المعتمد في اثبات انه تعالى
عالم بافعال العباد قبل وقوعها هو انه تعالى مقدرها وخالقها فوجب ان يكون عالما بها فنحن انما اثبتنا
كونه تعالى عالما بها قبل وقوعها لانه ثبت كونه تعالى خالقا لها فلو اثبتنا كونه تعالى خالقا لها بناء على كونه
عالما بها قبل وقوعها لزم الدور واما البرهان المبني على اعتبار احوال النقيضين في الصدق والكذب
فهو مبني على ان النقيضين المختلفين بالسلب والايجاب فانه يجب ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا
وهي مقدمة معلومة بالبديهة فلا جرم كان هذا البرهان اقرب الى التقرير وابعد عن الشكوك والشبهات
وبالله التوفيق البرهان الثامن لو حدثت بقدرة العبد لامتنع ان يقال انه انما صدر عنه هذا
الفعل لانه صدر عنه فعل آخر والا لزم التسلسل وهو محال بل لا بد وان تنتهي افعال العبد الى اول فعل
صدر عنه ذلك الفعل لا بواسطة فعل آخر منه فنقول صدور ذلك الفعل عنه لا بد وان يكون لاجل
اتصاف ذاته بصفات حصلت بتخليق الله فنقول ذاته مع مجموع تلك الامور المعتبرة في كونه موجدا
لذلك اما ان يكون كافيا في صدور ذلك الاثر او لا يكون فان كان كافيا كان الفعل مع ذلك المجموع واجبا
اذ لو لم يجب لجاز ان يتخلف ولو جاز ان يتخلف لكان صدور الاثر عن ذلك المجموع ممكنا لا واجبا فكان

يفتقر الى زايد آخر ولو كان كذلك لما كان الحاصل قبل ذلك كافيا في صدور الاثر عنه وكنا قد
فرضناه كذلك هذا خلف فثبت ان حصول الاثر عند ذلك المجموع يكون واجبا وهو الجبر وايضا
اذا كان حصول الاثر عند حصول ذلك المجموع غير واجب بل يجوز ان يحصل الفعل تارة وان لا يحصل
اخرى ولم يكن تميز حصول الفعل عن لا حصوله بامر آخر ينضم الى ذلك المجموع الذي كان حاصلا
فحينئذ يكون حصول الفعل محض الاتفاق وهذا ايضا محض الجبر واما القسم الثاني وهو ان يقال
ذات العبد مع مجموع تلك الامور غير كاف في كونها مصدرا لذلك الفعل فحينئذ لا بد من ضم شيء
آخر اليه وذلك الامر الآخر ان كان فعلا له فهو محال والا لزم ان يحصل فعل قبل حصول اول الافعال
وذلك محال وان لم يكن فعلا له بل كان فعلا لله تعالى فعند حصوله قد تم كل ما لا بد منه في كونه
مصدرا لافعاله فاما ان يكون صدور افعاله عنه واجبا او لا يكون وحينئذ يعود التقسيم المذكور
بعينه فثبت ان حصول الفعل عند حصول كل ما لا بد منه في المؤثرية واجب وثبت ان عند فقدان
كل تلك الامور وعند فقدان بعضها يكون صدور الفعل عن العبد ممتنعا وعلى هذا التقدير فانه
يكون القول بالجبر لازما وبالله التوفيق البرهان التاسع نقول للمعتزلة اذا جوزتم كون
العبد موجدا فما الامان من ان يكون محدث المعجزات واحدا من الشياطين والابالسة وعلى
هذا التقدير فانه يخرج المعجز من ان يدل على الصدق قالوا الدليل دل على ان غير الله لا يقدر على
خلق الجسم والحياة وتقرير ذلك الدليل ان نقول لو قدر واحد من الخلق على ذلك لكان ذلك القادر
اما ان يكون قادرا بالذات واما ان يكون قادرا بالقدرة والقسمان باطلان فبطل القول بكون احد
من الخلق قادرا على خلق الجسم وعلى خلق الحياة وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون قادرا بالذات لان
ذلك القادر لا بد وان يكون جسما والاجسام متماثلة فلو كان جسم قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك
ضرورة ان حكم الشيء حكم مثله ولما بطل هذا علمنا انه لا يجوز ان يكون قادرا لذاته وانما قلنا انه لا
يجوز ان يكون قادرا بالقدرة لان القدرة لا تصلح لفعل الجسم ويدل عليه وجهان الاول ان القدرة
التي لنا لا تصلح لفعل الاجسام فهذا الامتناع حكم مشترك فيه بين القدر التي لنا والحكم المشترك لا بد من
تعليله بوصف مشترك فيه وما ذاك الا كونها قدرا فثبت ان كون القدرة قدرة مانع من صلاحيتها لايجاد
الجسم فوجب ان يكون كل قدرة كذلك الثاني ان كل قدرة نفرضها فهي اما ان تكون مثلا لهذه القدرة
الحاصلة لنا او مخالفا لها فان كانت مثلا لهذه القدرة وجب ان لا تكون صالحة للايجاد كما ان هذه القدرة
غير صالحة للايجاد ضرورة ان حكم الشيء مثله وان كانت مخالفة لهذه القدرة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة
اشد من مخالفة بعض هذه القدرة لبعض فلما كانت هذه القدرة مع كونها بعضا مخالفا للبعض لا تصلح
للايجاد فكذلك تلك القدرة المفروضة وجب ان لا تصلح للايجاد هذا حاصل ما لخصه القوم وعولوا
عليه في ان فاعل المعجزات هو الله تعالى وهو كلام في غاية الركاكة والسقوط فنقول لم لا يجوز ان
يكون ذلك الفاعل قادرا لذاته قوله ذلك الفاعل لا بد وان يكون جسما ولو كان جسما قادرا لذاته
لكان كل جسم كذلك ضرورة ان الاجسام متماثلة قلنا لا نسلم ان ذلك الفاعل يجب ان يكون جسما
وذلك لان الفلاسفة يثبتون موجودات ليست متحيزة ولا حالة في المتحيز كالعقول والنفوس الفلكية
والنفوس الناطقة فما لم يقيموا الدلالة على فساد هذا التقسيم لا يمكن الجزم بان ذلك الفاعل يجب
ان يكون جسما والمتكلمون ما ذكروا في ابطال هذا القسم كلاما يصلح ان يلتفت اليه بل نقول
لم لا يجوز ان تكون النفس الناطقة التي لهذا النبي هي التي احدثت هذا المعجز ولما كانت نفسه مخالفة
لسائر النفوس في الماهية لم يلزم من قدرته على تلك الافعال قدرة غيره مثلها وبالجملة فهذا
الاحتمال لا يندفع الا باقامة الدلالة على ان كل ما سوى الله تعالى فهو اما متحيز او حال فيه سلمنا ان
ذلك الفاعل يجب ان يكون جسما فلم قلتم ان الاجسام كلها متماثلة وما الدلالة على ذلك وتقريره
ان المعلوم هو ان الاجسام متساوية في وجوب الحصول في الحيز وفي كونها بحيث يمنع غيرها عن ان
يحصل بحيث هو وفي كونها قابلة للاعراض الا ان ذلك اشارة الى الاحكام واللوازم وقد ثبت ان
الاشياء المختلفة في الماهيات لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد فلم قلتم ان جميع الاجسام متساوية
في ماهياتها حتى يتم لكم ما ذكرتم سلمنا ان الاجسام باسرها متساوية في تمام الماهية لكن لم قلتم ان

الافراد المتساوية في تمام الماهية يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر بيانه وهو ان تلك الافراد وان كانت متساوية في الماهية لكنها مختلفة في التشخص والتعين والا لكان كل واحد عين الآخر وحينئذ لا يبقى التعدد واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذلك التعين شرطا لحصول ذلك الحكم في احد الطرفين او مانعا منه في الطرف الآخر سلمنا ان التعين ساقط الاعتبار لكن قولكم يصح على الشيء ما يصح على مثله منقوض بصور كثيرة الاول ان افراد النوع الاخير متساوية في تمام الماهية مع ان تعين هذا يمنع حصوله لذلك وتعين ذلك يمنع حصوله لهذا والا لصار هذا عين ذلك وذلك عين هذا وكل ذلك محال ومحال ان يكون مقدور العبد مثلا لمقدور الله تعالى ثم لم يلزم منه ان يكون مقدور العبد بحيث يصح ان يكون مقدورا لله تعالى على مذهب المعتزلة لان عندهم مقدور واحد بين قادرين محال الثالث ان مشايخ المعتزلة ان مذهبهم ان الذوات متساوية في كونها ذوات وانما يخالف بعضها بعضا لاجل اختصاص كل واحد منها بصفته الخاصة فعلى هذا ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية ثم لم يلزم منه ان يصح على كل واحد من الذوات كل ما يصح على سائر الذوات والا لزم ان يصح على ذات الله الحدوث والامكان والحاجة الى المحل وان يصح على ذوات المحدثات كونها قديمة واجبة الوجود وكل ذلك محال والرابع ان صفة الوجود عندهم صفة واحدة فيكون الوجود الحاصل في السواد والبياض مساويا للوجود الحاصل في ذات الله ولم يلزم الاستواء في جميع الاحكام الخامس عندهم العرض القائم بمحل يمتنع حلوله في المحل الثاني مع ان مثل ذلك العرض قد يكون قائما بالمحل الثاني فههنا المتماثلات في تمام الماهية قد اختلفت في اللوازم السادس ان الارادتين المتعلقتين بالمراد الواحد على الوجه الواحد مثلان ثم ان احدهما قد يكون في محل والآخر لا في محل والارادة التي حصلت في المحل يمتنع حصولها الا في محل وبالعكس السابع العرض الذي لا يبقى يختص حدوثه بوقت معين بمعنى انه يمتنع حدوثه الا في الوقت الذي حدث فيه ثم ان تلك الاعراض متماثلة كالاصوات متماثلة في تمام الماهية فههنا المساواة في تمام الماهية حاصلة ولم يلزم منه المساواة في كل الاحكام الثامن عندهم العبد اذا فعل فعلا ثم فني فانه لا يقدر على اعادته بعد العدم وقد يقدر على ايجاد مثله فههنا المتماثلات في تمام الماهية لم تكن متساوية في كل الاحكام التاسع الوجود صفة واحدة عندهم وايضا فعندهم تاثير القادر ليس الا في تحصيل الوجود فان الماهيات عند مشايخهم ثابتة في العدم فيمتنع ان يكون للقادر فيها تاثير ثم ان هذا العبد يقدر على تحصيل الوجود لبعض الماهيات دون البعض العاشر الجوهر حال حدوثه مفتقر الى الفاعل وحال بقائه يمتنع اسناده الى الفاعل والتفاوت بين الذات الواحدة بحسب وقتين من التفاوت بين ذاتين متفاوتين اذا جاز ان يختلف حكم الشخص الواحد بحسب وقتين في الاحكام اللازمة فلم لا يجوز مثله في الذاتين المتفاوتين والحاصل ان دليلهم على ان غير الله يمتنع ان يكون قادرا لذاته مبني على ثلاث مقدمات اولها ان ذلك المغاير يجب ان يكون جسما وثانيها ان الاجسام متماثلة وثالثها ان المتماثلات في تمام الماهية يجب تساويها في جميع اللوازم وقد ظهر ان ثالث هذه المقدمات لم يثبت البتة (يجب) المقام الثاني لم لا يجوز ان يكون قادرا بالقدرة اما قوله القدرة الحاصلة عندنا لا يصلح شيء منها لايجاد الجسم فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد من علة مشتركة ولا مشترك الا كونها قدرة قلنا هذا الكلام ايضا مبني على اربع مقدمات اولها قوله هذا الامتناع لا بد له من علة وهذا باطل لان الامتناع عدمي محض والعدم لا علة له وثانيها قوله الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة وهذا ايضا باطل بدليل ان القبح عند المعتزلة وصف مشترك فيه بين الظلم والجهل والكذب والعبث ثم ان قبح الظلم عندهم معلل بخصوص كونه ظلما وقبح الجهل معلل بخصوص كونه جهلا فهذا حكم مشترك وهو غير معلل بعلة مشتركة فيها وثالثها قوله لا شركة الا كونها قدرا وهذا ايضا ممنوع فلم لا يجوز ان يقال القدر على قسمين قسم لا يصلح لخلق الجسم وقسم يصلح لذلك والقسم الذي لا يصلح لخلق الجسم مشترك في وصف واحد لاجل ذلك الوصف يتعذر فعل الجسم بها وذلك الوصف غير حاصل في القسم الثاني اقصى ما في الباب انا لا نعرف ذلك لكن عدم العلم بالشيء لا يدل على العلم بعدم الشيء ورابعها ان كون القدرة قدرة لما كانت علة لهذا الحكم وجب ان تكون كل قدرة مانعة

من هذا الحكم وهذا بناء على ان حكم الشيء حكم مثله وقد بينا ما في هذه المقدمة واما قولنا ثانيا تلك القدرة اذا كانت مخالفة لهذه القدرة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة التي عندنا اشد من مخالفة بعض هذه القدرة لبعض واذا كانت هذه القدرة مع مخالفة بعضها البعض لا تصلح لخلق الجسم فكذلك تلك القدرة وجب ان لا تصلح لخلق الجسم فقوله هذا ايضا في غاية السقوط وبيانه من وجوه الاول لا نسلم ان مخالفة تلك القدرة المفروضة لهذه القدرة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فان من الجائز ان يقال هذه القدر وان كان بعضها يخالف بعضا الا انها مشاركة في انها لا تصلح لخلق الجسم اما تلك القدرة المفروضة فهي مخالفة لجملة هذه القدر من حيث ان تلك القدرة صالحة لخلق الجسم وجملة هذه القدر لا تصلح لخلق الجسم وكانت مخالفة هذه القدرة لجملة هذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فان ادعيتم ان الامر ليس كذلك فهو عين محل النزاع الثاني سلمنا ان مخالفة تلك القدرة لهذه القدر ليست اشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض الا ان هذه القدر لها ماهيات مخصوصة ولها ايضا ان بعضها مخالف لبعض فعلى هذا الامتناع ليس كون بعضها مخالفا للبعض حتى يطرد هذا الحكم في جميع القدرة التي يخالف بعضها بعضا بل علة هذا الامتناع تلك الماهية المخصوصة ولما كانت تلك الماهية المخصوصة غير حاصلة في سائر القدرة سقط ما ذكرتم الثالث ان هذا الكلام يلزم عليه ان يصح على ذات الله تعالى كل ما يصح على كل الحوادث فانه يقال ذات الله تعالى اما ان تكون مساوية لهذه الذوات او تكون مخالفة لها فان كان الاول وجب ان يصح عليه تعالى كل ما يصح على هذه الحوادث وان كان الثاني لم يكن مخالفة ذاته لهذه الذوات الا كمخالفة بعض هذه الذوات لبعض ثم ان هذه الذوات مع مخالفة بعضها البعض متشاركة في الحدوث والامكان والتغير وجب ان يصح كل هذه الامور على ذات الله تعالى ولما كان هذا الكلام باطلا فكذا ما ذكرتم وبالله التوفيق هذا حكاية مذهب المعتزلة في ان غير الله لا يقدر على فعل الجسم وعلى فعل الحياة وقد ظهر ضعفه وسقوطه فثبت انهم لما جوزوا كون العبد موجدا لبعض الحوادث لزمهم تجويز كونه موجدا لكلها ومتى جوزوا ذلك خرج المعجز عن كونه دليلا على الصدق وبالله التوفيق **البرهان العاشر** (اشرف؟)

ان كل فاعلين يكون فعل احدهما اشرف من فعل الثاني كان فاعل الفعل الاشرف اشرف من فاعل الفعل الاخس ودليل صحة هذه المقدمة الاستقراء التام في جميع الافعال وجميع الفاعلين ولا شك ان اشرف المخلوقات الايمان بالله تعالى ولو كان هذا واقعا بتخليق العبد لزم ان يكون مخلوق العبد اشرف من جميع مخلوقات الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون العبد اشرف من الله ولما كان ذلك باطلا بالاجماع علمنا ان ايمان العبد ليس خلقا للعبد بل هو خلق لله تعالى وهو المطلوب وبالله التوفيق

الفصل الثاني في تقرير الدلائل الدالة على ان قدرة العبد غير مؤثرة في خروج شيء من العدم الى الوجود

البرهان الاول فعل العبد ممكن وكل ممكن فهو واقع بقدرة الله تعالى ينتج ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اما ان فعل العبد ممكن فلا نزاع فيه واما ان كل ممكن فانه لا يقع الا بقدرة الله تعالى فالدليل عليه ان الامكان من حيث هو امكان مفهوم واحد في كل الممكنات والامكان محوج الى السبب فاما ان يحوج الى سبب بعينه او الى سبب لا بعينه بل يحوج الى سبب ما مبهم اي سبب كان والثاني باطل لان المبهم في نفسه لا وجود له البتة في الاعيان لان كل ما له حصول وثبوت في الاعيان فله في نفسه تعين وتميز عما سواه وثبت ان كل ما كان موجودا في الاعيان فهو في نفسه معين فما لا يكون في نفسه معينا امتنع كونه موجودا في الاعيان وما لا يكون موجودا في الاعيان امتنع ان يكون سببا لوجود غيره في الاعيان فثبت ان الامكان سبب للاحتياج الى سبب وثبت انه يستحيل ان يكون سببا للاحتياج الى سبب مبهم فوجب ان يكون سببا للاحتياج الى سبب معين فاذا كان الامكان امرا واحدا في جميع الممكنات لزم القطع بافتقار جميع الممكنات الى ذلك الشيء الواحد بعينه وما احتاج اليه كل الممكنات لم يكن من الممكنات والا لزم افتقار الشيء الى نفسه فوجب ان يكون واجبا فثبت ان جميع الممكنات لا يوجد شيء منها الا بايجاد الواجب لذاته وذلك هو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان

يقال الامكان سبب للحاجة الى السبب من حيث هو سبب ولا شك ان السبب من حيث انه سبب
امر متعين في نفسه وذاته والجواب انه كونه تعالى موجبا ومؤثرا اما ان يكون هو نفس
ذاته المخصوصة واما ان يكون زايدا عليها فان كان الاول فقد حصل المقصود لانه لما كان ذاته
المخصوصة وكون تلك الذات المخصوصة سببا ومؤثرا في الغير امرا واحدا والامكان علة الانتساب
اليه من حيث انه مؤثر فوجب ان يكون الامكان علة للانتساب الى ذاته المخصوصة فوجب ان لا يمتنع
شيء من الممكنات الا بتلك الذات المخصوصة وذلك هو المطلوب وان كان الثاني لزم ان تكون المؤثرية
والسببية وصفا زايدا على الذات المخصوصة والوصف مفتقر الى الموصوف فهذه السببية مفتقرة لذاتها
ولعينها الى الموصوف فاما ان يفتقر الى موصوف مبهم او الى موصوف معين وحينئذ يعود التقسيم
المذكور هاهنا ويلزم التسلسل ولما كان ذلك باطلا ثبت انه لا مؤثر الا الواحد الحق
البرهان الثاني مقدور العبد مقدور لله تعالى ومقدور الله تعالى لا يحصل الا بقدرة
الله تعالى ينتج ان مقدور العبد لا يحصل الا بقدرة الله تعالى وهو المطلوب اما المقدمة الاولى وهي
قولنا ان مقدور العبد مقدور الله تعالى فيدل عليه وجوه الاول ان مقدور العبد شيء وكل
شيء فانه مقدور الله لقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير ينتج ان مقدور العبد مقدور لله تعالى
الثاني ان مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون وجب ان يكون
مقدور العبد مقدور الله تعالى اما الاول فلان العبد اذا حرك اصبعه فمعناه انه حصل ذلك
ذلك الجسم في ذلك الحيز ولا شك انه تعالى قادر على تحصيل ذلك الجسم في ذلك الحيز فثبت ان مثل
مقدور العبد مقدور له تعالى واما الثاني فلان المثلين متشاركان في تمام الماهية والمتشاركان
في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم لان تلك اللوازم لما كانت صفات لا تستقل بانفسها
وجب كونها مفتقرة والمؤثر فيها اما الماهية واما امور للماهية فان كان الموجب هو الماهية لزم حصول
تلك الماهية بتمامها في كل تلك الافراد وحصول ما هو الموجب التام لذلك الحكم فيجب حصول ذلك
الحكم وان كان الموجب امرا وراء الماهية فالذي هو وراء الماهية هو التعين لكن التعين قيد عدمي اذ لو
كان ثابتا لافتقر الى تعين آخر ولزم التسلسل وهو محال والقيد العدمي لا دخل له في التاثير ولما سقط التعين
لم يبق الا اصل الماهية وحينئذ يحصل التقريب واما النقوض العشرة التي اوردناها في هذه
المقدمة على المعتزلة فهي لازمة على مذاهبهم واما نحن فاذا كنا لا نقول بتلك المذاهب لم يلزم علينا تلك
النقوض فثبت ان مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى وثبت ان ما صح على الشيء صح على مثله فوجب القطع
بان مقدور العبد يصح ان يكون مقدورا لله تعالى واذا حصلت هذه الصلاحية وجب تعلق قدرة
الله تعالى به اذ لو لم تتعلق قدرة الله تعالى به مع انه يصح تعلق قدرته لكان تعلق قدرته ببعض
المقدورات دون البعض ترجيحا لاحد طرفي الجايز على الآخر وذلك لا يحصل الا لمخصص قادر فيلزم ان لا
يصير الله تعالى قادرا على مقدوراته الا لاجل ان شيئا آخر اقدره عليه ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا
علمنا انه قادر على جميع المقدورات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على مقدور العبد الحجة الثالثة
على انه تعالى قادر على مقدورات العباد وهي انه لا شك انه تعالى قادر على بعض الممكنات فلكون ذلك
البعض بحيث يصح ان يكون مقدورا لله تعالى وجب ان يكون معللا بامكانه لانا لو رفعنا الامكان
بقي اما الامتناع واما الوجوب وهما يحيلان المقدورية وما كان مانعا من الشيء لا يكون علة لحصوله
ولما خرج الوجوب والامتناع عن ان يكون علة لصحة المقدورية بقي الامكان متعينا لهذه العلية فثبت
ان الذي لاجله يصح في بعض الممكنات ان يكون مقدورا لله تعالى حاصل في جميع الممكنات فوجب القطع
بان جميع الممكنات يصح عليها ان تكون مقدورة لله تعالى ولما ثبت عموم هذه الصحة فلو تعلقت قدرة
الله ببعضها دون البعض لزم الافتقار الى المخصص وهو محال فثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات
الحجة الرابعة لا شك انه تعالى قادر على نقل ذلك الجسم من ذلك الحيز الى الحيز الثاني وايضا
العبد قادر عليه فلو لم يكن مقدور العبد مقدورا لله تعالى لكان ذلك الانتقال الذي حصل بقدرة
العبد ممتازا عن ذلك الانتقال الذي حصل بفعل الله تعالى قبل دخولهما في الوجود لان قبل دخولهما
في الوجود صدق على احدهما انه يجب ان يكون مقدورا لله تعالى ويمتنع ان يكون مقدورا للعبد

وصدق على الثاني انه يجب ان يكون مقدورا للعبد ويمتنع ان يكون مقدورا لله تعالى والتباين باللوازم
والصفات موقوف على التباين بالحقايق والماهيات فثبت انه لو لم يكن مقدور العبد مقدورا لله تعالى لوجب
ان يكون الانتقال الذي هو مقدور للعبد ممتازا عن الانتقال الذي هو مقدور لله تعالى قبل الدخول في
الوجود الا ان هذا محال لوجهين الاول انه يلزم منه كون المعدوم شيئا وهو محال والثاني ان حصول
الجسم في الحيز لا حقيقة له ولا ماهية الا هذا الحصول وعقيب هذا الحصول حال كون الجسم معدوما محال
الا ان يقال الجسم حال عدمه حاصل في الحيز ومنتقل من حيز الى حيز آخر الا ان هذا لا يقوله عاقل ولو جاز ذلك
فكيف الامن من كون هذه المتحركات والساكنات معدومة ومعلوم ان من جوز ذلك فهو قد فارق
العقل بالكلية الحجة الخامسة ان الحركة التي هي مقدورة للعبد والحركة التي هي مقدورة لله تعالى
اما ان يكون لهما تحقق وتعين قبل الدخول في الوجود او لا يكون والاول محال لانه لا معنى للمقدور الا الذي
يكون تحققه وتكونه يقع بتاثير القادر وما كان كذلك كان تحققه متاخرا عن تاثير قدرة القادر والمتاخر
عن تاثير القادر ممتنع ان يكون هو بعينه متقدما على تاثير القادر فثبت ان الذي هو مقدور للعبد والذي
هو مقدور لله تعالى لا تحقق ولا تعين لهما قبل الدخول في الوجود وما كان كذلك امتنع ان يقع فيه الامتياز
وكلما لا امتياز فيه امتنع ان يقال ان شيئا منه مقدور للعبد ولا لله وشيء آخر مقدور لله ولا للعبد فثبت
ان القول بان مقدور العبد غير مقدور لله يفضي الى هذين القسمين الباطلين فيكون باطلا بهذا الطريق
ومعنى قول من يقول ان تلك المقدورات اشياء وامور حاصلة في العدم لانا نقول ان بتقدير ان يتحقق في
العدم فهي امور متميزة الا ان على هذا التقدير يمتنع كونها مقدورة لان المقدور هو الذي يكون تحققه ووجوده
لاجل تاثير القادر فيه وما كان متحققا في العدم يمتنع ان يقال ان تحققه وتعينه لاجل تاثير القادر فيه فثبت
ان ما كان مقدورا يمتنع كونه متحققا في العدم وهذا الكلام معتمد متين في تقرير هذا المطلوب الحجة السادسة
الله تعالى هو الذي اقدر العبد على الفعل ومن اقدر غيره على شيء وجب ان يكون هو قادرا عليه لان العاجز عن الشيء
يمتنع ان يجعل غيره قادرا عليه كما ان الجاهل بالشيء يمتنع ان يجعل غيره عالما بذلك الشيء ولما اتفقنا على ان الله
تعالى هو الذي اقدر العبد على الفعل وثبت ان من اقدر غيره على فعل وجب ان يكون قادرا عليه لزم القطع بكون
الله تعالى قادرا على مقدور العبد الحجة السابعة قادرية الله تعالى اكمل من قادرية العبد فاذا لم
يمتنع تعلق قادرية العبد بذلك المقدور مع كون تلك القادرية ناقصة فان لا يمتنع ذلك في قادرية الله تعالى
مع كونها كاملة كان اولى الحجة الثامنة لو لم يكن مقدور العبد مقدورا لله تعالى لزم تناهي مقدورات
الله تعالى لانحصار مقدورات الله تعالى فيما دون مقدورات العباد اقل من مجموع مقدورات الله تعالى مع مقدورات
العباد وكل ما كان اقل من غيره كان متناهيا فلو لم تكن مقدورات العباد مقدورة لله تعالى لزم ان يقال
مقدورات الله تعالى متناهية ولما كان اللازم باطلا كان الملزوم ايضا باطلا وهذه الوجوه الثلاثة الاخيرة
فيها ايجاب واما المقدمة الثانية ففي بيان ان كل ما كان مقدورا لله تعالى فانه يجب ان يكون
وقوعه بقدرة الله تعالى وتقريره من وجهين الاول ان العبد اذا قصد الى ايجاد مقدوره وهو
تعالى ايضا قصد الى ايجاده في ذلك الوقت فاما ان يقع ذلك الفعل او لا يقع والقسمان باطلان فما ادى
اليه يكون باطلا انما قلنا انه يمتنع وقوعه لانه لو وقع لوقع اما باحدى القدرتين واما بكل واحدة منهما
لا يجوز ان يقع باحدى القدرتين لان كل واحدة من هاتين القدرتين لما فرضنا كونها مستقلة بالايجاد لم
يكن وقوع هذا الفعل باحدى هاتين القدرتين اولى من وقوعه بالثانية لا يقال لم لا يجوز ان
يقال ان قدرة الله تعالى اقوى من قدرة العبد وكان وقوع ذلك المقدور بقدرة الله تعالى اولى
لانا نقول حصول الجوهر الواحد في الحيز الواحد في الزمان الواحد لا يقبل الاشد والاضعف والاقل
والاكثر واذا لم يكن ذلك الفعل قابلا للتفاوت امتنع ان يكون التاثير في ايجاده قابلا للتفاوت واذا كان
التاثير فيه غير قابل للتفاوت امتنع ان يقال ان قدرة الله اولى بالتاثير من قدرة العبد نعم قدرة العبد
لا يتعلق الا بهذا المقدور وقدرة الله تعالى متعلقة بها وبسائر المقدورات الا ان التفاوت بين قدرة الله وبين
قدرة العبد انما ظهر بالنسبة الى هذا المقدور الواحد فانه لا يقبل التفاوت فثبت بما ذكرنا انه يمتنع ان يقال
ان ذلك المقدور يقع باحدى القدرتين دون الثانية واما القول بان ذلك المقدور يحصل بكل واحدة
من هاتين القدرتين فهذا ايضا محال لان الاثر مع المؤثر المستقل التام يكون واجب الحصول وكونه واجب

الحصول يمنعه من الاستناد الى الغير والافتقار الى الغير فلو اجتمع على هذا المقدور الواحد قادران مستقلان بالتاثير كان ذلك المقدور لكونه مع هذا القادر واجب الحصول ووجوب حصوله به يمنعه من الاستناد الى القادر الثاني وكونه مع القادر الثاني يمنعه من الانتساب الى القادر الاول لعين ما ذكرناه وعلى هذا التقدير يلزم ان يستغنى بكل واحد من هذين القادرين لكل واحد منهما فيلزم كونه منتسبا اليهما حال كونه مستغنيا عنهما وذلك محال واما القسم الثاني وهو ان يقال ان ذلك المقدور لا يقع بواحد من هذين القادرين فنقول هذا ايضا محال لان كونه قادرا مستقلا بالايجاد يقتضي حصول الاثر وعند تمام المقتضي لا يتعذر الاثر الا لقيام المانع من وقوع الفعل بقدرة هذا القادر ليس نفس قدرة القادر الثاني بل المانع من ذلك هو وقوعه بقدرة القادر الثاني وعند قيام المقتضي ما لم يحصل المانع لا يتحقق الامتناع فعلى هذا لا يمتنع وقوع الفعل بقدرة هذا القادر الا اذا وقع ذلك الفعل بقدرة القادر الثاني ولا يمتنع وقوعه بقدرة القادر الثاني الا اذا وقع ذلك الفعل بقدرة القادر الاول فيلزم ان يقال انه لا يمتنع وقوع الفعل بهما معا الا اذا كان ذلك الفعل واقعا بهما فيلزم ان يجتمع النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال فثبت بما ذكرنا ان وقوع مقدور الله بقدرة غير الله يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا الوجه الثاني وهو ان مقدور الله تعالى لو وقع بقدرة العبد فعند وقوعه بقدرة العبد لا يبقى لله تعالى قدرة على ايقاعه لان ايجاد الموجود محال فيلزم ان يقال ان العبد منع الله من الفعل واعجزه عنه بعد ان كان قادرا عليه ومعلوم ان ذلك محال لا يقال انه تعالى اذا خلق مقدوره بنفسه فعند دخول ذلك المقدور في الوجود لا يبقى الله تعالى على ايجاده قادرا فيلزمكم ان تقولوا انه تعالى اعجز نفسه لانا نقول هذا غير وارد لان معنى كونه تعالى قادرا على ذلك الفعل انه يمكنه ايجاده وتكوينه فاذا وقع هذا المعنى لم يكن ذلك قادحا في كونه تعالى قادرا على الفعل بل يكون ذلك مقررا لهذا المعنى اما اذا اوقعه غيره ودفعه ومنعه عنه بعد ان كان قادرا عليه كان هذا تعجيزا فظهر الفرق وبالله التوفيق البرهان الثالث لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكنا اذا فرضنا انه حاول تحريك جسم وفرضنا ان الله تعالى حاول تسكينه فاما ان يقع المرادان او لا يقع واحد منهما او يقع احدهما دون الثاني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بان العبد موجد باطل انما قلنا انه يمتنع حصول المرادين لانه يلزم ان يصير الجسم الواحد في الوقت الواحد متحركا وساكنا معا وهو محال وانما قلنا انه يمتنع عدم المرادين معا وذلك لان قدرة كل واحد من القادرين صالحة للايجاد فعند حصول المقتضي لا يصير الاثر ممتنعا الا لقيام المانع والمانع لكل منهما عن مراده هو حصول مراد الثاني فلو امتنع المرادان معا لوجب ان يحصلا معا حتى يصير حصول مراد كل واحد منهما مانعا للاخر عن حصول مراده فثبت انه لو امتنع المرادان معا فيعود هذا القسم الى القسم الاول وانه باطل وانما قلنا انه يمتنع حصول احد المرادين دون الثاني لان كل واحد من هذين القادرين مستقل بالايجاد وقد دللنا على انه لا يمكن ان يقال ان احدى القدرتين اقوى من الاخرى لانا بينا ان ذلك المقدور شيء واحد لا يقبل التجزي والتبعض ولا يقبل الاشد والاضعف واذا كان المقدور غير قابل للتفاوت امتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا للتفاوت فثبت ان كل واحدة من هاتين القدرتين مساوية الاخرى في القوة والشدة واذا ثبت هذا فنقول لو كان مقدور احدى القدرتين اولى بالوقوع لكان هذا رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول باثبات موجد سوى الله تعالى يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فكان القول به باطلا واعلم ان هذا الدليل هو الدليل المشهور المذكور في اثبات ان اله العالم واحد وبالله التوفيق البرهان الرابع لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعال نفسه وهو غير عالم بتفاصيل افعال نفسه فوجب ان لا يكون موجدا لافعال نفسه فيفتقر هاهنا الى اثبات مقدمتين اما المقدمة الاولى فهي قولنا لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل نفسه ويدل عليه القران والبرهان اما القران فقوله الا يعلم من خلق استنكر ان يكون الخالق للشيء غير عالم به واما البرهان فهو ان العبد يمكنه ان ياتي بالازيد مما اتى به وبالانقص مما اتى به وبفعل اخر مغاير لما اتى به فلما كان قادرا على الكل كان رجحان بعض هذه الممكنات على البعض لا بد وان يكون لاجل ان القادر المختار خصصه بذلك النوع وذلك المقدار بالوقوع دون المغاير ودون الازيد والانقص لكن القصد الى ايقاع الشيء

بعدد خاص وكيفية خاصة مشروط بالعلم بتلك الاعداد لان القصد الى الشيء بدون الشعور بماهيته محال فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون قاصدا اليه وثبت ان القاصد الى الشيء عالم بماهية ذلك الشيء الذي قصد اليه وذلك يدل على ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالما به واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه ويدل عليه وجوه الاول ان النائم والساهي قد يصدر عنهم كثير من الافعال الاختيارية مع انه لا شعور لهم بتفاصيل تلك الافعال لا بكميتها ولا بكيفيتها الثاني ان الانسان اذا حرك بدنه وجثته فلا شك ان بدنه مؤلف من اجزاء كثيرة موجودة بالفعل اما عند من يثبت الجوهر الفرد فلا شك فيه واما عند من ينكره فلا شك انه معترف بان مجموع البدن مؤلف من الاعضاء البسيطة اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات الى غير ذلك من الاعضاء البسيطة فاذا حرك الانسان بدنه فلا معنى لهذا التحريك الا انه حرك مجموع تلك الاجزاء لكنا نعلم بالضرورة انه البتة غير عالم باعداد تلك الاعضاء وايضا فلا شك انه لما حرك بدنه فقد نقل تلك الجثة من حيز الى حيز وقد مر بما بين الطرفين مع انه غير عالم باعداد تلك الاحياز فلا يمكنه ما بان سير تلك الحركة الى منتهاها وايضا فلا شك ان تلك الحركة وقعت في مقدار معين من الزمان وذلك القدر المعين من الزمان مركب من آنات متتالية متعاقبة وهو البتة لا يعلم مقدار الزمان ولا اعداد الآنات التي منها تركب ذلك الزمان فثبت بما ذكرنا ان من انتقل من مكان الى مكان فهو لم يعلم ان الاجزاء التي حركها كم هي والاحياز التي منها تالفت تلك المسافة التي فيها وقعت الحركة كم هي والآنات التي منها تالف الزمان الذي هو ظرف لتلك الحركة كم هي فثبت ان العبد غير عالم بتفاصيل افعاله البتة الثالث ان الانسان اذا تحرك فلا شك ان حركته ابطأ من حركة الفلك وللناس في هذا البطوء مذهبان احدهما مذهب المتكلمين وهو ان الحركة البطيئة عن كونه متحركا في بعض الاحياز وساكنا في بعضها فامتزجت تلك الحركات بتلك السكنات فنشا عن تلك الحركات المخلوطة بتلك السكنات حركة بطيئة اذا ثبت هذا فنقول اذا كانت هذه الحركة فعلا اختياريا وجب القطع بان الانسان باختياره يتحرك في بعض الاحياز وباختياره يسكن في بعضها لكن تخصيص بعض الاحياز بالحركة والبعض بالسكون تخصيصا بالقصد لا يمكن الا بعد الشعور والعلم لكنا نعلم بالضرورة ان الانسان اذا تحرك فانه لم يخطر بباله انه يتحرك في بعض الاحياز ويسكن في بعضها وكيف يقال انه باختياره فعل في بعض الاحياز حركة وفي بعضها سكونا والمذهب الثاني مذهب الفلاسفة وهو ان الحركة البطيئة حركة من اول المسافة الى اخرها ولم يختلط بها شيء من السكونات والبطوء كيفية قائمة بالحركة وعلى هذا المذهب فالاشكال لازم من وجه اخر وذلك ان مراتب البطوء والسرعة في الحركات كثيرة متفاوتة فانه لا نهاية الا ويمكن ما هو ابطأ منه او ما هو اسرع منه فوقوع هذه المرتبة المعينة من البطوء والسرعة دون سائر المراتب لا بد وان يكون بالقصد لان القصد الى ايقاع هذه المرتبة دون سائر المراتب مشروط بالعلم بامتياز هذه المرتبة من سائر المراتب ومعلوم ان النملة اذا تحركت فانه لم يخطر ببالها امتياز تلك المرتبة من السرعة والبطوء عن المرتبة التي يزاد عليها وينقص عنها فقد ثبت قبل لا يحس الانسان به فان الذي لا يقدر الانسان على الاحساس به كيف تقدر النملة والدودة على الاحساس به وايضا فعلى هذا المذهب لا بد وان يكون البطوء عرضا قائما بتلك الحركة ففاعل تلك الحركة البطيئة فاعل لنوعين من الفعل احدهما اصل الحركة والثاني البطوء الذي يوجد في تلك الحركة ومعلوم ان هذا المعنى لا يخطر ببال اكثر العلماء فضلا عن العوام والصبيان والمجانين فضلا عن البهائم والحشرات الرابع ان مذهب مشايخ المعتزلة ان قدرة العبد لا يكون لها تاثير في حصول الجسم في الحيز وانما تاثيرها في المعنى الذي يقتضي حصول الجسم في الحيز اذا ثبت هذا فنقول ان البهائم والنائمين والغافلين حين ما يتحركون ويسكنون لا يخطر ببالهم الا نفس حصول الجسم في الحيز فاما اثبات معنى يقتضي حصوله في الحيز فذلك مما لا يخطر ببال افضل الفقهاء والحكماء فضلا عن العوام فضلا عن الصبيان والمجانين فضلا عن البهائم والحشرات وعلى هذا فنقول الذي تصوره العقلاء وعرفوه وهو حصول الجسم في الحيز فقد اخرجوه عن كونه مقدورا للعبد والذي جعلوه مقدورا للعبد فهو شيء لا يتصوره احد ولا يدركه البتة لا القليل ولا الكثير ومتى كان الامر كذلك فكيف يعقل ان يقال ان الفاعل المختار انما يقصد ايجاده وتكوينه واعلم

ان هذا الالزام انما يتوجه على المشايخ اما على ابي الحسين فلا لانه لا يثبت هذا المعنى الخامس ان
الصبي اذا تكلم فلا شك انه يفعل هذه الحروف المخصوصة وذلك لان الكلام عبارة عن الحروف المتوالية
المتعاقبة فلو لم يكن قادرا على الاتيان بالحروف لم يكن قادرا على الاتيان بالكلام لكن الاتيان بكل واحد
من هذه الحروف المخصوصة انما يكون بآلة مخصوصة على كيفية مخصوصة ووضع تلك الآلات على
وجه مخصوص وهي الحلق واللسان والاسنان والشفتان وتركيب هذه الاعضاء بعضها مع بعض وجعل
كل واحد منها على شكل خاص وهيئة خاصة حتى يقدر الانسان بواسطتها على الاتيان بهذه الحروف
المخصوصة لكنا نعلم ان جمهور الخلايق يتكلمون بهذه الحروف المخصوصة مع انه لا يخطر ببالهم كيفية
احوال هذه الاعضاء اللواتي هي الآلات في ايجاد الحروف المخصوصة ولا يخطر ببالهم كيفية تلك
الاوضاع التي باعتبارها يتمكنون من التلفظ بهذه الحروف فثبت بمجموع ما تقدم ان العبد لو كان موجدا
لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل تلك الافعال وثبت انه غير عالم بتلك التفاصيل فوجب ان لا يكون
موجدا لها وبالله التوفيق **البرهان الخامس** واعلم انا بينا ان العبد غافل عن احوال
فعل نفسه وعن احوال فاعليته لها من وجوه كثيرة ثم بينا انه متى كان الامر كذلك امتنع كونه موجدا
لتلك الافعال وهذا البرهان هو عين ما تقدم الا ان الوجوه الكثيرة ها هنا مغايرة للوجوه المذكورة
في تقرير البرهان المتقدم فنقول الذي يدل على كون العبد غافلا عن احوال فعله وعن احوال
فاعليته وجوه الاول ان الناس تحيروا في ان القادر على الايجاد يقدر عليه حال وجود الاثر
او قبله فقال بعضهم انما يقدر عليه حال وجوده لان قبل وجوده هو مستمر على عدمه الاصلي فلم يكن
لقدرته فيه اثر فيمتنع كونه قادرا عليه وقال آخرون انما يقدر عليه قبل وجوده لان حال وجوده
موجود وايجاد الموجود محال ولو كان العبد موجدا لافعال نفسه لعلم انه متى كان قادرا عليه لانه
لما كان في احدى الحالتين قادرا عليه وفي الحالة الثانية لا قدرة له عليه والتمييز بين الحال التي فيها
يقدر على الفعل وبين الحال التي لا يقدر فيها على الفعل يجب ان يكون مدركا لان التمييز بين حال الاقتدار
وبين حال عدم الاقتدار تمييز معلوم بالضرورة فكان يجب ان لا يحصل هذا الالتباس وحيث حصل
علمنا ان العبد لا قدرة له على الايجاد وثانيها ان الناس تحيروا في ان من اوجد شيئا فتاثير
ايجاده يحصل في نفس الماهية او في الوجود او فيهما ولو كان هذا الايجاد واقعا به لعلم بالضرورة
ان الذي اوجده واوقعه ماذا وثالثها ان الناس تحيروا في ان المؤثرية هل هي نفس الاثر
منهم من قال غيرها لان المؤثر موصوف بالمؤثرية وغير موصوف بالاثر فاحدهما مغاير للآخر ومنهم
من قال بل المؤثرية نفس الاثر اذ لو كان مغايرا له لكان ذلك اقتضاء ذات المؤثر لتلك المؤثرية زايدا
عليه ولزم التسلسل ورابعها ان الناس تحيروا في ان محل العلم هو القلب او الدماغ او شيء آخر
سواهما وهو النفس الناطقة وبتقدير ان كون محل العلم هو القلب او الدماغ فهو جميع اجزائها او بعض
اجزائها ولو كان موجد العلم هو العبد لوجب ان يعلم انه في اي موضع اوجده وفي اي محل احدثه ولو
كان الامر كذلك لما بقي ذلك الاشتباه وحيث بقي علمنا ان حصول هذه العلوم ليس بايجاده فظهر ان
اختلاف الناس في هذه المطالب يدل على ان عقول اكثر الخلق قاصرة عن حضور ماهية الايجاد والتكوين
واذا كان كذلك فكيف يدعي ان جميع الحيوانات حتى البهايم والحشرات يقصد الى الايجاد والتكوين والانشا
مع ان حقيقة الايجاد والتكوين غير متصورة البتة عندهم فان من المعلوم بالضرورة ان القصد الى
تحصيل الشيء لا يمكن الا عند حصول تصوره في الذهن فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان حقيقة
الايجاد والتكوين متصورة من بعض الوجوه عند البهايم والحشرات وان كان كمال تصور هذه الماهية
غير حاصل عندهم واذا كان كذلك كفى ذلك القدر من التصور في امكان قصد هذه الحيوانات الى
الايجاد والتكوين والجواب انه ماهية الايجاد والتكوين غير متصورة عند الاكثرين من
البشر وكثير عند البهايم والحشرات واذا كانت هذه الماهية غير متصورة عندها استحال منها ان
يقصد اليها والى تحصيلها لان القصد الى تحصيل الشيء مشروط بتصوره وحصول الشعور بماهيته
وبالله التوفيق **البرهان السادس** ان نقول العبد لو صح منه ايجاد بعض الممكنات لصح
منه ايجاد كلها واللازم محال والملزوم محال وبيان الملازمة من وجوه الاول ان العبد لو قدر

على ايجاد بعض الممكنات لكان ذلك البعض مقدورا انما كان لكونه ممكن الوجود فانا لو رفعنا الامكان
بقي اما الوجوب واما الامتناع وهما يحيلان المقدورية وما يحيل المقدورية لم يبق صحة المقدورية
ولما ثبت انه لا مدخل لهما في هذا الباب لم يبق الا الامكان والامكان قضية مشتركة بين
كل الممكنات فلزم من هذا كون جميع الممكنات مقدورة للعبد الثاني انه لو قدر العبد على
ايجاد بعض الممكنات لما كان لقدرته تاثير الا في اعطاء الوجود لانا بينا في ساير كتبنا بالدلايل
الكثيرة ان وجود الممكنات زايد على ماهياتها ولا يمكن ان يكون تاثير القادر في تكوين الماهيات
فان الشيء ما لم يكن ممكن الوجود لم يتصور ان يكون للقادر فيه تاثير فتاثير القادر فيه مسبوق بكونه
في نفسه ممكن الوجود وكونه في نفسه ممكن الوجود يتقرر ماهيته المخصوصة لان امكانه صفة له
وصفة الشيء متاخرة بالرتبة عن الموصوف فثبت ان تاثير القادر فيه متاخر عن تقرر ماهيته
بمرتبتين ولو كان تاثير القادر في ماهيته لكان تقرر ماهيته متاخرا عن تاثير القادر فيه وحينئذ يلزم
ان يكون المتقدم على الشيء بمرتبتين متاخرا عنه وذلك محال فثبت بهذا الوجه ان تاثير القادر ليس
في جعل الماهية ماهية بل ذلك التاثير في جعلها موجودة فثبت ان العبد لو كان قادرا على
الايجاد لما كان لقدرته تاثير الا في اعطاء الوجود واعلم ان هذا كلام حسن قوي الا انه
يتم منه راجعا ان المعدوم شيء فثبت ان العبد لو كان قادرا على ايجاد بعض الممكنات لما كان لقدرته
تاثير الا في اعطاء الوجود فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان يقدر على كل الممكنات وذلك
لانه لما كان لا تاثير للموجد الا في اعطاء الوجود وثبت ان الوجود قضية واحدة في جميع الممكنات
ولا تفاوت بينها البتة في هذا المفهوم لزم ان يكون القادر على الايجاد بعض الممكنات قادرا على ايجاد
كلها ضرورة ان القادر على الشيء قادر على مثله الوجه الثالث في بيان ان العبد لو قدر على
ايجاد بعض الممكنات لقدر على ايجاد كلها انا نقول مذهب مشايخ المعتزلة ان المعدوم شيء وان القادر
لا تاثير له الا في اعطاء الوجود وثبت ان الوجود مفهوم داخل في الكل وثبت ان القادر على الشيء
قادر على مثله لزم ان يكون القادر على ايجاد بعض الممكنات قادرا على ايجاد كلها واما بيان انه يمتنع
كون العبد قادرا على ايجاد كل الممكنات فمن وجوه الاول ان الخصم مساعد عليه والثاني وهو
انا نعلم بالضرورة انا الآن عاجزون عن خلق الاجسام فلو قدرنا على ايجاد بعض الممكنات لوجب ان
نقدر على ايجاد الاجسام لان القدرة على الشيء مع العجز عن ايجاد مثله محال والثالث وهو انه
يلزم ان نقدر على خلق القدرة والحياة لانفسنا وذلك محال لان الخلق لا يصدر الا عن الحي القادر
ولما كان حيا كان قادرا امتنع خلق الحياة والقدرة فيه مرة اخرى لامتناع اجتماع المثلين فثبت بما
ذكرنا ان العبد لو قدر على ايجاد بعض الممكنات لقدر على ايجاد كلها وثبت انه لا يقدر على ايجاد كلها فثبت
انه لا يقدر على ايجاد شيء منها وهو المطلوب **البرهان السابع** الخصوم وافقونا على ان العبد لا
يقدر على ايجاد افعاله بعد عدمها فنقول لو كان قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة لان
الحاصل عند الاعادة عين ما كان حاصلا عند الابتداء وماهية الشيء لا تختلف باختلاف الاوقات فلو
كانت قدرة العبد صالحة لتكوين ذلك الشيء وقت الابتداء لكانت صالحة لتكوينه في وقت الاعادة
لكنا توافقنا على ان قدرة العبد غير صالحة للاعادة فوجب ان لا تكون صالحة للابتداء فان قيل
لا نسلم ان اعادة المعدوم جايزة في الجملة سواء كان ذلك في حق الله تعالى او في حق العبد وبيانه
وهو ان الذي عدم وفني ولم يبق منه لا ذاته ولا حكم من احكامه فاذا حصل بعد ذلك شيء آخر
فهو مغاير للاول وامتنع ان يكون عين ذلك الذي عدم سلمنا ان الاعادة في الجملة جايزة لكن لم
قلتم ان القادر على الابتداء يجب ان يكون قادرا على الاعادة وتقريره ان الابتداء يمتاز عن الاعادة
بامر من الامور فلم لا يجوز ان يقال ان ما به حصل الامتياز يكون شرطا في احد الطرفين او مانعا في الطرف
الآخر ثم نقول الفرق بين الاعادة وبين الابتداء هو انه لو صحت الاعادة من العبد لكان اما ان
يقدر على اعادته بتلك القدرة التي بها اوجد ذلك الفعل في الابتداء او بغير تلك القدرة والقسمان
باطلان اما انه يمتنع اعادة ذلك الفعل بعين القدرة التي بها اوجده في الابتداء وذلك لان القدرة لا
بد وان تتعلق في كل وقت بفرد من افراد ذلك النوع فلو تعلقت ايضا في وقت من الاوقات باعادة ما

عدم لكان قد تعلقت في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من مقدور واحد ولو جاز ذلك لما كان عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقها بما لا نهاية له وذلك محال لانه يلزم ان لا يبقى التفاوت بين القادر وبين الاقدر فثبت ان اعادة الفعل بعد القدرة التي حصل بها الايجاد في الابتداء محال واما انه لا يمكن اعادته بقدرة اخرى لانه لو جاز ان يتعلق قدرتان بايجاد مقدور واحد لجاز قيام كل واحد منهما بقادر اخر وذلك يفضي الى حصول مقدور بين قادرين وهو محال فثبت ان العبد لو قدر على اعادة فعل نفسه لقدر عليه اما بعين تلك القدرة واما بقدرة اخرى وثبت ان كل واحد منهما ممتنع فلزم القول بان العبد لا يقدر على الاعادة وهذا العذر غير موجود في القدرة على ايجاد الفعل ابتداء فثبت انه لا يلزم من قدرة العبد على الايجاد ابتداء قدرته على اعادة ذلك الفعل فهذا هو تقرير هذا الفرق ثم نقول هذا الذي ذكرتم قياس فاسد لان الفرق الذي ذكرناه ان صح فقد بطل الجميع وان فسد منعنا الحكم في الاصل وقلنا العبد يقدر على الاعادة فهذا القياس دائر بين ظهور الفارق بين الاصل والفرع وبين منع الحكم في الاصل ثم نقول لكم بينتم هذه الحجة على انا سلمنا ان العبد لا يقدر على اعادة فعل نفسه ولو منعنا ذلك وحكمنا بانه يجوز منه اعادة فعله فحينئذ لا يبقى دليلكم البتة والجواب اما بيان ان الاعادة جائزة فهو ان جواز الوجود من لوازم الماهية فلما ثبت جواز ايجاده في بعض الاحوال وجب ان يدوم ذلك في كل الاحوال قوله انه نفي محض فكيف يمكن الحكم عليه بهذا الحكم المخصوص قلنا قولكم بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه بامتناع الحكم عليه فلما كان عدمه غير مانع من هذا الحكم فلم لا يجوز ان لا يمنع ايضا من الحكم الذي ذكرناه قوله الاعادة ممتازة عن الابتداء بامر ما فلم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز شرطا في احد الطرفين او مانعا من الطرف الاخر قلنا لان كونه مبتدأ ليس وصفا وجوديا والا لكان ذلك الوصف ايضا مبتدأ ويلزم التسلسل واذا كان ذلك الوصف عدما محضا امتنع دخوله في المقتضي واما الفرق الذي ذكروه فهو مبني على اصولهم الفاسدة في انه يمتنع حصول مقدور واحد بين قادرين وفي ان القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد لا تتعلق الا بمقدور واحد وكل هذه الاصول عندنا فاسدة قوله لو ثبت فساد هذا الفرق منعنا الحكم وقلنا العبد يقدر على الاعادة قلنا هذا لا سبيل اليه لان الامة مجمعة على ان العبد لا يقدر على اعادة فعل نفسه فالقول بانه يقدر على هذه الاعادة يكون خرقا للاجماع وبالله التوفيق

البرهان الثامن لو كان العبد موجدا لفعله لكان اما ان يقصد ايجاده فقط او يقصد ايجاده في الوقت المعين والاول باطل لانه لو قصد مطلق الايجاد من غير ان يقيد ذلك الايجاد بوقت معين لم يكن وقوع ذلك الفعل في بعض الاوقات اولى من وقوعه في الوقت الاخر فيفضي الى ان يحصل في كل الاوقات او الى ان لا يقع حدوثه في شيء من الاوقات والكل محال واما الثاني وهو ان يقال انه قصد ايقاع الفعل في الوقت المعين فهذا ايضا باطل لان الحركة من اول المسافة الى اخرها عبارة عن حصولات متوالية في احياز متعاقبة وكل واحد من تلك الحصولات غير منقسم فاذا كان لا ماهية للحركة الا حصولات غير منقسمة متوالية في احياز متلاصقة غير منقسمة كان القصد الى ايجاد تلك الحركة قصدا الى ايجاد تلك الحصولات الغير المنقسمة في تلك الاحياز الغير المنقسمة والقصد الى الشيء بدون العلم بماهية المقصود اليه محال فوجب ان يكون القاصد الى تكوين الحركة عالما بالضرورة بانه يحدث ويدخل في الوجود حصولات متعاقبة غير منقسمة ومعلوم ان هذا العلم مفقود في حق الاكثرين فثبت ان موجد الحركة ومكونها ليس هو العبد وذلك هو المطلوب

البرهان التاسع لو اثرت قدرة العبد في حدوث الفعل لكان اثرها في حدوث ذلك الفعل اما ان يكون بشركة من محل تلك القدرة او لا بشركة من محلها والقسمان باطلان فالقول بان قدرة العبد مؤثرة في حدوث الفعل محال انما قلنا انه يمتنع ان يحصل ذلك التاثير بشركة من ذلك المحل لان ذلك المحل ليس له الا كونه قابلا للصفات اعني انه لا يمتنع حصول هذه الصفات فيه ولا يمتنع لا حصولها ايضا فيه فلو جعلنا المحل جزءا من المؤثر لكنا قد جعلنا القابل جزءا من الموجد وذلك محال لان هذه القابلية طبيعتها طبيعة الامكان الخاص والموجدية طبيعتها طبيعة الوجوب والامكان الخاص مناف للوجوب

وكون المنافي جزءا من المنافي الاخر محال في العقول وانما قلنا انه يمتنع ان يكون تاثير القدرة في حدوث ذلك الفعل لا بشركة من ذلك المحل وذلك لان وجود الشيء جزء من كونه موجدا لغيره فلو كانت هذه القدرة غنية في مؤثريتها عن ذلك المحل لكانت غنية ايضا في وجودها عن ذلك المحل لانه متى كان المركب غنيا عن شيء كان كل واحد من بسائطه غنيا عنه فثبت ان هذه القدرة لو كانت في مؤثريتها في الفعل غنية عن ذلك المحل لكانت في وجودها ايضا غنية عن ذلك المحل وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان القدرة لو كانت مؤثرة في وجود الفعل لكان ذلك التاثير اما ان يكون بشركة من ذلك المحل او لا بشركة من ذلك المحل وثبت كون كل واحد من هذين القسمين باطلا فثبت ان القدرة غير مؤثرة في حدوث الفعل وهذا هو دليل الحكماء على ان القوى الجسمانية غير مؤثرة في الوجود اصلا وبالله التوفيق

البرهان العاشر لو كان فعل العبد يحدث بايجاد العبد لوجب ان لا يحدث الا بارادة العبد واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان العبد لما كان قادرا على الافعال المختلفة كان رجحان البعض على الباقي لا يكون الا بقصده فوجب ان لا يقع وان لا يحدث الا بقصده وارادته وبيان انه ليس كذلك ان العبد يقصد تحصيل العلم الحق والاعتقاد الصواب ولا يحصل له ذلك بل يحصل له الجهل والباطل ويقصد الايمان فيحصل له الكفر بل نقول الانسان اذا كتب سطرا فلو اتى بجميع حيل الدنيا حتى يكتب سطرا اخر يشابه الاول في جميع الكيفيات المحسوسة لعجز عن ذلك فثبت بما ذكرنا انه لو كان فعله بايجاده لما وقع الا ما قصد ايقاعه وثبت انه ليس كذلك فوجب ان لا يكون فعله بايجاده وهذه الدلالة اخذناها من قول امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه عرفت ربي بنقض العزائم وفسخ الهمم فان قيل انه انما حصل له هذا الاعتقاد المخصوص لانه ظن ان هذا الاعتقاد علم وحق وصواب فلهذا السبب اختاره وحصله ورضي به فالحاصل انه لو علم كونه جهلا لما رضي به ولكنه لما اعتقد فيه انه هو العلم لاجرم رضي به واختاره ه والجواب ان هذا باطل من وجهين الاول انه انما قصد تحصيل هذا الاعتقاد لانه كان قد اعتقد ان هذا الاعتقاد علم فلولا تقدم ذلك الجهل والا لما رضي بهذا الجهل الثاني فنقول ذلك الجهل الاول كيف حصل فان كان ذلك لتقدم جهل اخر لزم التسلسل وان كان ذلك لانه اختار الجهل وارتضاه لنفسه ابتداء فهذا محال فلم يبق الا ان يقال الجهالات تنتهي الى جهل اول خلقه الله تعالى في العبد ابتداء وذلك هو المطلوب الوجه الثاني ان من انصف علم انه لا اختيار للعبد البتة في حصول الجهل له وذلك لانه ما لم يترتب في ذهنه مقدمات موجبة لهذا الجهل لم يحصل في قلبه هذا الجهل ثم الكلام في تلك المقدمات كما في هذه النتيجة فتلك الجهات لابد وان تنتهي الى جهل اول وقع في قلبه لا بسعي منه ولا بطلب لحصول ذلك الجهل الاول ليس بسعيه وتادي ذلك الجهل الى سائر الجهالات اللازمة منه ليس ايضا بسعيه ولا باختياره فثبت ان جميع الجهالات انما تحصل في العبد على سبيل الاضطرار لا على سبيل الاختيار وبالله التوفيق

الفصل الثالث في الدلائل الدالة على ان حصول الايمان والكفر في قلوب العباد لا يمكن ان يكون الا بتخليق الله تعالى

ان الكفر والايمان بتخليق الله تعالى

البرهان الاول انه لا يمكن ان يكون كل علم مكتسبا من علم اخر قبله والا لزم اما التسلسل واما الدور بل لابد وان تنتهي هذه المكتسبات الى علوم حاصلة في العقل لا على سبيل الاكتساب وهي البديهيات اذا عرفت هذا فنقول كل ما لابد منه في كون تلك البديهيات مستلزمة لهذه الكسبيات اما ان يكون حاصلا واما ان لا يكون فان كان الاول وجب كون هذه المكتسبات حاصلة عند حصول تلك البديهيات لان المؤثر اذا كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في المؤثرية فانه يمتنع تخلف الاثر عنه فاذا كانت تلك البديهيات غير مقدورة البتة وكان استلزامها لهذه النظريات استلزاما ضروريا غير داخل تحت الاختيار وجب القطع بان هذه النتائج غير داخلة تحت القدرة والاختيار واما ان قلنا ان تلك البديهيات غير مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في استلزام هذه النظريات فحينئذ لابد من انضمام امور اخرى اليها وتلك الامور اما ان تكون من العلوم البديهية او من العلوم الكسبية والاول باطل لانا فرضنا حصول جميع العلوم البديهية والثاني ايضا باطل لان كلامنا في كيفية استلزام البديهيات لاول المكتسبات وعلى هذا التقدير يلزم ان يحصل قبل اول المكتسبات مكتسب اخر وذلك محال لان الذي يكون موصوفا بانه اول

المكتسبات يمتنع ان يحصل قبله مكتسب آخر فثبت بما ذكرنا ان البديهيات غير داخلة في القدرة وثبت ان استلزامها للمكتسب الاول غير داخل تحت الوسع واستلزام المكتسب الاول للمكتسب الثاني غير داخل ايضا تحت القدرة وهلم جرا الى جميع المراتب بالغا ما بلغت فثبت ان شيئا من العلوم والمعارف غير واقع بقدرة العبد واختياره وهو المطلوب **البرهان الثاني** على هذا المطلوب ان العلم اما تصور واما تصديق وذلك لانا اذا ادركنا امرا من الامور فاما ان نحكم عليه بحكم فان لم نحكم عليه بحكم فذاك هو التصور وان حكمنا عليه بحكم فذاك هو التصديق اذا عرفت هذا الحصر فنقول انه لا يمكن اكتساب شيء من التصورات ويدل عليه وجوه الاول انا اذا حاولنا اكتساب شيء آخر من التصورات فحال ما نحاول ذلك الاكتساب اما ان يكون لنا شعور بماهية ذلك المطلوب او لا يكون لنا به شعور فان كان لنا به شعور فحينئذ يكون تصوره حاضرا عندنا والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن لنا به شعور كان الذهن غافلا عنه والغافل عن الشيء يمتنع ان يكون طالبا له فان قالوا لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر مشعورا به من وجه دون وجه فلاجل انه مشعور به من بعض الوجوه يمكن طلبه ومن حيث انه غير مشعور به من سائر الوجوه فان العقل يحاول تكميل ذلك الشعور واتمامه فلاجرم صح طلبه والجواب انه الوجهين لما كان محكوما عليه بانه مشعور به والوجه الثاني محكوم عليه بانه غير مشعور به كان احد الوجهين مغايرا للآخر والا لصدق على الشيء الواحد انه مشعور به غير مشعور به وذلك محال واذا ثبت هذا فنقول الوجه الذي هو مشعور به يمتنع كونه مطلوبا لانه يقتضي تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير مشعور به يمتنع طلبه لان ما كان الذهن غافلا عنه يمتنع طلبه والحاصل ان التقسيم الذي ذكرناه اولا نعيده في هذين الوجهين الثاني انا اذا حاولنا ان نعرف ماهية فاما ان نعرفها من نفسها او من الامور الخارجة عنها او مما يتركب من هذه الاقسام والكل باطل فبطل القول بامكان ان نعرف شيئا من الماهيات انما قلنا انه لا يمكن تعريفها من نفسها لان الوسيلة معلومة قبل المتوسل اليه فلو كانت الوسيلة والمتوسل اليه واحدا لكان الشيء الواحد معلوما قبل كونه معلوما وهو محال وانما قلنا انه لا يمكن تعريفها من الامور الداخلة فيها لانا اما ان نعرفها من بعض اجزائها او من مجموع اجزائها والاول باطل لان العلم ببعض اجزاء الشيء لا يكون علما بتمام ذلك الشيء الا اذا قيل ان العلم بهذا الجزء يوجب العلم بالجزء الثاني ثم العلم بمجموع الاجزاء يفيد العلم بتمام تلك الماهية الا ان هذا محال من وجهين الاول ان على هذا التقدير يكون العلم باحد الجزئين موجبا للعلم بالجزء الثاني وهذا انما يتم اذا كان العلم بالشيء يستفاد من العلم بالامر الخارج عنه وهذا هو القسم الثالث ويكون الدليل الدال على ابطال هذا القسم يوجب فساد هذا الاحتمال والثاني ان هذا الكلام انما يتم اذا قلنا ان العلم بمجموع الاجزاء يوجب العلم بتمام الماهية الا ان الدليل الدال على فساد هذا القسم يوجب فساد هذا الاحتمال واما اذا قلنا انا نعرف العلم بتلك الماهية من العلم بمجموع اجزائها فهذا ايضا محال لان مجموع اجزائها هو تمام ماهية تلك الماهية فالقول بانا نعرف مجموع تلك الماهية من معرفة مجموع اجزائها يعود الى القسم الاول وهو تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما القسم الثالث وهو انا نعرف تصور تلك الماهية من امور خارجة عنها فنقول ان صريح العقل لا يستبعد حصول ذلك الوصف في غير تلك الماهية لما ثبت ان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد فعلى هذا التقدير ما لم نعرف ان ذلك الوصف مختص بتلك الماهية وغير حاصل في غيرها فانه لا يمكننا ان نتوسل بمعرفة ذلك الوصف الى معرفة تلك الماهية لكن علمنا بان ذلك الوصف مختص بتلك الماهية مسبوق بتصور تلك الماهية لان العلم بالنسبة مسبوق بالعلم مسبوق بالعلم بكل واحد من المنتسبين وذلك يفضي الى الدور وهو محال وايضا فلانا اذا قلنا الماهية الفلانية هي التي يلزمها اللازم الفلاني فهذا لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية فان بهذا القدر لا يعرف ان تلك الماهية امر ما مجهول الحقيقة الا انه عرف منها انه يلزمها اللازم الفلاني ومن راجع نفسه علم ان الامر كما ذكرناه واما القسم الرابع وهو انا نعرف الماهية بمجموع هذه الاقسام فهذا ايضا باطل لانا لما بينا انه يمتنع ان يكون لواحد من هذه الاقسام دخل في التاثير امتنع ان يكون لواحد من هذه الاقسام دخل في التاثير امتنع ان يكون

المجموع المركب منها معتبرا في هذا الباب فهذان البرهانان قاطعان في انه لا يمكن اكتساب شيء من التصورات بل ان حصل شيء منها في الذهن فقد حصل والا فلا سبيل الى اكتسابه الوجه الثالث في بيان ان الامر كما ذكرناه هو انا اذا رجعنا الى انفسنا علمنا انه لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا التصورات التي ادركناها باحد الحواس الخمسة او التصورات التي وجدناها من انفسنا كعلمنا بالالم واللذة والفرح والغم واشباهها او ما يركبه العقل او الخيال من احد هذه الامور فاما ان نتصور امرا وراء هذه الاقسام فلا سبيل لنا البتة اليه وهذا المعنى معلوم بالبديهة عند اعتبار احوال النفس فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان شيئا من التصورات غير مكتسب واما ان شيئا من التصديقات غير مكتسب فيدل عليه ايضا وجوه الاول ان كل تصديق فلا بد فيه من تصورين احدهما تصور الموضوع والآخر تصور المحمول اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون مجرد حضور هذين التصورين في الذهن مستقلا بايجاب ان يحكم الذهن بذلك التصديق او لا يكون والاول هو البديهيات والثاني هو النظريات مثال الاول انا اذا تصورنا ان الواحد ما هو وتصورنا ان نصف الاثنين ما هو فمجرد حضور هذين التصورين في الذهن يوجب جزم الذهن بان الواحد نصف الاثنين فهذا هو البديهي ومثال [الثاني] انا اذا تصورنا ان العالم ما هو وان الحادث ما هو لم يكن مجرد حضور هذين التصورين موجبا جزم الذهن بان العالم حادث او ليس بحادث اذا عرفت هذا فنقول اما التصديقات البديهية فشيء منها غير مكتسب لان ذينك التصورين ان حضرا كانا موجبين لذلك التصديق والانسان لا قدرة له في تحصيل ذينك التصورين وعند حضورهما فلا قدرة له في استلزامهما لذلك التصديق بل ان حضرا كان حضور ذلك التصديق واجبا وان لم يحضر واحد منهما كان حصول ذلك التصديق ممتنعا فثبت ان الانسان لا قدرة له البتة على التصديقات البديهية واما التصديقات النظرية فلا قدرة له ايضا على شيء منها لان تلك البديهيات ان كانت مستجمعة للامور المعتبرة في استلزام تلك النظريات كان حصول تلك النظريات عقيب تلك البديهيات واجبا فلم يكن للانسان قدرة عليها وان لم تكن مستجمعة للامور المعتبرة في ذلك الاستلزام امتنع كونها مستلزمة لتلك النظريات والممتنع لا قدرة عليه وتمام تقرير هذا الكلام هو الذي سبق ذكره في البرهان الاول الا ان هذا الوجه في الحقيقة غير مختص بالتصديقات النظرية بل هو عام في كيفية المكتسبات علم من علم آخر يقينه سواء كان ذلك العلم علما تصوريا او تصديقيا والوجه الثاني في بيان ان شيئا من التصديقات غير مكتسب هو ان نقول لا شك ان تلك التصديقات الكسبية لا يمكن ايقاعها الا في تصورات حاضرة في الذهن فنقول عند حضور تلك التصورات اما ان يكون ذلك التصديق ضروريا او لازما او لا يكون كذلك فان كان حصول ذلك التصديق عند حضور تلك التصورات لازما وضروريا لم يكن للعبد قدرة عليه ولا اختيار فيه لان تلك التصورات لا قدرة للعبد عليها البتة وعند حضورها تكون مستلزمة لذلك التصديق استلزاما لا قدرة للعبد عليه فعلى هذا التقدير امتنع ان يكون ذلك التصديق واقعا بكسب العبد وباختياره واما ان كان حصول التصديق عند حصول تلك التصورات غير ضروري ولا لازم فحينئذ لم يكن ذلك التصديق علما ولا يقينيا بل هو اعتقاد تقليدي اتى به الانسان من غير موجب وهو ايضا محال ومتى حاول الانسان بتشكيك نفسه فيه امكن ذلك وقبل هذا لا يكون علما ولا يقينا فثبت بما ذكرنا ان العلوم اما تصورات واما تصديقات وثبت ان كل واحد منهما خارج عن قدرة العبد ومن وسعه فثبت ان المعارف والعلوم خارجة عن قدرة البشر وان حصولها ليس الا بخلق الله سبحانه **البرهان الثالث** على ان العبد لا يقدر على خلق العلوم هو ان العبد اذا حاول احداث العلم اما ابتداء واما بواسطة شيء آخر فاما ان يحاول احداث مطلق العلم واما ان يحاول احداث العلم بكذا على التعيين فان حاول احداث مطلق العلم لم يكن بان يحصل هذا العلم اولى بان يحصل ذلك العلم لان ماهية العلم جنس تحتها انواع كثيرة وهي العلم بهذا المعلوم والعلم بذلك المعلوم الآخر والطبيعة الجنسية بالنسبة الى جميع الانواع على السوية فلم تكن تلك الطبيعة الجنسية [illegible] باقتضاء

بعض الانواع اولى من اقتضائه النوع الآخر فلو كان القصد الى الجنس حصول النوع كان ذلك رجحانا للممكن من غير مرجح وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه حاول احداث العلم بكذا على التعيين فنقول هذا ايضا محال وذلك لان اعتقاد ان الشيء كذا قد يكون علما وهو اذا كان مطابقا لذلك المعتقد وقد يكون جهلا وهو اذا كان غير مطابق فالعلم انما يتميز عن الجهل اذا عرف كونه مطابقا لذلك المعتقد فعلى هذا لا يمكن ان يقصد الى العلم دون الجهل الا اذا ميز بين العلم وبين الجهل ولا يمكنه ان يعرف هذا الامتياز الا اذا عرف ان هذا الاعتقاد مطابق للمعتقد ولا يمكنه ان يعرف هذه المطابقة الا اذا عرف اولا حال ذلك المعتقد في نفسه فثبت انه لا يمكنه ان يجعل نفسه عالما بذلك الشيء الا اذا كان قد عرف اولا حال ذلك الشيء وذلك يقتضي كون الشيء مشروطا بنفسه وهو محال فثبت ان اقدار الانسان على جعل نفسه عالما بشيء امر محال وبهذا البرهان يظهر ايضا ان الانسان لا يمكنه ان يجعل نفسه جاهلا بشيء لان الجهل انما يتميز عن العلم بكونه غير مطابق للمعتقد ولا يمكنه ان يعرف كونه غير مطابق للمعتقد الا اذا عرف قبل ذلك حال ذلك المعتقد في نفسه فثبت انه لا يمكنه تحصيل الجهل لنفسه الا اذا كان عالما بذلك الشيء وهذا يقتضي كون احد الضدين مشروطا بالآخر وانه محال فثبت بهذه البراهين القاطعة ان كل ما حصل في قلوب الخلق وعقولهم من العلوم والجهالات فالكل من الله وبايجاد الله فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه وان كان لا يمكنه احداث العلوم والجهالات في نفسه ابتداء الا انه يمكنه احداثها بواسطة علوم متقدمة عليها او جهالات متقدمة عليها قلنا الجواب من وجهين الاول ان تلك الجهالات لا تتسلسل بل تنتهي الى جهل اول فيكون خالقه هو الله سبحانه والثاني ان استلزام تلك العلوم المتقدمة لتلك العلوم التي هي النتائج يجب ان تكون ضرورية وعلى هذا التقدير يكون الكل من الله تعالى وهو المطلوب وكذلك استلزام تلك الجهالات المتقدمة لتلك الجهالات التي هي النتائج يجب ان تكون ضرورية

البرهان الرابع ان الانسان لا يقصد الا تحصيل العلم فلما حصل الجهل كان حصوله على خلاف قصده واختياره فوجب ان يكون من غيره فان قالوا ذلك لانه اشتبه عليه هذا الجهل بالعلم فنقول فهو انما اختار ذلك الجهل لتقدم جهل آخر ولا بد وان تنتهي تلك الجهالات الى الجهل الاول الواقع بخلق الله وهو المطلوب

البرهان الخامس ان الناس تحيروا في ماهية العلم وفي موضعه اما حيرتهم في ماهية العلم فلان بعضهم يقول العلم ليس الا هذه النسبة المسماة بالتعلق وبعضهم يقول انه صفة حقيقية مستلزمة لهذه النسبة والاضافة وبعضهم يقول انه عبارة عن صورة مساوية لماهية المعلوم حاصلة في ذات العالم ولو كان حصول هذا العالم بايجادي وخلقي لكنت عالما باني لماذا خلقت لان القصد الى ما لا يكون متصورا محال ولو كنت اعلم اني لماذا خلقت لما بقي هذا الاشتباه واما حيرتهم في موضع العلم فلان بعضهم قال موضعه هو القلب وبعضهم قال موضعه هو الدماغ وبعضهم قال موضعه هو النفس الناطقة ولو كنت انا الخالق لهذه العلوم لكنت عالما باني في اي موضع خلقتها وفي اي محل اوجدتها واحدثتها ولما كان الكل مشتبها غير معلوم علمنا ان خالق هذه المعارف والعلوم هو الله سبحانه ولكن هاهنا آخر كلامنا في الدلائل العقلية في مسئلة خلق الاعمال وبالله التوفيق

الباب الثاني في تقرير الدلائل القرآنية على ان خالق اعمال العباد هو الله تعالى

والكلام في هذا الباب مرتب على فصول الفصول غير موجودة في النسخ يفيد

الفصل الاول

في ان التمسك بالدلائل السمعية هل هو في هذه المسئلة ام لا وهاهنا ابحاث ثلاثة احدها ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين وهذه المسئلة يقينية فوجب انه لا يجوز التمسك فيها بالدلائل السمعية والثاني انا سلمنا ان التمسك بالدلائل اللفظية جائز في المسائل اليقينية الا ان التمسك بها في هذه المسئلة لا يجوز الثالث ان القران هل يصير مطعونا فيه بسبب تعارض ما فيه من دلائل الجبر والقدر

اما البحث الاول فتقريره ان التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على امور عشرة وكل واحد منها ظني والموقوف على الظني ظني ينتج ان التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد الا الظن ولنبين تلك الامور العشرة فالاول ان التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على نقل مفردات اللغة ونقل النحو والتصريف لكن رواية هذه الاشيا ينتهي الى اشخاص قليلين لا يمتنع في العرف اقدامهم على الكذب ومثل هذه الرواية لا يفيد الا

الظن الثاني ان التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على عدم الاشتراك لان بتقدير حصول الاشتراك يحتمل ان يكون المراد من كل واحد من تلك الالفاظ المفردة امرا آخر غير ما تصورناه وعلى ذلك التقدير يكون المراد من المركب امرا آخر غير ما فهمناه لكن عدم الاشتراك مظنون الثالث ويتوقف ايضا على ان الاصل في الكلام الحقيقة لانه كما يستعمل اللفظ في حقيقته فقد يستعمل في مجازه فلو لم نقل الاصل في الكلام الحقيقة فربما كان المراد بعض مجازاته وحينئذ يتغير المعنى لكن عدم المجاز مظنون الرابع ويتوقف على عدم الاضمار وعدم الحذف بدليل ان الاضمار والحذف وارد في كتاب الله اما الحذف فكثير منها قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وكلمة لا هاهنا محذوفة لانه تعالى لم يحرم علينا الا نشرك به وانما حرم علينا ان نشرك به ومنها قوله تعالى لا اقسم بيوم القيمة وكلمة لا محذوفة والتقدير اقسم بيوم القيمة ومنها قوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وكلمة لا هاهنا محذوفة والا كان يجب رجوعهم الى الدنيا وهو باطل بالاجماع فكان التقدير وحرام على قرية اهلكناها انهم يرجعون واما الاضمار فكثير منها قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والتقدير لئلا يفقهوه لان تأثير الاكنة في ان لا يفقهوه ومنها قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وقال بعضهم التقدير يبين الله لكم لئلا تضلوا وبالجملة فالقران مملوء من الحذف والاضمار بحيث ينقلب النفي اثباتا والاثبات نفيا كما اوردناه في الامثلة واذا كان الامر كذلك كان عدم الحذف وعدم الاضمار مظنونا لا معلوما الخامس ويتوقف ايضا على عدم التقديم والتاخير لان بسببهما يتغير المعنى لكن عدمهما مظنون السادس ويتوقف على عدم المخصص فان اكثر عمومات القران والسنة مخصوص وبعد كون العام مخصوصا مظنون لا معلوم ومثاله قوله تعالى خالق كل شيء فهذا غايته لو دل على انه تعالى خالق لاعمال العباد لان بتقدير ان يكون قد وجد ما يدل على كونه مخصوصا لم يمكن التمسك به الا ان عدم المخصص بتقدير عدم المخصص مظنون لا معلوم السابع ويتوقف على عدم المعارض النقلي لان الدلائل اللفظية قد يقع فيها التعارض ويصار فيها الى الترجيحات التي لا تفيد الا الظن الثامن ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي فان آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية القطعية لاجرم اوجبنا صرفها عن ظواهرها فكذا هاهنا وايضا فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معا والا لزم تصديق النقيضين ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية لان النقل لا يمكن التصديق به الا بالدلائل العقلية فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل ولما كان العقل اصلا للنقل كان الطعن في العقل موجبا للطعن في العقل والنقل معا وانه محال فلم يبق الا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التاويل فثبت بهذا ان الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضاها على عدم المعارض العقلي الا ان ذلك مظنون لا معلوم التاسع وهو ان الدليل النقلي اما ان يكون قاطعا في متنه ودلالته او لا يكون كذلك اما القاطع في متنه فهو الذي علم بالتواتر اليقيني صحته واما القاطع في دلالته فهو الذي جايع حصل اليقين بانه لا يحتمل معنى آخر سوى هذا الواحد فنقول لو حصل دليل لفظي بهذه الشرائط لوجب ان يعلم كل العقلاء صحة القول بذلك المذهب مثاله اذا استدللنا باية او خبر على ان الله تعالى خالق لاعمال العباد فهذه الاية لو كانت تلك الاية وذلك الخبر مرويا بطريق التواتر القاطع وانه لا تكون دلالة تلك الاية وذلك الخبر على هذا المطلوب غير محتمل البتة لوجد آخر احتمالا الا راجحا او مرجوحا والا صارت تلك الدلالة ظنية ولو حصل دليل سمعي بهذا الشرط لوجب ان يعرف كل المسلمين صحة ذلك المطلوب بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام ولو كان الامر كذلك لما اختلف اهل الاسلام في هذه المسئلة مع اتفاقهم على ان القران حجة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان شيئا من هذه الآيات لا يدل على هذا المطلوب دلالة قطعية يقينية بل كل ما يتمسك بها احد الخصمين فانه لا بد وان يكون محتملا لسائر التاويلات ولا يمكننا دفع تلك التاويلات الا بالترجيحات الظنية وللدافعات الاقناعية ومعلوم ان كل ذلك يفيد الظن العاشر ان دلالة الفاظ القران على هذا المطلوب اما ان تكون دلالة مانعة من النقيض او غير مانعة منه والاول باطل اما اولا فلان الدلائل اللفظية وضعية والوضعيات لا تكون مانعة من النقيض واما ثانيا فلان هذه الدلائل لو كانت مانعة من النقيض لكان الصحابة والتابعون واولى الناس بالوقوف

عليها والاحاطة بمعانيها لانهم كانوا ارباب تلك اللغة ولو كان الامر كذلك لكانوا عالمين بالضرورة
بان القول بصحة هذا المطلوب من دين محمد عليه الصلاة والسلام ولو كان الامر كذلك لما وقع
الاختلاف في هذه المسئلة قديما وحديثا بين امة محمد عليه الصلاة والسلام فثبت ان دلالة هذه
الالفاظ على هذه المطالب ليست دلائل قاطعة مانعة عن النقيض بل هي محتملة للنقيض ومتى كان الامر
كذلك كانت دلالة الدلائل اللفظية ليست الا ظنية فثبت بهذه الوجوه العشرة ان الدلائل اللفظية لا
تفيد الا الظن وظاهر ان هذه المسئلة يقينية والتمسك بالدليل الظني في المطلوب اليقيني باطل قطعا
فهذا تقرير هذا البحث عن قولنا التمسك بالدلائل اللفظية في المطالب اليقينية لا يجوز وبالله التوفيق

البحث الثاني في بيان ان تقدير ان يكون التمسك بالدلائل اللفظية في امثال هذه المطالب
جائزا الا انا نقول التمسك بالدلائل السمعية في اثبات ان العبد غير موجد لافعال نفسه غير جائز
واعلم ان المعتزلة قد اطنبوا في تقرير هذا المقام وانا انقل حاصل ما ذكروه واضم اليه من عندي
وجوها اخرى اقوى واكمل مما ذكروه ليكون البحث واصلا الى اقصى الغايات واكمل النهايات قالوا
ان كل من نفى كون العبد موجدا فانه يتعذر عليه اثبات الصانع ويتعذر عليه اثبات النبوة ويتعذر
عليه القول بان القول حجة واذا كان الامر كذلك ثبت ان كل من نفى كون العبد موجدا لافعال نفسه
فانه يتعذر عليه الاستدلال بالدلائل السمعية على تصحيح هذا المطلوب اما بيان ان كل من نفى كون
العبد موجدا فانه يتعذر عليه القول باثبات الصانع فتقريره من وجوه ثلاثة الاول وهو الذي
ذكره المعتزلة قالوا ان طريقنا الى اثبات الصانع هو ان نقول افعالنا انما افتقرت الينا بسبب حدوثها
فاذا كان العالم محدثا وجب افتقاره الى الفاعل ومعلوم ان بناء هذا الدليل على افتقار افعالنا
الينا فاذا لم نعتقد هذا الاصل فقد انسد علينا طريق اثبات الصانع هذا حاصل كلامهم وهذا
ضعيف من وجهين الاول انا لا نسلم ان هذا الذي ذكرتم دليل صحيح في اثبات الصانع وذلك
لان افتقار الحادث الى المؤثر اما ان يكون معلوما او لا يكون فان كان معلوما لزم من العلم بكون
العالم محدثا العلم بافتقاره الى المؤثر من غير حاجة الى ان نقيسه على افتقارنا الينا وان كان غير معلوم — بنفيه
لم يلزم من مشاهدة وقوع افعالنا عقيب تصورنا ودواعينا وقوعها لاحتمال ان تلك الافعال
وقعت عندها لا بها ولا بشيء آخر بل حدثت على سبيل الاتفاق فثبت ان ما ذكرتموه ليس دليلا صحيحا — بقدرتنا
الثاني هب ان ما ذكرتم دليل صحيح الا انه لا يلزم من بطلان دليل واحد بطلان القول بالمدلول لاحتمال
ان يثبت ذلك المدلول بدليل اخر الوجه الثاني ان مذهب الجبرية ان حصول الفعل عند مجموع
القدرة والداعي واجب وحصوله عند فقدان هذا المجموع ممتنع وهذا يقتضي كونه تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار الوجه الثالث ان مذهب الجبرية انه لا مؤثر في حدوث الممكنات الا الله
واذا كان كذلك كان تخصيص بعض الناس بخلق الكفر والمعصية فيه والبعض الاخر بخلق الايمان
والطاعة تخصيصا لا لمخصص وايضا مذهب الجبرية انه لا حسن ولا قبح في العقول وعلى هذا التقدير — يكون
تخصيص بعض الافعال بالايجاب والبعض بالندب والبعض بالتحريم تخصيصا لا لمخصص اصلا
وتجويز هذا يلزمه ان يحكم باستغناء الممكن عن المرجح وذلك يقتضي نفي الصانع وهذان الوجهان نحن
لخصناهما للقوم وما رأينا احدا منهم ذكرهما واعلم ان الجواب المعتمد عن الوجه الثاني انا
بينا فيما تقدم انه ان لزم على مذهب الجبرية القول بان الصانع موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
لزمهم على مذهبهم نفي المؤثر بالكلية وتجويز ان يترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح ولا شك
ان هذا اقبح وافظع مما الزموه علينا واما الوجه الثالث من الوجوه التي نسبناها اليهم فجوابه
ان مذهبهم ان حصول الفعل لا يتوقف على الداعي وحينئذ يلزمهم على هذا المذهب عين ما الزموه
علينا وبالله التوفيق واما بيان ان كل من نفى كون العبد موجدا فانه يتعذر عليه الاعتراف بالنبوة
فبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان المعجز انما يدل على صدق المدعي اذا اعتقدنا انه لا يجوز
ظهوره عقيب دعوى الكذاب فمن اعتقد انه لا خالق لجميع انواع الكفر والفواحش الا الله فكيف يمكنه
ان يقول انه لا يجوز من الله تعالى اظهار المعجز عقيب دعوى الكذاب بل يقول انه لا يمتنع في
اظهار المعجز عقيب دعوى الكذاب الا ان ذلك قد يؤدي الى الجهل والتلبيس فمن قال انه تعالى هو

الخالق لكل كفر وكل جهل ابتداء فكيف يمكنه ان يقول انه تعالى لا يجوز منه ان يفعل ما قد يؤدي الى الجهل
والتلبيس لا يقال الدليل على انه لا يجوز من الله تعالى اظهار المعجز على يد الكذاب انه تعالى
قادر على ان يعرفنا صدق الانبياء عليهم السلام على سبيل الضرورة فوجب ايضا ان يقدر على ان يعرفنا
صدقهم بالدليل ولا دليل الا المعجز ثم انه ثبت انه لا دليل سوى المعجز فلو جوزنا من الله تعالى ان يظهر
المعجز على يد الكاذب فحينئذ لزم ان لا يقدر الله تعالى على ان يعرفنا صدق الانبياء على سبيل الاستدلال
وذلك يفضي الى تعجيز الله تعالى وانه محال لانا نقول هذا الكلام ضعيف من وجوه الاول لانه لم
انه تعالى لما قدر على ان يعرفنا صدق الانبياء على سبيل الاضطرار وجب ان يقدر على ان يعرفنا من صدقهم
على سبيل الاستدلال وما الجامع بينهما ثم الفرق ان القول بان الله تعالى هو الخالق للكفر والفواحش
يمتنع ان ينفي المعجز وجه دلالته على الصدق والقادر انما يكون قادرا على ما يكون في نفسه جائزا صحيحا
لا على ما يكون في نفسه ممتنعا وليس كذلك تعريف صدقهم على سبيل الضرورة لان ذلك غير ممتنع في نفسه
فصح كونه قادرا عليه وظهر الفرق الثاني سلمنا انه تعالى لما قدر على تعريف صدق الانبياء اضطرارا
وجب ان يقدر على تعريف صدقهم بالاكتساب الا ان مذهبكم يفضي الى ان لا يقدر الله تعالى على
ذلك فكان مذهبكم مفضيا الى المحال فوجب ان يكون باطلا وانتم ما زدتم هذا الا السعي في ابطال مذهبكم
الثالث انكم قلتم انه لا يصح من الله تعالى اظهار المعجز على يد الكاذب والا لزم تعجيزه على ان
يعرفنا صدق الانبياء بالاكتساب ونحن نقول وجب ان لا يصح من الله تعالى تعريفنا صدق الانبياء بالاكتساب
والا لزم تعجيزه عن خلق المعجزات عقيب دعوى الكذاب ولما كان ممتنعا في نفسه لم يكن عدم القدرة
عليه عجزا قلنا ولم لا يفصلون عمن يقول دلالة المعجز على الصدق لما كانت ممتنعة لنفسها لم يكن
عدم القدرة على خلق هذا الدليل عجزا وبالجملة فلا فرق بين الجانبين الرابع وهو ان قولكم انه تعالى
لا يصح منه خلق المعجز عقيب دعوى الكاذب كلام باطل لان خلق المعجز عقيب تكلم الانسان بكلام كذب ممكن
في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فيمتنع حصول هذا الامتناع نظرا الى القدرة ويمتنع ايضا
حصوله نظرا الى الداعي لان قبح القبائح لا تاثير لها عندكم في هذا الباب ولما ثبت انه لا يمكن القول بحصول
هذا الامتناع لا نظرا الى القدرة ولا نظرا الى الارادة والداعي كان القول بثبوت هذا الامتناع باطلا
قطعا الوجه الثاني في بيان ان القول بان الله تعالى خالق لاعمال العباد يمنع من القول باثبات
النبوات وذلك لان المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام الى الخلق دعوتهم الى الطاعات ومنعهم عن
القبائح والمنكرات لكن دعوة الخلق الى هذه الاشياء انما يعقل عند كونهم قادرين على الافعال لان قبح
تكليف العاجز معلوم في بداية العقول فاذا لم يكن العبد مستقلا بالفعل والترك كان تكليفه تكليفا
للعاجز فثبت ان القول بان العبد غير موجد لافعال نفسه ينافي القول بالاقرار بالنبوة الوجه الثالث
ان الكتب الالهية بامرها ناطقة بان العباد قادرون على الخيرات والشرور متمكنون فيها غير ممنوعين عنها
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وثبت بالتواتر المقطوع انهم كانوا يمدحون من آمن واطاع ويذمون
من كفر وعصى فلو قلنا العبد غير مستقل بالفعل كان ذلك تصريحا بكونهم ممنوعين عن الافعال غير
قادرين عليها وذلك تصريح بتكذيب الانبياء عليهم السلام في عين تلك الاشياء التي هم ادعوا كونهم
رسل الله فيها والتصريح بمثل هذا التكذيب ينافي الاعتراف بكونهم صادقين فثبت بهذه الوجوه
الثلاثة ان القول بان العبد غير موجد لافعال نفسه ينافي الاقرار بالنبوة واعلم ان المعتمد في
الجواب عن هذا المقام ان نقول هذا الذي الزمتموه علينا لازم عليكم من وجوه الاول انكم لما اعترفتم
بان قدرة العبد صالحة للايجاد لم يمكنكم القطع بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى ونحن قد حكينا
في باب دلائلنا العقلية دليل المعتزلة على ان غير الله لا يصح منه خلق الجسم والحياة وبينا ضعفه وسقوطه
واما نحن فلما قلنا ان قدرة العبد لا تصلح للايجاد لم يتوجه هذا السؤال علينا البتة فثبت ان دلالة المعجز
على صدق المدعي انما يتم على مذهبنا لا على مذهبكم الثاني ان المعتزلة اما ان يحكموا بان الفعل
يتوقف على الداعي او لا يحكموا بذلك فان كان الاول لزمهم الجبر وذلك لان عند عدم الداعي يمتنع صدور
الفعل عنه وعند وجوده يجب صدور الفعل عنه وتكون افعال العباد معلولات افعال الله تعالى
وحينئذ يلزمهم ما الزموه علينا وان كان الثاني وهو ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على

الدعي فعلى هذا التقدير يخرج المعجز عن كونه دليلا على الصدق لاحتمال انه تعالى خلق ذلك المعجز لا لداعية
ولا لغرض اصلا وعلى هذا التقدير فانه يخرج المعجز عن كونه دليلا على صدق المدعي الثالث
وهو ان اظهار المعجز على يد الكاذب انما يقبح اذا كان غرض الله منه تصديق ذلك الكاذب اما
لو خلق المعجز عقيب دعوى الكاذب لا لغرض التصديق بل لغرض آخر لم يقبح البتة ومن المعلوم
ان اغراض الله تعالى في خلق المخلوقات كثيرة غير مضبوطة بل لغرض آخر لم يقبح البتة فلما ثبت انه يجوز
ان يخلق الله تعالى ذلك المعجز عقيب دعوى الكاذب لغرض آخر سوى التصديق وثبت ان على هذا
التقدير لا يقبح علينا انه لا يقبح من الله تعالى خلق المعجز عقيب دعوى الكاذب لا يقال انه يقبح
من الله تعالى خلق المعجز عقيب دعوى الكاذب مطلقا وذلك لانه تعالى خلقه لغرض تصديقه
فهو قبيح وان خلقه لغرض آخر فهو ايضا قبيح لانه يوهم كونه واقعا لغرض التصديق وكما ان فعل
القبيح قبيح فكذا فعل ما يوهم القبيح قبيح ايضا لانا نقول لا نسلم ان فعل ما يوهم القبيح قبيح
الا ترى ان انزال المتشابهات القبيحة تقصيرا من المكلف حيث قطع لا في موضع القطع فكذا هاهنا
لما ثبت ان خلق المعجز عقيب دعوى الكاذب يحتمل وجها آخر سوى التصديق فلو جزم المكلف بحمله على
التصديق كان التقصير من المكلف حيث قطع لا في موضع القطع فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان
الاشكال الذي الزموه علينا فهو ايضا لازم على اصولهم من هذه الوجوه الثلاثة وبالله التوفيق
واما بيان ان القول بان العبد غير موجد لافعال نفسه يمنع من الاقرار بكون القرآن حجة فبيانه
من ثلاثة اوجه الاول انه لما لم يقبح منه تعالى خلق الضلالات والفواحش فكيف يقبح منه ان يكذب
ومع هذا التجويز لا يبقى القرآن حجة لا يقال كلام الله صفة قديمة والصفة القديمة يمتنع ان تكون
كذبا لانا نقول هذا الكلام باطل من وجوه الاول انا لا نسلم ان كلام الله صفة قديمة
فان ذلك مما عظم الخلاف فيه بيننا وبينكم ثم نقول لو كان كلام الله قديما لكان كذبا والدليل عليه
انه مشتمل على الاخبار عن الامور الماضية كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا الى
قومه والاخبار عن الامور الماضية لا يكون صدقا الا اذا كان المخبر عنه سابقا على الخبر وكون الازلي
مسبوقا بغيره محال فثبت بهذا ان كلام الله تعالى لو كان قديما لكان كذبا وانتم ادعيتم ان كونه قديما ينافي
كونه كذبا فوجب ان يقال ان كونه قديما ينافي كونه كذبا قالوا الدليل عليه هو انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وكل من كان عالما بالشيء لم يمتنع ان يخبر في نفسه من ذلك الشيء بخبر صدق فلو كان تعالى كاذبا لكان
ذلك الكذب قديما والقديم يمتنع زواله واذا امتنع زوال الكذب امتنع حصول الصدق لان اجتماع الضدين
محال فثبت انه تعالى لو كان كاذبا لامتنع عليه ان يخبر عما علمه بخبر صدق وقلنا ان هذا الامتناع باطل
فثبت ان كلام الله صدق واعلم ان هذا الكلام ضعيف لانا نقول كما ان العالم بالشيء يمكنه ان
يخبر في نفسه عما علمه بخبر صدق فكذلك يمكنه ايضا ان يخبر بخبر كذب وكون الكلام القديم صدقا يمنع
من امكان هذا الكذب فان منعوا هذا الامكان في جانب الكذب منعناه ايضا في جانب الصدق ثم
لئن سلمنا ان الكلام القديم يجب كونه صدقا الا انكم لما تمسكتم بآيات القرآن على انه تعالى هو الموجد لاعمال
العباد فانتم ما تمسكتم بذلك الكلام القديم الازلي المنزه عن ان يكون حرفا او صوتا وانما تمسكتم بهذه
الالفاظ المركبة المحدثة المسموعة فهب ان ذلك الكلام القديم صدق الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال ان
هذه الالفاظ التي نسمعها ونستدل بها في هذه المسألة تكون كلها اكاذيب واباطيل فثبت انه
وان كان الكلام القديم صدقا الا ان ذلك لا ينفع في القطع بصحة مدلولات هذه الالفاظ التي نسمعها
وان خلط احد البابين بالآخر اما جهل او تجاهل الوجه الثاني في بيان ان القول بان العبد غير
موجد لافعال نفسه يمنع من الاعتراف بان القرآن حجة لو ان مدار التمسك بالقرآن وبسائر الدلائل
اللفظية على اصل واحد وهو ان الاصل في الكلام الحقيقة ولا دليل لنا على صحة هذه المقدمة الا ان
نقول لو اراد المتكلم من كلامه غير حقيقته مع انه لم يدل على مراده ولم يبينه لزم كونه جاهلا ساعيا في
ايقاع التلبيس والتدليس او نقول يلزم منه تكليف ما لا يطاق الا انا نقول من اعتقد انه لا
جهل ولا تلبيس ولا تدليس الا وهو واقع بايقاع الله وبارادته فعلى هذا المذهب كيف يمكنه تقرير
هذه المقدمة واما قوله يلزم منه تكليف ما لا يطاق فهذا ايضا وارد على مذهب الجبرية لانه تعالى

يخلق الكفر في الكافر ثم يامره بالايمان فكذا هاهنا فثبت انه لا سبيل الى اثبات هذه المقدمة على مذهب
الجبرية ومتى تعذر اثباتها فقد تعذر الاستدلال بالقرآن والاخبار الوجه الثالث في تقرير
هذا المطلوب ان مذهب الجبرية انه تعالى هو الذي يخلق الكفر في الكافر ويريده وكل من اراد شيئا
فانه ايضا يريد كل ما افضى اليه ومعلوم ان التلبيس والتدليس واطلاق اللفظ لارادة غير معناه مما
يفضي الى حصول الجهل والضلال وذلك يقتضي على مذهب الجبرية انه تعالى اراد بهذه الالفاظ غير
ظواهرها ومع هذا الاحتمال كيف يمكن التمسك بالقرآن واعلم ان المعتمد في الجواب ان يقول هذه
الالزامات ايضا واردة عليكم وذلك وان نفينا الكذب في حق الله تعالى الا ان الوجوه العشرة التي
ذكرناها قائمة ومع تلك الوجوه العشرة لا يبقى شيء من الدلائل اللفظية يقينية فهذا جملة الكلام في
هذا الموضع واعلم ان جوابنا عن مجموع هذه السؤالات ان نقول ان نبينا المعتزلة ملأوا كتبهم
من الاستدلال بالآيات والاخبار على ان العبد موجد لافعال نفسه فنقول جواز التمسك
بالدلائل السمعية اما ان يكون موقوفا على العلم بكون العبد موجدا لافعال نفسه او لا يكون موقوفا
عليه فان كان الاول كان اثبات كون العبد موجدا بالدلائل السمعية اثباتا للاصل بالفرع وانه يوجب
الدور وان كان الثاني فحينئذ لا يلزم من القدح في كون العبد موجدا تعذر الاستدلال بالآيات
والاحاديث فان قالوا مقصودنا من ذكر الآيات والاحاديث في بيان كون العبد موجدا ليس هو
اثبات ذلك في نفس الامر بل مقصودنا الزام الخصم وذلك لان الجبرية لما كانوا معترفين بان القرآن حجة
فاذا اثبتنا ان القرآن يدل على كون العبد موجدا لافعال نفسه فقد حصل الالزام فنقول فاقبلوا
منا مثله فان المعتزلة لما سلموا ان القرآن حجة ثم دل القرآن على ان موجد افعال العباد هو الله تعالى
فحينئذ يحصل الالزام والافحام فثبت ان ما الزموه علينا لازم عليهم وبالله التوفيق **البحث الثالث**
ان القرآن هل يصير مطعونا فيه بسبب ما فيه من الآيات الدالة تارة على الجبر واخرى على القدر قالوا ان
الجبرية تمسكوا بآيات كثيرة موهمة الدلالة على الجبر والقدرية ايضا تمسكوا بآيات كثيرة موهمة الدلالة على
القدر فترى كل واحد من هذين الخصمين اذا حاول الجواب عن دلائل خصمه فانه يحتاج الى تاويلات
مستكرهة ووجوه متعسفة لا يليق بالحكيم ان يتكلم بكلام ويريد به تلك المعاني فعلمنا ان القرآن مشتمل على
التناقض ثم المذكورون لهذا السؤال فريقان منهم من ينكر نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فيستدل على صحة
الشبهة على قوله ومنهم من يقر بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وحينئذ يستدل بهذه الآيات المتعارضة
على ان القرآن قد دخله التغيير والتحريف وانه ما بقي كما انزله الله فانه من المحال ان يقول الحكيم كتابا يشتمل
على هذا الحد من التناقض واعلم ان هذه الشبهة ايضا باطلة ووجه الاستدلال بهذا الخبر هو
ان هذا صريح مذهبنا في ان قدرة العبد كانت صالحة للعمل الصالح والعمل الفاسد فذلك التوفيق
عبارة عن ترجيح داعية الصلاح على داعية الفساد في قلبه ثم انه تعالى اكتفى بذكر هذا التوفيق عن
وقوع ذلك العمل الصالح لان عند حصول هذا التوفيق يكون حصول ذلك الفعل واجبا فاستغنى
بذكر السبب عن ذكر المسبب ولو كان تخلف الفعل عن حصول هذا التوفيق ممكنا لكان من الواجب ان
لا يكتفي بذكر هذا التوفيق عن حصول ذلك الفعل بل كان ينبغي ان يذكر ان ذلك الفعل هل حصل ام لا
الحجة الثامنة عشر قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وخلقت
هؤلاء للنار ولا ابالي والخصوم حملوه على العلم او على الكتبة في اللوح المحفوظ وسبق جوابه **الحجة
التاسعة عشر** ما روى ابو حازم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وقي
الذي بين لحييه ورجليه دخل الجنة النص دل على ان تلك الوقاية مضافة الى غير العبد وما ذاك الا الله
تعالى وهذا يدل على ان العبد انما بقي مصونا عن المعاصي بتوفيق الله قالوا المراد منه الالطاف
وجوابنا ان كل ما قدر الله عليه من الالطاف فقد فعله وايضا اللطيف لا بد وان يكون مرجحا وكل
مرجح فهو موجب على ما تم تقريره مرارا قالوا ليس كل مرجح الداعي فانه اوجب الفعل فانه قد
يميل قلبنا الى بعض الافعال مع انا لا نفعله والجواب ان ذلك الميل انما لا يوجب الفعل لانه لما
صار معارضا بصارف آخر اقوى منه فحينئذ لم يبق ميلا بل الميل المرجح اذا حصل وخلي عن
المعارض فانه كما يرجح فلا بد وان يوجب الفعل كما قررناه **الحجة العشرون** ما روى يحيى بن

هكذا وجد في الاصل المنقول منه

معمر عن ابي الاسود الدؤلي قال قال عمران بن الحصين يا ابا الاسود ارايت ما تعمل الناس اليوم ويكدحون
فيه اشي قضي عليهم ومضى عليهم او فيما يستقبلون مما اتى به نبيهم واخذ به عليهم الحجة قال بل
شي قضي عليهم ومضى عليهم قال فلم نعمل اذا قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا فقلت انه ليس شي الا
خلق الله وملك يده لا يسال عما يفعل وهم يسالون فقال لي عمران بن الحصين سددك الله ووفقك اما
والله ما سالتك الا لاحزر ان رجلا من مزينة اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
ارايت ما يعمل الناس ويكدحون فيه اشي قضي عليهم ومضى عليهم او فيما يستقبلون مما اتاهم به
نبيهم واخذت عليهم من الله الحجة قال بل شي قضي عليهم ومضى عليهم قال فلم نعمل اذا قال من كان
خلقه لواحد من المنزلتين فهو مستعمل لها وتصديق ذلك في كتاب الله ونفس وما سواها فالهمها
فجورها وتقواها واعلم ان القضا يحتمل ان يكون المراد منه وضع الاسباب التي يلزم من مصادمات
بعضها البعض تاديها بالاخرة الى هذا الفعل على ما هو مذهبنا وقولنا خاصة ويحتمل ان يكون المراد
منه علم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل او حكمه بوقوعه وعلى جميع التقديرات فقد بينا ان العبد لا استقلا
له بالفعل والترك **الحجة الحادية والعشرون** ما روى ابو موسى الاشعري يقول قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض فجا بنو آدم على قدر الارض
منهم الاحمر والاسود والابيض والاصفر ومن ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب واعلم ان هذا
اشارة الى ما بينا من اختلاف الامزجة فوجب اختلاف الاخلاق والافعال والعقايد فمن كانت الصفرا
عليه اغلب كان الغضب والسبعية والقسوة عليه اغلب ومن كان البلغم عليه اغلب كان السكون والهدو
والبلادة عليه اغلب **الحجة الثانية والعشرون** ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال
كنت جالسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اقبل ابو بكر وعمر ومعهما فئام من الناس قد ارتفعت
اصواتهم فكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحديث وتبع فلما دنوا جاء ابو بكر فسلم على رسول الله
وجلس الى جنبه ثم جاء عمر وسلم وجلس بعيدا منه فقال النبي عليه الصلاة والسلام ما هذا الذي
ارتفعت اصواتكم فيه فقال لبعض القوم يا رسول الله تكلم ابو بكر وعمر واختلفا فاختلفنا باختلافهما
قال وما ذاك قالوا في القدر قال ابو بكر يقدر الله الخير ولا يقدر الشر وقال عمر بل يقدرهما فتبع بعض
القوم ابا بكر وبعضهم عمر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف قلت يا ابا بكر قال قلت الحسنات من الله
والسيئات من انفسنا فاعرض عنه ثم اقبل على عمر وقال كيف قلت يا عمر قال قلت الحسنات والسيئات
كلها من الله قال فانبسط رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرف البشر في وجهه فقال والذي بعثني بالحق
لاقضين بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبريل وميكائيل فقال بعضهم اوتكلم فيه جبريل وميكائيل فقال
والذي نفس محمد بيده انهما اول الخلائق تكلما فيه اما جبريل فقال مثل مقالتك يا عمر واما ميكائيل
فقال مثل مقالتك يا ابا بكر فتحاكما الى اسرافيل فقضى بينهما قضية هو قضائي بينكما قالوا يا رسول الله
فما كان من قضائه قال قضى اسرافيل بينهما ان الخير والشر من الله وهذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر
لو اراد الله ان لا يعصى في الارض احد لم يخلق ابليس فان قيل هذا الخبر ضعيف المتن وبيانه من
وجوه الاول انه منقطع او مرسل لان عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص اذا حكي عنه
انه روي عن ابيه عن جده والضمير في قوله جده اما ان يكون عائدا الى عمرو او الى شعيب فان عاد الى
عمرو فجده هو عبد الله بن عمرو بن العاص وانه ما راى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان الخبر مرسلا
وان عاد الى شعيب فجده عبد الله الا انه ما لقيه فكان الخبر منقطعا الثاني ان الاختلاف في
هذه المسئلة يوجب الاكفار فلو وقع الاختلاف فيها بين ابي بكر وعمر وبين جبريل وميكائيل لزم
اكفار احدهما الثالث ان هذه القضية روي انها كانت بالمدينة فكيف بقي ابو بكر وعمر هذه المدة
مع جهلهما بهذه المسئلة السؤال الثاني ان صح متن هذا الخبر فله تاويلان احدهما انهما اختلفا
في اطلاق اسم الشر على الالام والاسقام والمحن فمنع ابو بكر عن ذلك لانه وان كان مولما فهو خير
للعبد لما فيه من الاعواض واجازه عمر فبين رسول الله جواز ذلك وانها وان كانت مصلحة فهي
شر بمعنى كونه مولما الثاني ان المراد بالقدر الكتابة فكان ابو بكر يقول يقدر الخير دون
الشر اي يكتب الخير في اللوح المحفوظ ولا يكتب الشر وعمر كان يقول يكتبهما فاما قوله لو شا الله

الله ان لا يعصى لم يخلق ابليس فنقول هذا ضعيف لان عند الجبرية وجود ابليس وعدمه سوا فان
ثبت هذا الكلام فمعناه لو شا الله ان لا يخلق من يعصيه لما خلق ابليس وهو راس العصاة فاشار الى انه
تعالى كما يخلق من يعلم انه يومن كذلك يخلق من يعلم انه يكفر وانما ياتي المكلف بالكفر والايمان من قبل نفسه
لا من قبل ربه ويحتمل ايضا انه لو شا ان يمنع من المعصية جبرا وقسرا لما خلق ابليس مع علمه بانه راس
الكفرة ولكنه تعالى اراد ان يومن العبد باختياره ليستحق الثواب والله اعلم والجواب عن جميع
الاسئلة ان لا نطلب من التمسك بهذا الخبر الا الظن القوي ولا شك ان كل ما ذكرتموه وجوه مرجوحة ضعيفة
فهي لا تقدح في الظن **الحجة الثالثة والعشرون** ما رواه البخاري في صحيحه باسناده عن عمران بن
حصين قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فعقلت ناقتي ودخلت فاتاه نفر من بني تميم فقال اقبلوا البشرى
يا بني تميم فقالوا بشرتنا فاعطنا فجاءه نفر من اهل اليمن فقال اقبلوا البشرى يا اهل اليمن اذ لم يقبلها
اخوانكم بنو تميم فقالوا قد قبلنا واتيناك لنتفقه في الدين ونسئلك عن بدء هذا الامر فقال كان
الله ولم يكن شي غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شي وخلق السموات والارض واعلم
ان هذا الخبر فيه فوايد احدها ان الحيز والجهة امر موجود بدليل انه مشار اليه بحسب الحس ومقصد
المتحرك ويوصف بالقرب والبعد ويقبل التقدير والمساحة وكل ما كان كذلك فهو شي موجود لا محالة
فقوله عليه السلام كان الله ولم يكن شي غيره يدل على ان الاحياز والجهات ما كانت موجودة في الازل
واذا كان كذلك علمنا انه تعالى ما كان في الازل حاصلا في حيز وجهة اصلا وثانيها ان قوله ولم يكن
شي غيره يدل على حدوث الاجسام والاعراض والعقول والنفوس ويدل ايضا على فساد قول
المعتزلة في ان المعدوم شي وثالثها قوله وكتب كل شي في الذكر فهذا يدل على قولنا في مسئلة القضا
والقدر لان العبد لو اتى بخلاف ذلك المكتوب لصار حكم الله باطلا وخبره كذبا وذلك محال والمفضي الى
المحال محال فثبت ان كل ما كتب في اللوح المحفوظ فهو واقع وان العبد لا قدرة له على خلافه **الحجة الرابعة
والعشرون** عن عايشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الجنة وخلق لها اهلا وهم في
اصلاب ابائهم وخلق النار وخلق لها اهلا وهم في اصلاب ابائهم والاستدلال به ظاهر **الحجة
الخامسة والعشرون** الدعا المشهور الماثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قوله اللهم لا مانع
لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولو كان فعل العبد ليس من خلق الله تعالى لكان العبد قد يمنع كثيرا مما
اعطى الله وقد يعطي كثيرا مما منع الله وهو خلاف الحديث **الحجة السادسة والعشرون** عن
معاذ بن جبل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا اعلمك كلمات تقولهن اللهم اعني على ذكرك وشكرك
وشكرك وحسن عبادتك وجه الاستدلال ان هذه الاعانة ان كان المراد منها الاقدار والتمكين وازاحة
الاعذار فالكل قد فعله الله فلا فائدة في طلبه بالدعا وان كان المراد شيا اخر فهو المطلوب **الحجة
السابعة والعشرون** عن معاذ بن جبل انه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اخبرني بعمل يدخلني الجنة فقال
انه ليسير على من يسره الله عليه وجه الاستدلال ان النص دل على ان التيسير الصادر من الله
تعالى فانه يلزمه اليسر في العمل بحيث لا يحصل اليسر في العمل علمنا انه لم يحصل التيسير من الله تعالى لا
بعدم اللازم لعدم الملزوم ثم ان التيسير بمعنى الاقدار وخلق العقل وازاحة الاعذار حاصل للكل
فوجب ان يكون المراد بهذا التفسير المذكور ههنا شيا اخر وذلك بخلق الدواعي الى الطاعات
وخلق الصوارف عن اضدادها وهو المطلوب **الحجة الثامنة والعشرون** الخبر المشهور عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شا ان
يقيمه اقامه وان شا ان يزيغه ازاغه وكان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك والميزان بيد
الرحمن يرفع ويخفض وعن جابر بن عبد الله قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر ان يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا بك وبما جئت به فقال ان
القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما واعلم ان هذا
الذي بينه صاحب الشريعة صلوات الله عليه في هذا الخبر معلوم الصحة بالبراهين اليقينية العقلية
وذلك لان افعال الجوارح لا تصدر الا عند حصول الدواعي والصوارف في القلوب فرجحان الفعل
موقوف على حصول داعية الفعل ورجحان الترك موقوف على عدم حصول تلك الداعية لان

فلذالعدم عدم العلة فالعلة كالنفي الموصوف بين حصول تلك الداعية واللاحصول لها فان حصلت داعية
الفعل حصل الفعل وان لم تحصل تلك الداعية لم يحصل ذلك الفعل فصاحب الشرع عبر عن حصول
هذه الداعية وعدم حصولها بالاصبعين لما ثبت ان حصول تلك الداعية ليس الا بالله تعالى والا
لزم التسلسل وكما ثبت هذا المعنى بهذا البرهان العقلي وبهذا الخبر الذي رويناه ثبت ايضا بنص
القرآن وهو قوله تعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه ومن تامل في هذه البراهين العقلية وضم
اليها هذه الآيات وهذا الخبر خاصة ورجع الى نفسه لم يبق في قلبه شك في صحة مذهبنا ولكن ذلك انما
يسهل على من سهل الله عليه **الحجة التاسعة والعشرون** عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا اعلمك كلمة من تحت العرش كنز من كنوز الجنة لا قوة الا بالله يقول الله اسلم عبدي
واستسلم وجه الاستدلال ان القدرة بالنسبة الى الفعل او الى الترك على السوية وما دام يبقى القدرة على هذا
الاستوا امتنع صدور الفعل فاذا ترجح جانب الفعل على جانب الترك بتحصيل الدواعي وازالة الصوارف فحينئذ
يحصل الفعل وهذه التقوية هي المشار اليها بقوله لا حول ولا قوة الا بالله ولما كان الايمان لا يتم ولا يكمل الا به
لاجرم زعم انه من تحت العرش ومن كنز الجنة **الحجة الثلاثون** عن ابي ظبيان عن ابن عباس قال اول ما
خلق الله تعالى القلم فقال اكتب فقال وما اكتب فقال اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة وجه الاستدلال انه لابد وانه
دخل في هذا المكتوب جميع افعال العباد وخلافه يوجب انقلاب العلم جهلا والصدق كذبا وكل ذلك محال واعلم
ان الاحاديث الواردة في هذا الباب كثيرة ومن وقف على كيفية الاستدلال بهذه الاخبار التي رويناها امكنه
التمسك بسائر الاخبار الواردة في هذا الباب والله اعلم **الباب الرابع ٣ في الآثار الواردة عن** [ظ الثالث]
علماء السلف في هذا الباب اعلم ان حال هذه المسئلة حال عجيبة وذلك لان الخلق ابدا كانوا مختلفين
فيها بسبب ان الوجوه التي يمكن الرجوع اليها في هذه المسئلة متعارضة جدا وتقرير ذلك ان نقول الجبرية
عولوا في تقرير قولهم على ان الممكن لابد له من مرجح وهذه المقدمة مقدمة بديهية واذا كان الامر كذلك فالقادر
على الضدين يمتنع ان يرجح احد الطرفين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ليس منه والا لزم التسلسل بل هو من الله
وحينئذ يلزم الجبر واما القدرية فقد عولوا في تقرير قولهم على ان حسن المدح والذم معلوم بالبديهة ونعلم
بالبديهة انه لو لم يكن العبد قادرا على الفعل لما حسن المدح والذم وما كان اصل دليلهم اولى ان يكون بديهيا
فالحاصل ان عمدة الجبرية هي ان الممكن لابد له من مرجح وعمدة القدرية حسن المدح والذم وهما مقدمتان معلومتان
بالبديهة فقد وقع التعارض بين هاتين المقدمتين في هذا المقام واما الدلائل العقلية فاعتماد الجبرية على ان
هذه التفاصيل غير معلومة لنا فلا تكون مخلوقة لنا واعتماد القدرية على ان هذه الافعال واقعة على وفق
مقصودنا ودواعينا فهنا ايضا قد وقع التعارض بين دليل العلم ودليل القصد واما الالزامات العائدة الى
باب الكمال والنقصان فاعتماد الجبرية على حرف واحد وهو ان القدرة على الايجاد صفة كمال فلا يليق بالعبد
الذي هو منبع النقصان واعتماد القدرية على حرف واحد وهو ان افعال العباد سفه وعبث وايجادها
نقصان وذلك لا يليق بالاكرم المتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو مما يوهم
الجبر تارة ومما يوهم القدر اخرى واما الآثار فكذلك جميع الملل والنحل بعضهم جبرية وبعضهم قدرية ولا
يرى امة من الامم خالية عن هاتين الطائفتين واما الاوضاع والحكايات فهي ايضا متعارضة في هذا
الباب حتى قيل ان واضع النرد وضعه على مذهب الجبر وواضع الشطرنج وضعه على مذهب القدر فظهر
عندك ان التعارض غالب في هذه المسئلة الا ان مذهبنا اقوى بسبب حرف واحد وهو انا قد بينا
في قولنا الممكن لابد له من سبب انسد علينا باب اثبات الصانع وان سلمنا هذه المقدمة لزمنا القول بان
العبد غير مستقل بالايجاد فلما كان دليل قولنا في هذه المسئلة ودليل اثبات الصانع دليلا واحدا لاجرم كان
جانبنا اقوى واكمل ولنذكر الآن طرفا من الحكايات المذكورة في هذه المسئلة **الحكاية الاولى** جاء رجل الى
علي بن ابي طالب وقال انا املك الخير والشر والطاعة والمعصية فقال علي بن ابي طالب تملكها مع الله او تملكها
بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت
انك انت الله فتاب الرجل على يده **الحكاية الثانية** جاء رجل الى علي بن ابي طالب وسال عن القضاء والقدر
فقال بحر عميق لا يدرك غوره فاعاد السؤال الثاني فقال طريق مظلم لا تسلكه فاعاد السؤال فقال علي لا
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ثم فسر معناها قال الا فابشر معناها قال لا حول عن معصية الله الا بعصمة

الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وهذا اشارة الى ما ذكرناه من ان القادر متساوي القدرة بالنسبة الى
الطاعة والمعصية فلا يترجح احد الجانبين على الآخر الا لمرجح من قبل الله تعالى **الحكاية الثالثة** ورد
الشام معتزلي فكتب هشام بن عبد الملك الى جعفر الباقر ليحضر ويتكلم معه فقال اني كبير والآن ابني جعفر
ينوب عني في المناظرة فجاء جعفر الصادق وقال القدري اقرأ الفاتحة فقرا فلما بلغ اياك نعبد واياك نستعين
فقال له جعفر الصادق على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين
والالطاف فقد حصلت وتمت فانقطع القدري بهذا الحرف الواحد **الحكاية الرابعة** جاء قدري ليتكلم
مع ابي حنيفة فقال ابو حنيفة هل يمكنك التكلم بالحروف فقال نعم فقال اذكرها فذكرها فقال اين مخرج الحاء
والخاء وكم البعد بينهما واي شيء تفعل حتى تخرج الحاء واي شيء تفعل حتى تخرج الخاء فقال لا اعرف فقال
ابو حنيفة من لا يعرف هذه الاشياء كيف يمكنه ان يخلقها ويوجدها **الحكاية الخامسة** جاء رجل الى
عمرو بن عبيد وقال انت مستجاب الدعوة وقد سرق ردائي فادع الله ان يرد علي ردائي فرفع يديه وقال اللهم
انك لم ترد ان يسرق رداؤه وقد سرق اللهم فرد عليه رداءه فقال الرجل امسك عن الدعاء فانه لم يرد ان يسرق
ردائي وقد سرق فاذا اراد ان يرد علي ردائي لم يرد ايضا **الحكاية السادسة** قيل لعمرو بن عبيد هل الزمك
احد شيئا لم تقدر على جوابه قال بلى ركبت البحر وكان في السفينة مجوسي فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله لم
يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال
المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب لان الله اراد شيئا ولم يحصل مراده والشيطان اراده وحصل فالشيطان
غالب والكون مع الغالب اولى من الكون مع المغلوب **الحكاية السابعة** كان الصاحب بن عباد يواكل الاستاذ
ابا اسحاق الاسفرايني من اصحابنا فقال الصاحب لا شك ان فاعل افعالي انا لا غيري ورفع لقمة ووضعها
في فيه وقال الرفع باختياري والوضع في الفم باختياري والمضغ باختياري والابتلاع باختياري ثم اتفق
في اثناء المضغ انه عطس وسقطت اللقمة ونبتت الهرة واخذت اللقمة واكلتها **الحكاية الثامنة** وحكي
ان الصاحب بن عباد كان جالسا مع الاستاذ ابي اسحق في بستان فمد يده الى ثمرة وفصلها عن الشجرة وقال ايها
الاستاذ من الذي فصل هذه الثمرة عن الشجرة فقال الاستاذ ابو اسحق الذي فصل هذه الثمرة من هذا الغصن
هو الذي يقدر على ان يصلها به مرة اخرى والمراد منه ان القادر عند المعتزلة لابد وان يكون قادرا على الضدين
فلو كان العبد قادرا على الفصل لوجب ان يكون قادرا على الوصل وحيث لم يقدر على الوصل وجب ان لا يقدر
على الفصل **الحكاية التاسعة** كان الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني جالسا في دار الصاحب بن عباد فدخل القاضي
عبد الجبار الهمداني فلما راى الاستاذ ابا اسحق قال في الحال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ في الحال
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء قال الداعي الى الله محمد الرازي رحمة الله عليه من نظر في هاتين الكلمتين علم ان كل
واحد من هذين جمع جميع كلماته في هذا الحرف **الحكاية العاشرة** قال اكثر الفقهاء اذا قال المؤذن حي على
الصلاة حي على الفلاح فالسنة عند سماع هذه الكلمة ان يقال لا حول ولا قوة الا بالله كانه يقول لا حول ولا [ظ الرابع]
قوة على اداء الصلاة وعلى اداء سائر العبادات الا باعانة الله وتوفيقه وذلك هو صريح مذهبنا ولنكتف
بهذه الحكايات في هذا الباب والله اعلم بالصواب **الباب الخامس ٤ في حكاية الشبه**
العقلية التي عليها تعويل المعتزلة والكلام فيه مرتب على فصلين **الفصل الاول** في حكاية قول من
يقول العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا اعلم انا نقلنا في اول المسئلة ان ابا الحسين يدعي العلم الضروري
بان العبد موجد لافعال نفسه واحتجوا على ان العلم الضروري حاصل به من وجوه ثلاثة الاول
ان كل عاقل يعلم من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ولولا دواعيه لما وقع شيء منها فمتى اشتد به
الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما يصرفه
عنه وكذلك يعلم من غيره من العقلاء الذين خوالطهم سليمة انه يجب وقوع افعالهم بحسب دواعيهم فان
ولد العاقل السليم اذا علم ما له من المنفعة في شرب الماء حال شدة عطشه ولم يمنعه منه مانع فانه اصدر منه
الشرب لا محالة ومتى علم ما له من المضرة في دخول النار فانه لا يدخل فيها واذا كان معنى الموجد الشيء هو الذي
يحدث منه الفعل موافقا للدواعي ثبت ان العقلاء قد نبهم في بداية عقولهم كون العبد كذلك علمنا
ان علمهم بكون العبيد محدثين لتصرفاتهم علم ضروري **الوجه الثاني** في تقرير ذلك ان العقلاء يعلمون
بالضرورة حسن ذم من اساء اليهم ومدح المحسن اليهم ويعلمون بالضرورة قبح المدح والذم على كونه

طويلا او قصيرا او كون السماء والارض تحته ولولا علمهم الضروري بكون العبد محدثا لافعاله لما علموا بالضرورة
حسن مدحه وذمه على افعاله وقبح مدحه وذمه على ما لا يكون واقعا به لان العلم بحسن المدح والذم لما كان
فرعا على العلم بحدوث ذلك منهم والعلم بالفرع اذا كان ضروريا كان العلم بالاصل اولى ان يكون ضروريا
لزم القطع بان علم العقلاء بكونهم محدثين لتصرفاتهم علم ضروري بديهي ولاجل ظهور هذا العلم عند العقلاء
حصل هذا العلم للمراهقين فان الانسان اذا رمى المراهق باجرة فانه يذم الرامي ولا يذم تلك الاجرة
ولولا انه عالم بالضرورة بان الرامي فاعل وان الاجرة ما فعلت شيئا والا لما فرق بينهما من الوجه المذكور
الثالث ان الواحد منا يجد من نفسه ومن غيره اذا طلب فعلا من غيره انه يطلبه منه طلب عالم بانه هو
الذي يحدث ذلك الفعل ولذلك فانه يتلطف في استدعائه ذلك الفعل منه بكل لطف وينهاه عن فعل ما يكرهه
ويعنفه على فعله ويتعجب من فعله ويستنظره ويعجب العقلاء في فعله ويعلل كل ذلك بانه فعله وايضا فنجد
من انفسنا الفرق الضروري بين امره بالقيام والقعود وبين امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم
الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا والا لما صح ذلك قالوا فهذه الوجوه الثلاثة منبهة على ان
العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا فهذا غاية تقرير مذهب ابي الحسين البصري في هذه المسئلة واعلم
ان دعوى الضرورة في كون العبد موجدا لافعاله باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الناس كانوا قبل ابي
الحسين فريقان منهم من يزعم ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ومنهم من يزعم انه يحصل بايجاد الله وبتكوينه
والعلم بذلك علم استدلالي ولذلك فان جميع مشايخ المعتزلة انما كانوا يثبتون هذا المطلوب بناء على
الدلايل والبينات ولو كان العلم بهذا المطلوب ضروريا لكان جميع الناس الذين كانوا قبل ابي الحسين منكرين
للبديهيات اما مخالفو المعتزلة فلا شك انه يلزم على قول ابي الحسين كونهم منكرين للبديهيات واما
جميع مشايخ المعتزلة فكذلك لانهم كانوا مطبقين على انه لا سبيل الى اثبات هذا المطلوب الا بالدلائل
كانوا متفقين على ان العلم بهذا المطلوب ليس بضروري فثبت ان العلم بهذا المطلوب لو كان ضروريا لزم ان
يقال ان جميع الخلق الذين كانوا قبل ابي الحسين كانوا مطبقين متفقين على انكار البديهيات والضروريات
ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد قول ابي الحسين الثاني انا اذا رجعنا الى انفسنا لم نعلم الا ان هذه الافعال
حاصلة على وفق قصورنا ودواعينا فاما ان المؤثر في دخولها في الوجود هو قدرتنا فقط او مجموع قدرتنا
مع دواعينا او المؤثر في حصولها شيء اخر يحصلها مقارنا لذلك المقصود فذلك البتة غير معلوم اذ ليس من
المشتبه ان يقال انه تعالى اجرى عادته بان الانسان الذي تكون اعضاؤه سليمة ومزاج بدنه يكون خاليا
عن الاسقام والامراض اذا خلق فيه ارادة حصول شيء فانه يخلق ذلك المراد على وفق تلك الارادة والحاصل
ان مقارنة الفعل مع حصول القدرة والارادة معلومة فاما كون الفعل به فذلك البتة غير معلوم ومن
قال بخلاف ذلك كان مكابرا معاندا الثالث انا اذا رجعنا الى انفسنا علمنا ان ارادتنا الشيء لا يتوقف على
ارادتنا لتلك الارادة والا لزم التسلسل بل نعلم بالضرورة انا ان شئنا ام ابينا فانا نريد ذلك الفعل
المخصوص ونعلم انه متى حصلت تلك الارادة الجازمة فانه يحصل الفعل البتة فلا حصول للارادة في
قلوبنا بنا ولا ترتب الفعل على تلك الارادة بنا فالانسان مضطر في صورة مختار والعجب من ابي الحسين انه
خالف اصحابه في قولهم الفعل لا يتوقف على الداعي وزعم ان الفعل يتوقف على الداعي وزعم ان حصول الفعل
عقيب الداعي واجب والاعتراف بهاتين المقدمتين عين الاعتراف بالجبر ثم انه بعد ذلك بالغ في اثبات
الاعتزال وزعم ان العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا والجمع بين هذين القولين عجيب والاظهر
انه لما بالغ في تقرير الجبر من حيث المعنى فلعله خاف من مخالفة اصحابه فاراد اخفاء ذلك المذهب بهذه المبالغة
والله اعلم **الفصل الثاني** في حكاية الدلايل التي تمسكوا بها في اثبات ان العبد موجد اعلم انهم
احتجوا بوجوه كثيرة **الحجة الاولى** انهم قالوا ان افعالنا تجب وقوعها على وفق دواعينا وتجب
انتفاؤها على حسب كراهاتنا لها وذلك يدل على وقوعها بنا اما المقدمة الاولى فبيانها ان الصائم في
الصيف الصايف اذا اشتدت شهوته الى شرب الماء والشارع يشير اليه بذلك والطبيب يشير اليه به
وعلم قطعا انه لا تبعة عليه في شرب ذلك الماء في الحال ولا في الاستقبال فانه لا بد وان يشربه وكذلك العالم
بما في دخول النار من الالم اذا علم انه لا نفع له في دخولها البتة وعلم انه لو دخلها لحصلت الالام عظيمة في
جسده فانه مع هذا العلم لا يدخلها البتة فثبت بما ذكرنا ان افعالنا تجب وقوعها بحسب دواعينا

ويجب انتفاؤها بحسب صوارفنا وذلك هو تمام المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية ففي قولنا ان الامر لما كان كذلك
وجب ان يكون حدوث افعالنا والدليل عليه انه لو كان المحدث لها غيرنا لصح من ذلك الغير ان لا يحدثها
عند حصول ارادتنا وان يحدثها عند حصول كراهتنا وذلك يبطل ما بيناه في المقدمة الاولى **الحجة**

من وجوب مطابقة افعالنا لدواعينا نفيا واثباتا

الثانية الانبياء عليهم السلام اجمعوا على ان الله امر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها ولو لم يكن
العبد موجدا لافعال نفسه لما صح ذلك فكيف يعقل ان يقول الله للعبد افعل الايمان والصلوات والعبادات
ولا تفعل الكفر والمعاصي مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها ليس هو العبد فان امر الغير بالفعل يتضمن
الاخبار عن كون ذلك المامور قادرا على الفعل حتى انه لو لم يكن المامور قادرا لمرض او لسبب اخر ثم امره غيره
به فان العقلاء يتعجبون منه فينسبونه الى الحماقة والجنون ويقولون انك لا تعلم انه لا يقدر على ذلك الفعل
فكيف يامره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع المعجزات والكتب والشرايع لاجل ان يبلغ ذلك
الرسول تلك الشرايع الى تلك الجمادات ثم انه تعالى يخلق الحياة والعقل لتلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا
امر الرسول حال كونها جمادات وذلك مما يعلم فساده ببديهة العقل واعلم انا انما حكينا لهم اسئلة لانهم
ما نفرعوا من هذا الوجه على ان علم العبد بكونه موجدا لافعال نفسه علم ضروري وذلك الوجه مغاير لهذا الوجه
لانا في ذلك الوجه استدللنا بحصول العلم الضروري بحسن المدح والذم على ان العلم الضروري حاصل بكون
العبد موجدا والان نستدل بحسن المدح والذم على كون العبد موجدا فظهر الفرق لا يقال لم لا يجوز
ان يقال العبد وان لم يكن موجدا لافعال نفسه الا انه مكتسب لها فكفى هذا القدر في حسن المدح والذم لانا
نقول دخول فعل العبد في الوجود اما ان يكون من العبد واما ان لا يكون منه وهذا تقسيم دائر بين
النفي وبين الاثبات لا واسطة بينهما فان كان فعل العبد في الوجود من العبد فقد حصل المقصود وان لم
يكن به فحينئذ يكون امره بتحصيل الفعل مع انه لا قدرة له على التحصيل يكون امرا بما ليس في وسعه
وحينئذ يتوجه المحالات المذكورة واذا كان ترتيب الدليل على هذا الوجه لم يكن القاء لفظ الكسب في البين
دافعا لهذا الاشكال البتة وبالله التوفيق **الحجة الثالثة** لو كان موجد فعل العبد هو الله تعالى لكان
تكليف العبد بالفعل والترك تكليفا لا قدرة له عليه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العبد لو كان هو
لو قدر عليه اما ان يقدر عليه حال ما خلق الله الفعل او حال ما لم يخلقه الله والاول محال لان ذلك الفعل لما
دخل في الوجود بتخليق الله تعالى امتنع ان يقدر العبد على تحصيله لان تحصيل الحاصل محال والثاني محال
لانه تعالى اذا لم يخلق ذلك الفعل فلو قدر العبد على تحصيله كان هذا تسليما لكون العبد قادرا على التحصيل
والايجاد وذلك ينافي قولنا انه غير قادر عليه فثبت ان موجد فعل العبد لو كان هو الله تعالى لما كان العبد
قادرا على الفعل البتة وانما قلنا انه قادر على الفعل لانه اذا قيل لنا انتقل من هذا المكان الى ذلك المكان ثم قيل
لنا اخلق شمسا وقمرا وسماء وارضا فانا نجد بديهة العقل تدرك التفرقة بين البابين ونعلم بالضرورة انه يمكننا
الحركة يمنة بدلا عن يسرة وبالعكس ولا يمكننا خلق الشمس والقمر والسماء والارض ولولا كوننا قادرين على افعالنا
والا لما حصلت هذه التفرقة واما القاء لفظ الكسب في البين فلا فائدة فيه لانا ان كان العبد قادرا على التحصيل
فقد حصل المطلوب وان لم يكن قادرا عليه فالالزام المذكور لازم ولا واسطة بين القسمين فكيف ينفع في مثل
هذا الموضع القاء لفظة مجهولة في البين **الحجة الرابعة** لو لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه لبطل القول
باثبات الاله وباثبات النبوة وبكون كتب الله المنزلة حجة وقد تقدم تقرير هذا الفصل **الحجة الخامسة**
ان الله تعالى عالم بقبح القبايح وعالم بكونه غنيا عن فعلها وكل من كان كذلك امتنع كونه فاعلا لهذه القبايح
وذلك يدل على انه تعالى ما اوجد هذه القبايح البتة اما المقدمة الاولى وهي قولنا انه تعالى عالم بقبح
القبايح وعالم بكونه غنيا عنها فتقريره يتوقف على اثبات امور ثلاثة الاول ان القبايح انما تقبح لوجوه
عائدة اليها وتقريره يجيء في مسئلة الحسن والقبح وثانيها انه تعالى غني عن الحاجات وثالثها انه تعالى
عالم بجميع المعلومات وحينئذ يحصل من مجموع هذه المقدمات الثلاثة قولنا انه تعالى عالم بقبح القبايح
عالم بكونه غنيا عنها واما المقدمة الثانية وهي قولنا كل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح البتة فتقريره
ان صدور الفعل من القادر يتوقف على حصول الداعي والعلم بقبح القبيح مع العلم بالاستغناء عنه جهة صرف
وامتناع وكون العلم الواحد داعيا صارفا مقتضيا مانعا محال فثبت انه تعالى يمتنع ان يكون فاعلا
يمتنع لهذه القبايح **الحجة السادسة** لو كان تعالى هو الخالق لافعال العباد وفيها القبايح كالظلم

والعبث لجاز ان يخلقها ابتداء وحينئذ يلزم ان يكون ظالما عابثا سفيها وذلك باطل بالعقل والسمع
الحجة السابعة ان من جملة افعال العباد الاشراك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة
والاولاد وشتمه وسبه فلو كان تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته
لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي ذلك الحاقه بالسفها الحجة الثامنة لو جاز ان يخلق الزنا واللواطة
لجاز ان يبعث رسولا لهذا دينه ولو جاز ذلك لجاز فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى
السرقة والافعال القبيحة ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله وبرسوله وبالوالدين
وذم المحسن ومدح المسيء الحجة التاسعة لو كان تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه
كان ضرره على العبد اشد من ضرر الشيطان لا يمكنه ان يلجئهم الى القبيح بل الغاية القصوى منه ان
يدعوهم الى القبيح كما حكى الله تعالى عنه ذلك في قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
وايضا فدعاء الشيطان ايضا من فعل الله تعالى واما الله سبحانه فانه يلجئهم الى القبائح ويخلقها فيهم
ولو كان كذلك لكان يحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله سبحانه تعالى الله علوا كبيرا
الحجة العاشرة لو لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه لما استحق ثوابا وعقابا ولكان تعالى مبتديا
بالثواب والعقاب من غير حصول استحقاق لذلك ولو جاز ذلك لجاز تعذيب الانبيا واثابة
الفراعنة والابالسة ولو كان كذلك لكان اسفه السفها وقد نزه نفسه عن ان يفعل ذلك فقال في كتابه
افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون الحجة الحادية عشر لو خلق الكفر في الكافر لكان قد خلقه
للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لما كان لله نعمة على الكافر اصلا في الدين وايضا على هذا التقدير وجب
ان لا يكون له عليه شيء من النعم الدنيوية لان اللذات العاجلة بالنسبة الى العقوبة الابدية كالقطرة في
البحر وذلك لا يعد نعمة الا ترى ان من جعل السم في الحلوى فان اللذة الحاصلة من تناول ذلك لا يعد
نعمة فكذا ههنا ومتى التزم ملتزم فقد خالف الكتاب والسنة الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا
وقال واحسن كما احسن الله اليك الحجة الثانية عشر لو خلق الظلم والجور والفساد لصح وصفه بانه
ظالم وجائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا كونه فاعلا للظلم ولذلك فانه لا يصح اثبات احدهما مع
نفي الاخر وايضا فانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم وجب ان يسمى ظالما بل يجب ان لا يسمى العبد
ظالما وسفيها لانه لم يفعل شيئا من ذلك الحجة الثالثة عشر لو جاز ان يخلق الكفر في الكافر ثم يقول
له لا تكفر لجاز ان يقيد يديه ورجليه ثم يرميه من شاهق الجبل ويقول له ارجع ولجاز تكليف الاعمى نقط
المصحف بل يلزم جواز التكليف بخلق القدم والجمع بين السواد والبياض ولو جاز ذلك لجاز تكليف الجمادات
وكل ذلك باطل بالضرورة الحجة الرابعة عشر لو كان تعالى هو الخالق لاعمال العباد لكان اما ان
يتوقف خلقه لها على دواعيهم وقدرهم او لا يتوقف والاول باطل لانه يلزمهم ان يكون تعالى محتاجا الى
ارادتهم وقدرتهم والثاني باطل لانه يلزم ان يصح منه تعالى ان يخلق تلك الافعال من دون قدرهم وارادتهم
فيلزم صحة ان يوجد الكتابة والصياغة المحكمتان فيمن لا يكون عالما بالصياغة والكتابة وصحة صدور
الكتابة عمن لا يد له ولا قلم ويلزم تجويز ان تقوى النملة على نقل الجبال وان لا يقوى الفيل على نقل الذرة وانه
يجوز من الممنوع المقيد القدرة وان يعجز القادر الصحيح الخالي من تلك الاعلة وفي زوال الفرق بين القوي
والضعيف وفساد تصرفاتهم في حبس السراق وقطاع الطريق وكل ذلك معلوم الفساد بالضرورة الحجة
الخامسة عشر لو جوزنا صدور القبائح من الله تعالى فلعل هذه العلوم البديهية الحاصلة فينا كلها
جهالات خلقها الله تعالى فينا وجعلها قريبة متأكدة في قلوبنا وتجويز ذلك يفضي الى الشك في البديهيات
وكل ذلك باطل محال فهذا مجموع كلام القوم في هذا الباب واعلم ان هذه الوجوه وان كثرت الا
ان حاصلها راجع الى امور اربعة اولها ان وجود افعالنا دائر مع حصول قصودنا وارادتنا فوجب ان يكون
وقوع هذه الافعال بها وثانيها ان المكنة من الفعل والترك امر وجداني اضطراري وكون الله تعالى
موجدا لافعال العباد يبطل هذا الوجدان وثالثها ان العبد لو لم يكن موجدا لافعال نفسه يلزم ان يكون
تكليفه جاريا مجرى تكليف العاجز وذلك قبيح في العقل ولزم كونه تعالى خالقا لهذه القبائح وشتم نفسه
وكل ذلك قبيح في العقول ورابعها انه لو لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه لزم العجز من اثبات الالوهية و
اثبات النبوة وعن كون القرآن معجزا وكل ذلك باطل فهذا حاصل هذا الجواب والجواب عما

احتجوا به اولا من وجوه الاول انكم اما ان تدعوا وجوب حصول الفعل عند حصول الداعي وامتناع
حصول الفعل عند عدم تلك الدواعي واما ان لا تدعوا ذلك فان ادعيتم الاول لزمكم الجبر لان حصول تلك
الدواعي ليس من العبد والا لزم التسلسل بل يكون من الله تعالى وعلى هذا التقدير اذا خلق الله في العبد
تلك الدواعي وجب حصول ذلك الفعل شاء العبد ام ابى واذا كان كذلك كان تكليف العبد تكليفا بما
ليس في وسعه وايضا فلانه تعالى لما كان هو الفاعل لما يوجب حصول هذه الافعال القبيحة كان ايضا
فاعلا لهذه القبائح لانه لا فرق بين فعل القبيح وبين ما يوجب فعل القبيح او فعل ما يجب عنده القبيح واما ان
لم يقولوا بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة وامتناع حصوله عند عدم الارادة فحينئذ لا يتم لكم
هذا الاستدلال لانه اذا لم يجب حصول الفعل عند حصول الدواعي لم يلزم من عدم حصول الفعل عند توفر
الدواعي ومن حصوله عند خلوص الصوارف محال وحينئذ يفسد هذا الدليل بالكلية الثاني ان
نقول لا نسلم ان حصول هذه الافعال عند توفر الدواعي واجب وذلك لانه ليس حصول الافعال عند
حصول الدواعي اظهر من حصول الشبع للحي السليم عند تناول الغذاء الجيد وحصول الري عقيب الشرب
وحصول النبت عند القاء البذر في الارض الحرة مع حصول سائر الشرائط من السقي والشمس ثم ان
الاكثرين من المعتزلة سلموا ان حصول هذه الاشياء عقيب هذه الامور على سبيل العادة لا على سبيل
الوجوب فكذا ههنا الثالث لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الفعل يجب الحدوث في ذلك الوقت بعينه
لذاته وكان يمتنع الحدوث في سائر الاوقات لعينه ولذاته وهذا غير مستبعد على اصول المعتزلة وذلك
لان عندهم الاعراض التي لا تبقى تخصيص حدوث كل واحد منها بوقت معين مع انه كان يمتنع حدوثه قبل ذلك
او بعده فاذا عقل اختصاص ذلك الجواز بوقت دون وقت فلم لا يجوز ايضا ان يختص وجوب حدوث هذه
الافعال بوقت دون وقت لا للمؤثر اصلا والبتة وعلى هذا التقدير يمتنع ان يقال ان ذلك الفاعل انما وقع
بقدرة العبد وعلى هذه الشبهة اصول كثيرة شرحناها في كتاب نهاية العقول واما الشبهة الثانية
وهي قوله لو لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه لزم ان لا يكون متمكنا من الفعل والترك فالجواب عنها
ان نقول هذا ايضا لازم عليكم في صور كثيرة اولها ان علم الله متعلق بجميع الجزئيات وما علم انه يقع محال
ان لا يقع وما علم انه لا يقع محال ان يقع فيلزمهم في العلم كلما الزموه علينا في الايجاد الثاني انه تعالى
اخبر عن ابي جهل انه لا يؤمن فلو صدر عنه الايمان انقلب الخبر الصدق كذبا وذلك محال والمفضي الى المحال محال
فلزمهم في الخبر ما الزموه علينا الثالث انه يقال كلف ابو لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله في
كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن الرابع انه تعالى
اذا وجب عليه ايصال الثواب او العوض الى العبد فاذا لم يفعل ذلك لزم اما الجهل او الحاجة وهما
محالان والمفضي الى المحال محال وهذا يقتضي انه يستحيل من الله تعالى عقلا ان لا يفعل ذلك الواجب واذا
امتنع الترك وجب الفعل بان كان هذا الوجوب يمنع من المدح والذم وجب ان لا يستحق الله تعالى بذلك
مدحا ولا ثناء كذا ما ذكرناه باطل الخامس انا بينا ان البديهة دلت على ان الفعل يتوقف على الدواعي
وهنا ان عند حصول الداعية يجب الفعل وعلى هذا التقدير فالجبر لازم ويلزمهم ما الزموه علينا وايضا
فبتقدير ان نقول فاعل الفعل لا يتوقف على الداعي كان معناه ان القادر يصدر عنه احد الفعلين من غير ان
يميل طبع ذلك الفاعل الى ذلك الواقع من غير ان يخص ذلك الفاعل ذلك الواقع بامر البتة وعلى هذا التقدير
يكون حصول ذلك الفعل على الاتفاق من غير تخصيص ومن غير ترجيح والاتفاقيات لا تكون في الوسع
والقدرة فحينئذ يكون التكليف به تكليف ما لا يطاق وايضا بتقدير ان نقول فاعل الفعل يتوقف على الداعي
لكن عند حصول الداعي لا يجب فانه اذا لم يجب جاز تارة وان لا يوجد اخرى وحينئذ يكون اختصاص
احد الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني يكون اختصاصا اتفاقيا لا لمرجح اصلا وذلك يوجب الجبر على
ما قررناه وحينئذ يلزمهم كلما الزموه علينا السادس ان الامر بتحصيل العلم وارد كقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله تعالى وقد دللنا على ان تحصيل العلم ليس في الوسع السابع ان التكليف اما ان
يتوجه على العبد حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال الرجحان فان كان الاول لزم ان يصير مامورا
بالترجيح حال الاستواء وذلك تكليف الجمع بين النقيضين وان كان الثاني فهو محال لان الامر بترجيح الطرف
الراجح كان ذلك امرا بتكوين الكائن وهو محال وان امر بترجيح الطرف المرجوح كان ذلك امرا بان

يحصل المرجوح حال كونه مرجوحا راجحا فيكون امرا بالجمع بين النقيضين وهو محال لا يقال انه حال الاستوا يكون مامورا بان يرجح بعض ذلك لانا نقول هذا باطل لانه اما ان يكون المراد منه انه حال الاستوا مامور بان يرجح في الزمان الثاني قبل مجي الزمان الثاني او عند مجيئه والاول محال لان احداث الترجيح في الزمان الثاني قبل حضور الزمان الثاني محال وان كان الحق هو الثاني فنقول ان عند مجي الزمان الثاني يعود التقسيم المذكور فيه لان عند مجي الزمان الثاني اما ان يكون الطرفان على السوية او لا على السوية وحينئذ تعود المحالات المذكورة الثامن القدرة اما ان تكون قدرة على الفعل او حال عدمه والاول يقتضي ان يقال الكافر لا قدرة له على الايمان مع انه مامور بالايمان فيكون هذا تكليف ما لا يطاق والثاني محال لان قبل الوجود يكون الشيء باقيا على عدمه الاصلي والعدم الاصلي لا يكون مقدورا فيمتنع ان تكون القدرة قدرة عليه لا يقال القدرة حال عدم الفعل يقتضي حصول وجود ذلك الفعل في الزمان الثاني لانا نقول اما ان يكون المراد ان القدرة تقتضي حصول الوجود في الزمان الثاني قبل حضور الزمان الثاني او بعد حضوره والقسمان باطلان على ما سبق تقريره التاسع التوبة واجبة وقد دللنا على ان تحصيل الندم ليس في الوسع العاشر ان العبد اذا صار مامورا بان يحرك اصبع نفسه فقد صار مامورا بان يحرك جملة الاجزاء التي منها تركب ذلك الاصبع في جميع تلك الاحياز التي منها تركيب تلك المسافة في جميع تلك الآنات التي منها تركب ذلك الزمان ثم ان كمية تلك الاجزاء مجهولة وكمية تلك الاحياز مجهولة وكمية تلك الآنات مجهولة فكان الامر بهذا الفعل امرا بتكوين ما هو مجهول من هذه الوجوه وذلك تكليف بما ليس في الوسع لان القصد الى تكوين ما هو غير معلوم ولا متصور تكليف بما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه العشرة ان الذي الزموه علينا فهو لازم عليهم في هذه المسائل العشرة وكل ما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عما الزموه علينا واما اصحابنا فقد اوردوا عليهم الزامات اخرى احدها ان الذوات عندهم حاصلة في العدم فلا يمكن ان يكون للقدرة اثر فيها واما صفة الوجود فهي عندهم حال والحال لا تكون معلومة ولا مقدورة واما الماهية الموجودة فهي ليست الا الماهية والا الوجود ولما لم يكن واحد منهما صالحا للمقدورية لم يكن المجموع ايضا صالحا للمقدورية فيلزمهم ان يكون التكليف بالفعل تكليفا بما لا يطاق لان هذا الالزام غير وارد على ابي الحسين فانه ينكر كون المعدوم شيئا وثانيها ان عندهم الكائنية معللة بمعنى يوجبها ثم ان اكثر الخلق لا يتصورون هذا المعنى والقدرة لا تاثير لها في الكائنية اصلا اذا ثبت هذا فنقول التكليف ان وقع بتحصيل الكائنية كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لان العبد لا قدرة له على الكائنية وان وقع بتحصيل ذلك الموجب فذلك غير متصور الماهية عند اكثر الخلق فكان التكليف بايجاده تكليفا بتحصيل ما لا تكون ماهيته متصورة عند الذهن وذلك تكليف ما لا يطاق لان ايجاد الشيء لا يمكن الا بالقصد الى تحصيله والقصد الى تحصيله مشروط بالعلم بماهيته فعند فقدان هذا العلم يكون هذا تكليفا بما لا يطاق لان هذا الالزام غير وارد على ابي الحسين لانه لا يثبت هذا المعنى والله اعلم واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها من وجهين الاول انا بينا بالدلائل العشرة انه تعالى كلف بما لا يطاق وذلك يبطل قولهم انه تعالى لا يفعل ذلك والثاني انه مبني على الحسن والقبح العقليين وذلك باطل على ما بيناه تقريره ان شاء الله تعالى واعلم ان اكثر ما ذكروه من الوجوه راجع الى هذا الاصل مثل قولهم لو جاز تكليف العبد بما لا قدرة له عليه لجاز ارسال الرسل الى الجمادات وايضا لا يجوز من الحكيم ان يخلق شخصا فاسدا وايضا لو جاز مثل هذا التكليف لجاز ان يقيد يديه ورجليه ويلقيه من شاهق الجبل ثم يقول له لا تقع وتكون في الهواء فان هذه الكلمات يرجع حاصلها الى انها قبيحة في العقول فاذا ابطلنا هذا الاصل فقد سقط الكل واما الشبهة الرابعة وهي قولهم لو لم يكن العبد موجدا للافعال لانسد باب الاعتراف بالصانع وبالنبوة وبكون القرآن حقا فالجواب ان الاعتراف بهذه الاصول ان كان موقوفا على العلم بكون العبد موجدا لم يمكن اثبات كون العبد موجدا الا بناء على تلك الاصول والا وقع الدور وان لم يكن موقوفا عليه لم يلزم من القدح في كون العبد موجدا القدح في تلك الاصول والله اعلم

الباب السادس في حكاية الدلائل القرآنية التي يتمسكون بها واعلم ان كلام المعتزلة في هذا الباب قد طال وكثر ونحن نشير الى معاقد الكلام على سبيل الاختصار وكلامهم يترتب على انواع

الخامس

النوع الاول الاستدلال الاجمالي وتقريره ان المقصود من جميع كتب الله المنزلة اما تقرير الدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد واما الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب واما القصص لارادة ان يعتبر المكلف فيحترز عن مخالفة تكاليف الله تعالى فرع في المعارف الكلية والمطالب الاصلية من كتب الله المنزلة وكلها ابطلت القول بالجبر اما تقرير الدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد وسائر المطالب فالكل على مذهب الجبر عبث باطل لانه تعالى ان كان قد خلق العلم لهم فقد ثبتت الاشياء فلا حاجة به الى المعرفة بالدلائل وان كان ما خلق العلم لهم لم ينتفع المكلف بالنظر في شيء من تلك الدلائل فعلى كل التقديرين نصب الدلائل وتقريرها وايضاحها عبثا باطلا على مذهب الجبر واما الامر والنهي فهو ايضا ضائع على مذهب الجبر لان الامر والنهي انما يحسن اذا كان المامور والمنهي قادرا على الفعل متمكنا منه اما ان من قيد يديه ورجليه ورمي من شاهق جبل ثم امر بالرجوع او نهي عن النزول كان ذلك سفها وعبثا ولو كان فعل العبد خلق الله تعالى لكان جميع تكاليف الله تعالى كذلك لان الذي خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول فكان الامر به جاريا مجرى ما اذا قيد الانسان يدي عبده ورجليه ورماه من شاهق الجبل ثم يقول له لا تنزل وان لم ترجع عن ذلك والذي ما خلقه الله تعالى فيه يكون ممتنع الحصول فكان الامر به جاريا مجرى ما اذا قيد يديه ورجليه ورماه من شاهق الجبل ثم يقول له ارتفع وان لم ترتفع عذبتك وعاقبتك ومعلوم ان امثال هذه التكاليف عبث فاسد فثبت ان القول بالجبر يقتضي ان يكون جميع تكاليف الله باطلا ضايعا واما المدح والذم والوعد والوعيد فكل ذلك انما يحسن اذا كان المخاطب قادرا على الفعل والترك متمكنا منهما حتى انه اذا اطاع باختياره مدح واثيب وان عصى باختياره ذم وعوقب فاما اذا خلق الكفر فيه شاء ام ابى ثم يعاقبه عليه ابد الآباد ويذمه عليه ويقول لم فعلت فهذا محض الكذب ومحض الظلم والسفه واما القصص المذكورة في كتب الله المنزلة والفائدة فيها ان يعتبر المكلف بها فيقدم على الطاعة وينزجر عن المعصية كما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وهذه الفائدة انما تحصل اذا كان العبد قادرا على الاعتبار اولا وقادرا على الطاعة والمعصية ثانيا فاما اذا كان لا قدرة له على الطاعة ولا على المعصية البتة كان ذكر الاعتبار عبثا محضا لان الله تعالى ان خلق الطاعة فيه فهي حاصلة سواء حصل ذلك الاعتبار او لم يحصل وان لم يخلقها امتنع حصولها سواء حصل هناك اعتبار او لم يحصل فكان ذكر القصص لارادة الاعتبار عبثا محضا فثبت بما ذكرنا ان المقصود من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ليس الا هذه الامور وثبت انها باسرها لا تستقيم الا على القول بالعدل وابطال القول بالجبر والجور فثبت ان جميع كتب الله ناطقة بفساد القول بالجبر **النوع الثاني** من وجوه تمسكهم بالقرآن انهم قالوا القرآن من اوله الى آخره من بسم الله الى قوله من الجنة والناس ناطق بفساد مذهب الجبر ونحن نشرح ذلك في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي ونرتبه على فصول **الفصل الاول** من المباحث المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قالوا هذا يدل على بطلان القول بالجبر من وجوه الاول ان قولنا اعوذ اعتراف بكون العبد فاعلا ولو كان فعل العبد مخلوقا لله تعالى لامتنع كونه فاعلا للاستعاذة لان تحصيل الحاصل محال ولان الله تعالى اذا خلق ذلك الفعل لم يقدر العبد على الامتناع منه وان لم يخلقه الله تعالى فيه استحال منه الاقدام على تحصيله فثبت ان قوله اعوذ اعتراف بكونه موجد الافعال نفسه الثاني ان الاستعاذة بالله انما تعقل لو لم يكن الله هو الفاعل للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ به تعالى من تلك الافعال لانه يصير كانه استعاذ بالله من الله في غير الفعل الذي يخلقه الله تعالى الثالث ان اقدام العبد على الاستعاذة من المعاصي يدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي مخلوقة لله تعالى لزم ان لا يكون العبد راضيا بقضاء الله وذلك كفر الرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل لو كانت الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله تعالى ولم يكن للشيطان فيه اثر فكيف يعقل ان يستعاذ من شر الشيطان الخامس ان لفظ الشيطان مشتق اما من شطن وهو البعد او من شاط وهو الاحتراق وعلى التقديرين فهو اسم ذم والذم انما يحسن في حق القادر على الفعل فاذا كان الشيطان لا قدرة له على الفعل لم يحسن ذمه السادس ان الرجيم معناه المرجوم وهو اشارة الى كونه معذبا وذلك انما يحسن في حق القادر على الفعل لا في حق العاجز عنه فثبت بما ذكرنا ان قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم يبطل القول بالجبر لا يقال انا لا نقول بالجبر بل نقول العبد مكتسب لانا نقول هذا ليس بشيء فان العبد اما ان يمكنه تحصيل شيء وتكوينه او لا يمكنه ذلك فان امكنه فهو مذهبنا وان كان لا يمكنه فقد توجهت السؤالات المذكورة وليس بين النفي والاثبات واسطة فثبت ان لفظ الكسب في البين محض التزوير قال اهل السنة

والجماعة ان كانت الوجوه التي استنبطوها من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم توجب فساد الجبر فههنا وجوه
اخرى مستنبطة منها توجب فساد القول بالاعتزال فالاول ان شر الشياطين والابالسة اذا لم يكن لله تعالى فيه
اثر البتة لم تجز الاستعاذة بالله لانه على هذا التقدير اما ان يكون المطلوب من الله في عين الاستعاذة ان يمنع
الشيطان بالنهي والزجر والتهديد او بان يمنعه منه بالقهر والالجا اما الاول فقد فعله الله تعالى فكان طلبه
طلبا لتحصيل الحاصل وهو عبث وان كان الثاني لم يجز من الله تعالى ان يفعله لان الالجاء ينافي كون الشيطان
مكلفا الثاني ان الله تعالى اما ان يكون مريدا اصلاح حال العبد واما ان لا يكون كذلك فان كان
الاول فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد العبد او لا يتوقع منه ذلك فان كان المتوقع من الشيطان افساد
العبد مع ان الله تعالى يريد اصلاحه فلم خلقه ولم سلطه على العبد وان كان لا يتوقع منه افساد العبد فاي
فائدة في الاستعاذة بالله منه واما الثاني فهو ان الله تعالى قد لا يريد اصلاح العبد فعلى هذا التقدير
الاستعاذة بالله لا تفيد الاعتصام من آفات الدين والدنيا الثالث ان الشيطان اما ان يكون مجبورا على فعل
الشر او يكون قادرا على الشر والخير فان كان الاول فقد اجبره الله تعالى على الشر فذلك يناقض الاعتزال وان
كان الثاني فحينئذ لا ترجح فاعلية الشر على فاعلية الخير الا لمرجح من قبل الله تعالى على ما قررناه مرارا واطوارا
وحينئذ يلزم الجبر فكيف يستعاذ من الشيطان الرابع ان كان الفعل المستعاذ منه معلوم الوقوع فهو
واجب الوقوع وان كان معلوم اللاوقوع فهو ممتنع الوقوع وعلى التقديرين فلا فائدة في الاستعاذة الخامس
انا اذا قلنا ضلال الكافر والفاسق انما حصل من وسوسة الشيطان فان قلنا ان ضلال الشيطان انما حصل
من شيطان آخر لزم التسلسل وهو محال وان قلنا حصل من قبل نفسه فهو باطل من وجهين الاول انا
اذا قلنا ذلك فلم لا نقول ان ضلال الكافر والفاسق انما حصل من قبل نفسه لا من قبل الشيطان وحينئذ تكون
الاستعاذة من الشيطان عبثا الثاني ان المكلف لا يرضى لنفسه البتة باختيار الجهل والكفر الا اذا قيل انه انما
اختار ذلك لانه ظن ان ذلك الاعتقاد علم لانه على هذا التقدير لا يمكنه اختيار هذا الجهل الا لسبق جهل آخر
ولا يتسلسل بل ينتهي الى الجهل اول وحينئذ يعود السؤال في كيفية حصوله فثبت ان ضلال ذلك الشيطان
انما حصل باضلال الله تعالى وحينئذ تبطل الاستعاذة بالله من الشيطان على هذا التقدير والى هذا التحقيق
الاشارة بقوله تعالى هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان كانت غوايتهم منا فغوايتنا ممن فالذي
اغوانا هو الذي اغوى الكل الوجه السادس في بيان ان الاستعاذة من الشيطان غير معقولة ان الحدقة السليمة
اذا صارت مقابلة للمرئي وكان ذلك المرئي قريبا والشرائط حاضرة والموانع زائلة فعند اجتماع هذه الامور
يجب حصول الادراك وحصول الادراك مستلزم العلم بماهية المدرك والعلم بماهية المدرك يوجب العلم بكونه
نافعا او ضارا او خاليا عنهما والعلم بكونه نافعا خاليا عن المعارض يوجب الميل الى التحصيل والعلم بكونه ضارا خاليا
عن المعارض يوجب النفرة عنه والميل الجازم يوجب الفعل والنفرة توجب الترك فترتب كل واحد من هذه المراتب
على ما قبله ترتب ضروري ذاتي ولا عمل للشيطان فيه لان الواجب بذاته لا يصير واجبا بغيره وثبت انه لا تأثير
لعمل الشيطان في شيء من هذه المراتب فكيف يستعاذ بالله منه بقي ان يقال انه لا يجوز ان يقال الشيطان القى كلاما
في خاطر الانسان وذكره صورة امر بعد ان كان غافلا لكنا نقول حصول هذا التذكير من الشيطان لا بد فيه من
المراتب الاربعة المذكورة فان كان ذلك الادراك انما حصل في قلب ذلك الشيطان لاجل شيطان آخر ذكره لزم التسلسل
وان انتهت هذه الحركات والبواعث والدواعي التي لم تقع الا بتخليق الله وتكوينه فحينئذ صار الكل من الله وحينئذ يرجع
حاصل قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الى ما صرح به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قوله اعوذ بك منك
فوسوسة الشيطان هي المبدأ القريب وخلق الحق سبحانه هو المبدأ البعيد لانه سبحانه مسبب الاسباب ومرتب الكل
منتهية اليه ونهايات الحاجات منتهية اليه ونظيره قوله تعالى الله يتوفى الانفس ثم قال قل يتوفاكم ملك الموت
ثم قال توفته رسلنا وما ذاك الا لما ذكرنا ان من الاسباب ما قد يكون قريبة وقد يكون بعيدة فكذا ههنا الوجه
السابع ان المقصود من الاستعاذة اما ان يكون طلب صالح الدين او طلب صالح الدنيا فان كان الاول فالمطلوب
اما الاقدار والتمكين او تحصيل الايمان اما الاول فهو حاصل عند المعتزلة فلم لا يجوز طلبه واما الثاني فذلك
اعتراف بان الايمان والكفر من الله واما مصالح الدنيا فهي خسيسة فلا يجوز ان يجعل المكلف طلبها مقدما
على جميع العبادات والطاعات والله اعلم فهذا خلاصة المباحث الواقعة في ماهية الاستعاذة على المذهبين وبالله
التوفيق **الفصل الثاني** في المباحث الواقعة في قولنا بسم الله قالت المعتزلة الاله هو الذي

يحسن له العبادة وهذا المعنى لازم على القول بالجبر وبيانه من وجهين الاول انه تعالى انما يكون
مستحقا للعبادة لانه صدر عنه غاية الانعام والاحسان فلو انه خلق فيهم الكفر ليستوجبوا به النار لما كان منعما
على العبيد وايضا فكل من آمن في الحال لم يأمن ان يكون عاقبة امره الردة والكفر وحينئذ يصير كل ما هو فيه
وبالا عليه ومن كان كذلك فهو اعظم المضررين لا اعظم المنعمين فكيف يستحق العبادة والتعظيم ولهذا السبب
قال الجبائي في تفسير قوله نعم المولى ونعم النصير انه لو كان تعالى خالقا للكفر في الكافر في الدنيا ثم يعذبه عليه ابد
الآباد في الاخرة فحينئذ لا يكون هو تعالى نعم المولى ونعم النصير بل يكون بئس المولى وبئس النصير الثاني
انه تعالى انما يستحق العبادة على العبد لو كان العبد قادرا على فعل العبادة اما اذا كان العبد غير قادر على العبادة
بل يكون القادر على العبادة هو الله تعالى لزم انه يقال انه استحق على نفسه ان يعبد نفسه وذلك غير معقول
قال اهل السنة كلامكم مبني على ان لفظ الله معناه انه المستحق للعبادة وهذا باطل ويدل عليه وجهان الاول
انا بينا في تفسير اسماء الله ان الله اسم علم غير مشتق الثاني لو سلمنا انه مشتق لكن لا نسلم ان معناه انه
الذي يستحق العبادة ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الها للجمادات والبهائم
لانه تعالى لا يستحق عليها العبادة ولزم ان لا يكون الها في الازل لانه في الازل لم يخلق احدا ولم ينعم على احد فلم يكن
مستحقا للعبادة الثاني انا بينا ان العقل لا يدل على حصول الاستحقاق لانه لا يتفاوت حال المعبود بسبب هذه
العبادة وهي شاقة على العابد فوجب ان لا يحكم العقل بوجوبه اذا ثبت هذا فنقول الاله هو القادر
على الاختراع والدليل عليه انه تعالى انما اظهر الامتياز بينه وبين سائر الذوات بصفة الخلاقية فقال
افمن يخلق كمن لا يخلق فلما كان المذكور في معرض الامتياز هو هذه الصفة علمنا ان معنى الالهية ليس الا الخلاقية
فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان خالقا لها وحينئذ يبطل الفرق بين الاله وبين العبد في اخص اوصاف
الالهية فكان قولنا بسم الله دالا على ان العبد غير موجد من هذا الوجه **الفصل الثالث** في
المباحث الواقعة في قولنا الرحمن الرحيم قالت المعتزلة لو كان الكفر والفسق كلاهما من الله لا من العبد
لكان المغضوب عليه من الخلق اكثر من المرحوم لان اهل النار اكثر من اهل الجنة ومن كان عذابه وضرره اكثر من
رحمته واحسانه لم يكن رحمانا لان الرحمن هو الكامل في الرحمة والرحيم من صفته الرحمة بشرط ان لا يحصل نقيضه قالوا
فاما على مذهبنا فانه يتم لنا القول بانه الرحمن الرحيم لانه تعالى خلق الخلق كلهم للنفع والرحمة واما الذين كفروا وفسقوا
فمن جهة انفسهم وبتقرير ذلك كما قال تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقال ما يفعل الله بعذابكم
ان شكرتم وامنتم وقال قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم فثبت انه تعالى رحمانا رحيما لا يثبت الا على قولنا قال
اهل السنة والجماعة وهذا الذي اوردتم علينا وارد عليكم وبيانه من وجوه الاول ان عند حصول
القدرة والداعية اما ان يجب الفعل او لا يجب فان وجب لزمكم ما الزمتموه علينا لانه تعالى هو الخالق لتلك القدرة
ولتلك الداعية وهما يوجبان الكفر والفسق فكان ذلك اجبارا للعبد على القبيح واما ان قلتم ان عند حصول
القدرة والداعية لا يجب الفعل فحينئذ يكون صدور الفعل اتفاقيا والاتفاقي لا يكون مقدورا للعبد فيترتب ان
العقاب عليه ظلم فثبت ان الذي اوردتموه علينا وارد عليكم لا محالة الثاني ان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع
فاذا قال الحق علم انه يموت على الكفر كان امره بالايمان امرا بقلب علم الله جهلا ومعلوم ان هذا لا يليق
بالرحمة البتة لان كل ما وصل الله من الرحمات الى عباده لا يخلو اما ان يقال انه تعالى احوجهم اليها وجعلهم مشتهين
لها او ما فعل ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك رحمة لانه تعالى لما احوجهم اليها ثم اعطاهم ذلك المحتاج اليه
جرى هذا مجرى ما اذا خرق بطن انسان ثم يداويه فان ذلك لا يعد رحمة وان كان الثاني وهو انه تعالى ما
احوجهم اليها وما جعلهم مشتهين لها راغبين في حصولها لم يكن ايصال ذلك اليهم نفعا في حقهم الا ترى ان
القاء العظم الى الكلب احسان اليه لانه يشتهي ذلك العظم اما القاء قلادة من الذهب اليه فانه لا يكون احسانا اليه
لانه لا يشتهي ذلك فثبت انه على القسمين لا يعقل حصول الرحمة وهذا بخلاف الاحسان الصادر من الخلق لان
الحاجة ما حصلت من قبل هذا المحسن بل كانت الحاجة موجودة في ذات ذلك الشخص فاذا سعى انسان في دفع تلك
الحاجة كان احسانا اما الحق سبحانه فهو الذي احوج الى ذلك الشخص فاذا اعطى المحتاج اليه جرى ذلك مجرى ما اذا
اساء ثم احسن بقدر تلك الاساءة ويجري ما اذا جرح ثم عالج فان ذلك لا يكون احسانا فثبت ان هذا الالزام
وارد عليهم الرابع انه تعالى عالم من الكافر انه لا يقبل الايمان وانه يقدم على الكفر والفسق وانه لا يستفيد من
الخلق والتكليف الا العذاب الابدي كان خلقه وتكليفه مع علمه بان عاقبته تؤدي الى هذه الحالة سعيا في الاضرار

والايلام وذلك لا يليق بالرحمة ثم قال اهل السنة والجماعة الرحمة والكرم انما يتحقق على مذهبنا لا على مذهب المعتزلة وذلك لان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض وعند المعتزلة انه تعالى لو لم يعط الثواب والعوض فانه يستحق الذم فهو باعطاء ذلك الثواب وذلك العوض يتخلص من الذم واذا تفضل فقد اكتسب استحقاق الحمد من العبد ولولا ذلك التفضل لما حصل ذلك الاستحقاق فثبت انه تعالى باعطاء تلك المنافع قد اكتسب لنفسه منفعة وعوضا فلم يكن هذا جوادا فاما على قولنا فانه لا يجب على الله لاحد شيء وانه مستحق الثناء والحمد لذاته لا لامر منفصل عن ذاته فلم يكن لشيء من انواع الجود والكرم اثر في تخليصه من الذم ولا اثر في تحصيل مزيد استحقاق الحمد فكانت عطاياه محض الجود والكرم والرحمة والرحيم هو الذي يرحم وليس من شرطه ان لا يفعل الا الرحمة فهو تعالى رحيم لمن اراد ضار لمن اراد كما انه تعالى نافع ضار واسم الرحمن يدل على المبالغة في الرحمة وهذه المبالغة اشارة الى وجهين الاول ان كل ما سواه فانما يرحم لاكتساب عوض وهو اما استحقاق الثواب او استحقاق الثناء او التخليص من المذمة او دفع الرقة الخسيسة عن القلب وكل ذلك اعواض فاما الحق سبحانه فانه يرحم لا للعوض اصلا فكانت رحمته هي الرحمة الحقيقية فلهذا السبب استحق ان يسمى رحمانا والثاني ان جميع الخلق لا يرحمون احدا الا اذا حصلت في قلوبهم داعية الرحمة والخالق لتلك الداعية هو الله سبحانه فكان الراحم في الحقيقة ليس الا الله فيجب من هذا الوجه فهذا هو الكلام في هذا الباب والله اعلم بالصواب

الفصل الرابع في قوله الحمد لله قالت المعتزلة هذه الاية لا تدل الا على مذهبنا وذلك لان المستحق للحمد هو الذي لا قبح في فعله ولا جور في قضيته ولا سوء في مشيئته ولا عيب في صنعه وعندنا ان الله كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبر فلا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو قضيته ولا عبث الا وهو صنعه لانه خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه من غير انه يرضيها فامتنع كونه مستحقا للحمد والمدائح وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه بسبب كونه الها اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان استحقه على العبد وجب ان يكون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان يستحقه على نفسه كان معناه انه يجب عليه ان يحمد نفسه ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا قال اهل السنة والجماعة بل هذه الاية لا تتم الا على قولنا وبيانه من وجوه الاول ان العالم كل موجود سوى الله فتكون افعال العباد من جملة العالم فلما كان رب العالمين وجب ان يكون ربا لافعال العباد والرب هو المتصرف بالشيء فيلزم كونه متصرفا في افعال العباد والتصرف في افعال العباد والمتصرف في افعال العباد لا يكون الا خلقها وتكوينها فدلت هذه الاية على انه تعالى خالق لافعال العباد الثاني انه تعالى لما علم ان الكافر لا يؤمن وانه لا يستفيد من صيرورته مامورا بالايمان الا استحقاق العذاب الدائم فكيف يمكن ان يقال انه تعالى انما كلفه لمحض الاحسان ومثاله من وقع في البئر وعلم انسان علما يقينا انه لو رمى اليه حبلا فانه يخنق نفسه ثم انه مع هذا اليقين رمى اليه حبلا وقال الغرض منه ان تستعين به على الصعود من البئر فان كل احد يقول انك علمت انه لا يصرف ذلك الحبل الا الى مضرة نفسه كان القاء الحبل اليه محض الاضرار فكذا ههنا الثالث ان الايمان اكثر نفعا للعبد من كل ما سواه فلما كان ايمان العبد من خلقه كان تربية العبد لنفسه اكمل من تربية الله له فوجب ان يكون كون العبد ربا ومربيا لنفسه اكمل من كون الله ربا ومربيا له

الخامس

وهذا يوجب ان يصح من الله التمدح بكونه ربا للعالمين والله اعلم

الفصل السادس في قوله مالك يوم الدين قالت المعتزلة الدين هو الجزاء والجزاء انما يحسن على الفعل فاذا كان لا فعل للعبد امتنع ترتب الجزاء عليه فوجب ان يكون مالكا ليوم الدين قال اهل السنة والجماعة كونه تعالى مالكا ليوم الدين لا يتم الا على قولنا وبيانه من وجوه الاول انا نفرض رجلا استمر على كفره ثمانين سنة ثم اتفق انه آمن ومات عقيب ايمانه بلحظة فهذا الرجل عصى الله بالكفر في جميع عمره ثم اتى بالايمان لحظة واحدة ثم ان ذلك الايمان يوجب على الله الثواب المؤبد السرمد فلو انه تعالى اعطاه اعظم الثواب الف الف سنة ثم اراد ان يقطع الثواب عنه لحظة واحدة فانه يصير لعين الاهانة ويصير سبحانه مستحقا للذم وعلى هذا التقدير لا يكون مالكا بل يكون مملوكا بل يكون حاله اشد من حال مملوك لان المملوك قد يتوقع الخلاص عن ذل تكليف المولى والله تعالى لا رجاء البتة في الخلاص عن ذلك التكليف فيلزم ان لا يكون تعالى مالكا ليوم الدين بل يكون مملوكا في يوم الدين تعالى الله عنه علوا كبيرا الثاني ان كفر العبد ومعصيته متناهية

والعقل يقتضي ان يكون العقاب بقدر الجرم لا زائدا عليه فوجب ان يكون عقاب الكفر والمعصية متناهيا فلما جعله تعالى ابديا علمنا انه لا يمكن ان يقال احكام افعاله على احكام افعالنا في الحسن والقبح وذلك يبطل قول المعتزلة الثالث ان المحاسبة على المأكول والمشروب مستقبحة من العظماء وجميع الدنيا بالنسبة الى خزائن الله اقل من الذرة بالنسبة الى البحر الاعظم فلو كانت احكامه مثل احكامنا لوجب ان يقبح منه حساب العبد في الذرة واللقمة فلما لم يقبح علمنا انه لا اقتباس افعاله على افعالنا ولا احكامه على احكامنا وذلك يبطل الاعتزال بالكلية

السادس

الفصل السابع في قوله اياك نعبد قالت المعتزلة هذا تصريح بكون العبد فاعلا ومستقلا بافعال نفسه فانه لو كان فعل العبد خلقا لله لكان سعي العبد جاريا مجرى تحصيل الحاصل وذلك محال وحينئذ يبقى قوله اياك نعبد كذبا محضا وايضا لو كانت العبادة خلقا لله تعالى لوجب ان يقول العبد اياك نسأل منك خلق العبادة قال اهل السنة والجماعة انها تصير داخلة في الوجود بالقصد وهو ليس من العبد والا لزم التسلسل فهو من الله وذلك من اقوى البراهين في ان العبد غير مستقل بفعل العبادة

السابع

الفصل الثامن في قوله واياك نستعين قالوا هذا انما يتم على قولنا ان للعبد فعلا وتصرفا لان الاستعانة والاعانة لا يعقلان الا في القادر على الفعل اما اذا لم يكن له فعل فكيف يعقل الاستعانة وهل يجوز ان يقال اياك استعين في طولي وفي قصري وفي خلق السماء والارض ولما لم يجز ذلك علمنا ان الاستعانة هو طلب المعونة على ما يقدر العبد عليه ويحصل من جهته وايضا فقوله واياك نستعين نص في كون العبد فاعلا لهذا الطلب فوجب كونه مستقلا بالفعل قال اهل السنة والجماعة هذه الاية من ادل الدلائل لان الاية تدل على طلب الاعانة فهذه الاعانة اما ان تكون عبارة عن تحصيل نفس الايمان والاول باطل وبيان بطلانه من وجهين الاول انه كان ذلك حاصلا وطلب الحاصل عبث الثاني ان على هذا التقدير تكون هذه الاعانة اعانة في تحصيل القدرة بالالة وازالة الموانع لا في نفس العبادة والاية دالة على ان المطلوب في هذا الدعاء هو تحصيل الاعانة على العبادة لانه ذكر العبادة اولا في قوله اياك نعبد واياك نستعين وهذا يدل على ان المطلوب هو الاستعانة فيما تقدم ذكره وهو العبادة وثبت ان المطلوب في هذه الاية هو الاعانة في نفس العبادة فلا بد وان يكون لقدرة الله تعالى اثر في نفس تلك العبادة ومتى كان كذلك امتنع ان يكون لقدرة العبد فيها اثر لما بينا ان اجتماع المؤثرين على الاثر الواحد محال فصارت هذه الاية دالة على قولنا

الثامن

من هذا الوجه والله اعلم

الفصل التاسع في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم قالت المعتزلة هذه الاية دالة على قولنا من وجهين الاول ان قوله اهدنا طلب وهذا تصريح بكون العبد فاعلا لهذا الطلب الثاني ان طلب الهداية انما يحسن اذا كان العبد يصح منه ان يهتدي بهداه اذ الهدى هو الدلالة والبيان ولا يجوز ان يكون المراد بقوله اهدنا اي اخلق لنا الايمان لان الهدى في اللغة عبارة عن الدلالة والبيان لا عن خلق العلم بدليل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى قال اهل السنة والجماعة هذه الاية من ادل الدلائل على مذهبنا من وجهين الاول انه لا يمكن حمل هذه الهداية على البيان والدلالة لان الله تعالى قد فعل ذلك فلو حملنا هذا الدعاء عليه كان طلبا لتحصيل الحاصل وهو باطل بل الهدى عبارة عن الدلالة بشرط ان تكون تلك الدلالة مفضية الى المقصود وذلك انما يكون بخلق العلم والمعرفة لا يقال هذا يقتضي ان لا يكون الايمان حاصلا لهم في الحال لانا نقول هذا غير لازم وبيانه من وجهين الاول قال بعض المفسرين المراد بقوله اهدنا اي ثبتنا على هذه الهداية الحاصلة في الحال واليه الاشارة بقوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا والثاني ان يكون المراد اهدنا الى معرفة قدسك وجلالك وكبريائك فانه لا نهاية لهذه المعرفة الثاني انه قال صراط الذين انعمت عليهم بالهداية والمعرفة وذلك يدل ايضا

التاسع

على مذهبنا والله اعلم

الفصل العاشر في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين قالت المعتزلة هذا انما يتم على قولنا لان العبد لو لم يقدر على الفعل لكان غضب الله محض الظلم وايضا قوله ولا الضالين يقتضي اسناد الضلال اليهم لا الى الله تعالى قال اهل السنة والجماعة هذه الاية دالة على قولنا لانه تعالى وصفهم بكونهم مغضوبا عليهم ثم ذكر عقيبه كونهم ضالين وهذا يدل على ان كونهم مغضوبا عليهم هو المؤثر في كونهم ضالين والذي يدل عليه ان العبد لما كان قادرا على الايمان

والكفر امتنع ان يتقدم على الايمان بل لا عن الكفر او بالعكس الا ان يرجح من قبل الله تعالى فاذا خلق الله فيهم رجح
الكفر فذلك هو غضب الله عليه والضلال بعد ذلك هو اثر ذلك الغضب ونتيجته وعند هذا ثبت بهذا
البرهان العقلي ان كونه مغضوبا عليه هو الموجب لصيرورته من الضالين واللفظ ايضا مشعر به لانه ثبت
في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية وكونه ضالا يناسب ان يكون معللا بكونه
مغضوبا عليه وهو مذكور عقيبه فيوجب كونه معللا به وذلك يبطل القول بالاعتزال ونظير هذا قوله تعالى
رضي الله عنهم ورضوا عنه فان كونه تعالى راضيا عنهم هو الذي اوجب صيرورتهم راضين عنه وهذا هو الواجب
لكيلا تكون صفة الحق مؤثرة في صفة الخلق اما لو كان كوننا راضين عنه يؤثر في كونه تعالى راضيا عنا لكانت صفة الخلق
مؤثرة في صفة الحق وذلك محال ونظيره ايضا قوله تعالى يحبهم ويحبونه والله اعلم فهذه اشارة مختصرة الى
المناظرات الجارية بين الجبرية وبين القدرية ومن وقف على ذلك امكنه استنباط الدلائل من الجانبين
وعند هذا يصير كل القرآن صالحا لان يتمسك به هذا ولا يكاد يظهر الترجيح القاطع الا بالرجوع الى
الدلائل العقلية وقد عرفت قوة الدلائل العقلية من جانبنا فثبت ان قولنا هو الحق ومذهبنا هو الصدق
والله اعلم النوع الثالث من استدلالات المعتزلة بالقرآن واعلم انها كثيرة جدا الا انا نذكر

النوع الثالث من استدلالات المعتزلة بالقرآن

معاقدها على سبيل الاختصار فالوجه الاول من استدلالاتهم بالقرآن الالفاظ الدالة على اسناد الافعال
الى العباد اسناد الافعال الى الفاعلين ا قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما
رزقناهم ينفقون فاضاف الفعل اليهم ولم يقل الذين خلق فيهم الايمان والصلاة والانفاق ب ان الذين
كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فبين تعالى ان الايمان موقوف عليهم وانهم لا
يأتون به ج ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا
وعلى قول المجبرة كان يجب ان يقال يخادع الله نفسه د الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون
ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض وكل ذلك نص في ان هذه الاشيا منهم ه قالوا اتجعل فيها
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فاضافوا الفساد وسفك الدماء الى
البشر واضافوا التسبيح والتقديس الى انفسهم وبالجملة فامثال هذه الاضافات والاسنادات مما لا حد لها ولا
حصر وطريق الاستدلال بالكل ان نقول خروج هذه الافعال من العدم الى الوجود اما ان يكون بقدرة
الله تعالى او بقدرة العبد فان كان بقدرة الله لم يكن للعبد قدرة لا على وجودها ولا على عدمها لان الله
تعالى اذا خلقها فهي حاصلة سواء اراد العبد ذلك او لم يرده واذا لم يخلقها لم يقدر العبد على تحصيلها فثبت
ان حصول الفعل لو كان بقدرة الله لم يبق للعبد اليه اختيار ومكنة وعند هذا لا يكون الفعل فعلا
للعبد وحينئذ تصير هذه الايات الدالة على كونه فاعلا كلها اكاذيب واباطيل واضاليل ولما كان
ذلك باطلا علمنا ان العبد موجد لافعال نفسه لا يقال العبد وان لم يكن موجدا لافعال نفسه
لكنه مكتسب لها لانا نقول هذا لفظ غير ملخص المعنى الا انا ذكرنا في الدليل ان المؤثر في خروج هذه
الافعال من العدم الى الوجود اما ان يكون هو العبد او لا يكون فان كان العبد فقد حصل المطلوب وان
لم يكن هو العبد لم يكن العبد على هذا التقدير متمكنا لا من الفعل ولا من الترك وذلك يقتضي كون هذه
الايات اكاذيب واذا كان لا واسطة بين النفي وبين الاثبات ونحن ابطلنا احد القسمين فحينئذ يبقى
لا محالة فكان العنا لفظ الكسب في هذا الموضع محض التزوير والجواب لاشك ان القرآن مملو
من هذا النوع من الايات فانكارها يكون انكارا للقرآن وقد دلت الدلائل القاهرة على ان الكل بقضاء
الله وقدره فلا بد من التوفيق بين البابين فنقول مجموع القدرة مع الداعي مؤثر في الفعل وخالق
ذلك المجموع هو الله تعالى فيكون هذا المجموع مستلزما لحصول الفعل فصحت هذه الاضافات والاسنادات
ويكون ذلك المجموع موجبا لوقوع هذه الافعال فصح ان الكل بقضاء الله وبقدره وبهذا الطريق يزول
التناقض بين الدلائل العقلية وبين هذه الدلائل القرآنية قال مولانا الداعي الى الله واعلم ان هذا
اعانتم على مذهبي خاصة حيث قلت مجموع القدرة مع الداعي مستلزم للفعل اما من لا يقول ذلك فانه
يتعذر عليه التصديق بهذه الايات الطريق الثاني للمعتزلة في هذا الباب انهم قالوا ليس للفعل اسم في لغة
العرب الا وقد دل القرآن على اضافة الفعل الى العبد بذلك الاسم واعلم ان تلك الالفاظ ثمانية فالاول
العمل ا قال تعالى من عمل صالحا فلنفسه ب ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ج انا جعلنا ما على الارض

زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا د ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا
الصالحات ه ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض و لمثل هذا فليعمل العاملون
ز ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ح جزاء بما كانوا يعملون ط ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا ي ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم يا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
اولئك هم خير البرية يب من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها يج والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا
وعملوا الصالحات يد ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا يه اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه يو ليبلوكم ايكم احسن عملا يز وبدا لهم سيئات ما عملوا يح هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا يط ووجدوا
ما عملوا حاضرا ك لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون فقد ذكرنا عشرين اية تدل على اثبات العمل
للعبد ومن استقصى في الطلب وجد في القرآن كثيرا اللفظ الثاني الفعل ا قال الله تعالى وما تفعلوا من
خير فان الله يعلمه ب ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يفعلون ج وافعلوا الخير د والذين هم للزكوة فاعلون ه
ما فعلوه الا قليل منهم اللفظ الثالث الصنع قال في المائدة لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم
الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون وقال في العنكبوت ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر
الله اكبر والله يعلم ما تصنعون اللفظ الرابع الكسب ا قال تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت ب ظهر الفساد
في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس ج كل امرئ بما كسب رهين د كل نفس بما كسبت رهينة ه اليوم تجزى كل نفس بما
كسبت اللفظ الخامس الجعل ا قال تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم ب وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا ج وجعلوا لله شركاء الجن اللفظ السادس الخلق قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وهذا
يقتضي كون غيره خالقا كقولك زيد افضل العلماء فانه يقتضي كون غيره عالما ب قال مخاطبا لعيسى واذ تخلق
من الطين كهيئة الطير ج قال عيسى عليه السلام حاكيا عن نفسه اني اخلق لكم من الطين د وتخلقون افكا ه ان
هذا الا اختلاق الاولين اللفظ السابع قال تعالى حكاية عن بعض البشر حتى احدث لك منه ذكرا
اللفظ الثامن الابداع قال تعالى ورهبانية ابتدعوها اذا عرفت هذا فنقول الالفاظ
المستعملة في اسناد الفعل الى فاعله ليس الا ما ذكرناه وكلها قد وردت في كتاب الله تعالى في اسناد افعال
العباد اليهم فمن انكر هذا الاسناد كان ساعيا في تكذيب الله تعالى مجاهرا بالانكار والابطال وانه محض
الكفر والجواب ان هذا ايضا خارج على المذهب الذي اخترناه وهو ان مجموع القدرة مع الداعي
مستلزم الفعل لانه لا يفعل من الفاعل الا الذي يكون بحال متى اتصف بالقدرة والارادة الجازمة وارتفعت الموانع
فانه يجب الفعل والعبد كذلك فيكون فاعلا وصانعا الا ان خالق تلك القدرة وتلك الداعية لما كان هو الله
سبحانه كان الكل بقضاء الله وقدره وخلقه وتكوينه وبهذا الطريق ظهر ان جميع الفاظ القرآن مستعملة في
موضوعها الاصلي من غير حاجة الى الانكار ولا الى الابطال وبهذا الطريق ظهر ان الذي اخترناه هو خير المذاهب
والاقوال في هذا الباب والله اعلم الوجه الثاني من وجوه استدلالاتهم من كتاب الله تعالى الامر والنهي
ا سارعوا الى مغفرة من ربكم ب سابقوا الى مغفرة من ربكم ج اجيبوا داعي الله وآمنوا به د استجيبوا لله وللرسول ه
يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم و آمنوا خيرا لكم ز اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ح
وانيبوا الى ربكم ط ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ي اطيعوا الله واطيعوا الرسول وبالجملة
فالاوامر والنواهي الواردة في كتاب الله لا حد لها ولا حصر ولو لم يكن العبد قادرا على الفعل والترك لم يبق لامره
ولا نهيه وكيف يجوز في العقل ان يقال افعل يا من لا يفعل ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يبعث الانبياء الى الجمادات
وينزل عليهم الكتب ويعلق تلك الكتب من الوعد والوعيد بالجمادات وكما ان صريح لفظ القرآن يشهد بان كل ذلك
سفه وعبث فكذلك صريح العقل يشهد بان امر العبد ونهيه مع انه لا قدرة له على الفعل والترك عبث وسفه
والجواب تأتيك في باب الجواب عن شبههم بالدلائل العقلية ان تكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة من ثمانية
عشر وجها فلا فائدة في اعادتها في هذا المقام الوجه الثالث من استدلالات القوم الايات الدالة على
انه لا مانع لهم من الايمان والطاعة ولا جبر لهم على الكفر والمعصية ولنذكر من هذا الجنس آيات احدها
قوله تعالى كيف تكفرون بالله قالوا هذه الاية تدل على ان الكفر من قبل العبد وبيانه من وجوه الاول انه لو كان
تعالى خلق الكفر فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله على سبيل التوبيخ كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون
وتبيضون وتصحون وتسقمون الثاني انه كان خلقهم اولا للشقاء والنار وما اراد بخلقهم الا الكفر والوقوع

في النار فكيف يصح ان يقول موبخا لهم كيف تكفرون الثالث كيف يليق بالحكيم ان يقول كيف تكفرون حال ما
خلق الكفر فيهم الرابع انه تعالى اذا قال للكفار كيف تكفرون فهذا الكلام توجيها للحجة
على العبد وطلبا للجواب منه او ذكره على سبيل الهزل والعبث والثاني لا يقول به مسلم فبقي الاول فنقول
لو كان موجد الكفر هو الله تعالى لكان للكافر ان يقول عندي اثنا عشر وجها من وجوه العذر كل واحد
منها مستقل بان يكون جوابا عن هذا السوال فالاول انه يقول يا اكرم الخالق لما خلقت الكفر في فكيف
لا اكون كافرا مع اني لا اقدر على دفع فعلك الثاني اردت الكفر وانا لا اقدر على دفع ارادتك والثالث
علمت الكفر مني وعند المجبرة ان خلاف المعلوم ممتنع الوقوع والرابع اخبرت على وقوع الكفر وعند
المجبرة خلاف خبر الله ممتنع الوقوع والخامس انك خلقت في قدرة لا تصلح الا للكفر ومع حصول تلك
القدرة يكون الكفر واجب الحصول والسادس انك خلقت في ارادة جازمة مقتضية لحصول الكفر
ومع حصول تلك الارادة يكون الكفر واجب الحصول وايضا فكما حصلت هذه الاسباب الستة في
جانب حصول الكفر في باسرها مفقودة في جانب الايمان مع انه يمتنع حصول الايمان الا عند حصول مجموعها
فثبت انه حصل لعدم الايمان اثنى عشر سببا كل واحد منها مستقل بعدم الايمان فكيف يليق بالحكيم ان
يقول مع هذه الموانع القاهرة وماذا عليهم لو امنوا او يقول كيف تكفرون بالله اللهم الا اذا قاله على
سبيل الهزل الا ان على هذا التقدير يصير القران كتاب الهزل والسخرية وثانيها قوله تعالى وما منع
الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس في موضع
بحيث لا يمكنه الخروج فقال له مولاه ما منعك عن التصرف في حوائجي كان ذلك الكلام عبثا وايضا
المجبرة يقولون ان الختم والطبع والرين والقسوة والغشاوة والوقر والصم والبكم والعمى والسد
والاغواء والاضلال والازاغة والصرف والمكر والاستدراج والخداع وكل واحد من هذه الامور
الستة عشر سبب مستقل بالمنع من الايمان فمع قيام هذه الموانع باسرها كيف يليق بالحكيم ان يقول وما منع
الناس ان يؤمنوا وايضا الاعذار العشرة التي قدمناها مع حصولها كيف يليق بالحكيم ان يقول وما منع الناس
ان يؤمنوا وثالثها قوله تعالى لابليس وما منعك ان تسجد وقول موسى عليه السلام لاخيه وما منعك
اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون وفما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم
ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وقال الصاحب بن عباد في فصل له
في هذا الباب كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرفه
عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى تؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول لم
تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول
لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم
قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين فان قال قائل ان
السوال والجواب انما يتم مع الاكفاء والامثال والله منزه عن ذلك فكيف تمكن المناظرة مع الله ولهذا قال
تعالى لا يسئل عما يفعل والجواب عنه من وجهين الاول ان المناظرة مع الله اذا كانت ممتنعة كان
ايراد مثل هذا السوال من الله وجب ان يكون عبثا وذلك يقتضي القدح في كلمة الله تعالى الثاني ان
القران قد دل على ان هذه المناظرة غير ممتنعة ويدل عليه ايات احدها قوله تعالى قل يا اهل الكتاب
قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير
وثانيها قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وثالثها قوله تعالى
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى
ورابعها قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير ومعلوم انه انما امهلناكم
وازلنا عذركم حتى لا يبقى لكم عذر ولا حجة علينا وخامسها قوله تعالى يوم تاتي كل نفس تجادل عن
نفسها ومعلوم ان تلك المجادلة انما تكون مع من يطالبها ويعاتبها وما ذاك الا الله تعالى فيلزم ان تكون
مجادلة العبد مع الله وسادسها قوله تعالى حكاية عن الكفار رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا ثم لم
يقل في الجواب لا يسال عما يفعل بل قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى وثامنها
قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب

ان الم

فاصدق واكن من الصالحين فهذه الايات دالة على ان الكفار عدم بعثة الانبياء وعدم الامهال عذرا
لهم في ترك الايمان والله يقول اني ازلت هذا العذر لئلا يبقى سوالهم متوجها علي فاذا كان هذا القدر
من العذر وهو عدم بعثة الانبياء عليهم السلام عذرا لهم في عدم الايمان كان اولى بل نقول هذا
العذر اولى بالقبول وذلك لان الله تعالى لو بعث الرسل ولم يخلق الايمان البتة لم يؤمن العبد البتة
ولو خلق الايمان ولم يبعث الرسل لامن لا محالة فكيف يجوز ان يزيل الله عذرا لا تاثير له البتة ولا
يزيل ما هو المؤثر الاصلي فان هذا يكون كالمتناقض واما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل فقالوا المراد
منه لما ثبت بالدلائل انه تعالى لا يفعل الا ما هو حكمة وصواب لم يكن في السوال عن كل واحد من الصور
مزيد فائدة بل العلم حاصل بان اي شيء يفعله الله فهو حكمة وصواب وليس المراد انه تعالى بلغ في
الظلم مبلغا لا يسئل فعله خوفا من شره كالفراعنة والجبابرة والذين يظلمون ولا يسئلون عن
فعلهم خوفا من شرهم فهذا تمام تقرير كلام القوم في هذا الباب والجواب ان هذه الايات
دالة على انه لا مانع للقوم من الايمان وقد دللنا بالوجوه الاثنى عشر على قيام الموانع ولا بد من التوفيق
فنحمل هذه الايات على عدم الموانع الظاهرة ونحمل الدلائل العقلية على قيام الموانع العقلية عملا
بالدليلين بقدر الامكان والله اعلم الوجه الرابع من وجوه استدلال المعتزلة بالقران الايات
التي امر الله عباده فيها بان يستعينوا بالله وبان يعين بعضهم بعضا اما الاستعانة بالله فكقوله تعالى
اياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقل اعوذ بك من همزات الشياطين استعينوا بالله
وتقريره ان الاستعانة انما تعقل في حق من يقدر على الفعل لكنه لا يقدر على اتمامه واكماله الا باعانة
المعين فلو لم يكن العبد قادرا على التكوين والتحصيل كانت اعانته ممتنعة فكان امره بالاستعانة
عبثا واما الامر باعانة بعضهم بعضا فكقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
ومن لم يقدر على الفعل اصلا كيف يمكنه اعانة غيره على الفعل والجواب ههنا ان المؤثر
هو مجموع القدرة والداعي وذلك مشروط بازالة الموانع فاعانة الله لعبده هو ان يزيل الموانع عن
كون ذلك المجموع مستلزما لذلك الاثر واما اعانة بعضهم بعضا فهو انه من الجائز ان لا يكون قدرة
الانسان الواحد وداعيته كافية في استلزام ذلك الفعل بل لا بد فيه من قدرة اناس كثيرين ومن
دواعيهم حتى يترتب على مجموع تلك القدرة وتلك الدواعي حصول ذلك الاثر فزال الاشكال الوجه
الخامس من استدلالات القوم بالقران جميع الادلة الدالة على انه تعالى لم يكلف فوق الوسع والطاقة قالوا
لو لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه لكان تكليفه بالفعل تكليفا بما لا يطاق وهذا باطل فذاك باطل
بيان الملازمة انه اذا كان فعل العبد واقعا بتكوين الله بان خلق ذلك الفعل لم يقدر على تحصيله لان
تحصيل الحاصل محال وان لم يخلقه لم يقدر العبد ايضا على تحصيله لان قدرته غير صالحة للتحصيل
فثبت ان العبد لو لم يكن موجدا لافعال نفسه لكان تكليفه تكليف ما لا يطاق وانما قلنا ان ذلك باطل
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولقوله تعالى ولا يريد بكم العسر ومعلوم ان تكليف ما لا
يطاق اعظم انواع العسر ولقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج فوق ان يكون الانسان مكلفا
بما لا طاقة له به والجواب انا بينا ان تكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة من الوجوه الاثنى عشر
التي ذكرناها وقررناها فلا فائدة في الاعادة واذا كان كذلك فنحمل هذه الايات على عدم الظاهرية
الوجه السادس من وجوه القوم انهم قالوا لو كان الله تعالى موجدا للكفر والمعاصي لكان مريدا لها
وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان المجبرة ساعدونا على انه تعالى لو كان خالقا لاعمال العباد
لكان مريدا لها وبيان هذه المساعدة من وجهين الاول انهم في ارادة مسئلة الكائنات قالوا
لما ثبت ان الله خالق اعمال العباد وجب ان يكون مريدا لها والثاني انهم قالوا انه تعالى لما خصص
بعض افعاله باحداثه في وقت معين وعلى محل معين مع جواز ان يخلقه في وقت آخر وفي محل آخر وجب
ان يكون ذلك التخصيص لاجل الارادة فثبت انه تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان مريدا
لها وبيان انه تعالى غير مريد لها قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها والمكروه لا
يكون مرادا لامتناع الجمع بين الضدين وتمام الكلام في هذا المقام الاستدلال بجميع الايات التي
يتمسكون بها في انه تعالى غير مريد للقبائح وسياتي الاستقصاء فيها والجواب ان الكلام في هذا

يجعلون

يقتله الله تعالى من الكفار يكون العبد ممنوعا عن الايمان من الوجوه الاثنى عشر التي ذكرناها الان يكون

الموضع سياتي في مسئلة ارادة الكائنات ان شاء الله الوجه السابع للقوم الايات الدالة على انه متى فعل العبد فعلا فانه تعالى يجازيه بفعل اخر وتقريره ان نقول القران يدل على ان العبد قد يفعل امورا متى فعلها فانه تعالى يجازيه عليها بافعال اخرى ومتى كان الامر كذلك وجب ان تكون تلك الافعال واقعة بتكوين العبد لا بتكوين الله تعالى بيان المقدمة الاولى بايات جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا يكسبون ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون ذلك بما قدمت يداك اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فاخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون فهذه الايات وامثالها دالة على ان العبد اذا اتى بهذه الافعال فانه تعالى يجازيه عليها بافعال اخرى بيان المقدمة الثانية وهو قولنا ان ذلك يقتضي ان لا يكون فعل العبد فعلا لله تعالى فتقريره من وجهين الاول انه لو كان الشرط فعلا لله تعالى لكان الجزاء فعلا صار العبد من هذا الشرط والجزاء خارجا من البين ويصير التقدير كانه تعالى يقول اني متى فعلت كذا فعل اخر فاني افعل بعده فعلا اخر الا ان التغاير بين هذا الكلام وبين قوله ايها العبد ان اطعتني اثبتك وان عصيتني عاقبتك معلوم بالضرورة الثاني انه تعالى انما رتب هذه الاجزية على افعال العباد ترغيبا لهم في الطاعات ومنعا لهم عن المحظورات وهذا انما يفيد اذا كانوا قادرين على الفعل والترك متمكنين من كل واحد منهما على البدل وقد بينا انه لو كان موجد افعال العباد هو الله تعالى لما بقيت هذه القدرة وحينئذ يصير هذا الترغيب والترهيب عبثا بالكلية ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا والاستدلال به من وجهين الاول ان ذلك القول لو كان مخلوقا لله تعالى لصار الكلام ركيكا لانه يصير تقدير الكلام تكاد السموات اجعلها منفطرة والارض اجعلها منشقة بما خلقت في العبد هذا الكلام واردته وقضيت به ومعلوم ان ذلك في غاية الركاكة وايضا فقوله لقد جئتم شيئا ادا نص في ان العبد هو الذي جاء بذلك الفعل الثاني ان الواحد منا اذا انكر على غيره فعلا ثم اتى بمثله عد سفيها قال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فلو كانت مقالتهم الرحمن الذي خلق ذلك القول فيهم يكون العبث عليه الزم ولو ان قائلا قال تاملوا قبح قولهم ان للرحمن ولدا اقبح فجحد انفطرت السموات وانشقت الارض ولهدت الجبال فاني انا الذي فعلت ذلك وخلقته فيهم وقضيته عليهم واردته منهم لقال الناس ما اشد حماقة هذا القائل وما اقبح صنعه واذا كان الامر كذلك فكيف يليق هذا برب العالمين والجواب ان عندنا مجموع القدرة والداعي موجب للفعل وعلى هذا التقدير فهذه الالزامات ساقطة عنا وايضا فالوجوه الاثنى عشر المذكورة دالة على وقوع تكليف ما لا يطاق وكل ذلك يبطل هذه الكلمات والله اعلم الوجه الثامن للقوم الايات الدالة على كون العبد متمكنا من الايمان والكفر قادرا على الخير والشر قال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال فمن شاء منكم ان يستقيم وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وقال وهديناه النجدين اي طريق الخير والشر وقال ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها والجواب انا ذكرنا ان هذه الايات دليل لنا لانها تقتضي تعليق الفعل بالمشية ومشية العبد معلقة بمشية الله تعالى فيكون فعل العبد معلقا بمشية الله تعالى من هذا الوجه الوجه التاسع للقوم الايات الدالة على انه تعالى لا يظلم احدا من عباده قال تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا وقال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقال وما انا بظلام للعبيد قالوا ولو ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر ثم يعاقبه عليه لكان ظالما بل نقول على مذهب الجبرية لا ظالم الا الله لان احدا منهم لم يفعل شيئا البتة فلم يكن احد ظالما بل نقول ليس في انواع الظلم اوضح من ان يؤاخذ الواحد منا عبده بما يفعله غيره ولا اقبح من ان يعاقبه على ما لم يفعله فلو لم يقل ان هذا ظلم لم يكن في تنزيه الله عن الظلم فائدة اذ لا يعقل من كونه ظالما الا هذا والجواب ان الظلم هو التصرف في ملك الغير واذا كان ما سوى الله تعالى لم يكن في تصرفه كيف يكون ظلما والله اعلم الوجه العاشر للقوم الايات الدالة على ان افعاله حسنة وتنزيهه عن التفاوت والعبث والباطل فاحدها قوله صنع الله الذي احسن كل شيء خلقه فهذه الاية دالة على ان كل ما كان صنعا لله فهو حسن وهذا يقتضي ان ما لا يكون حسنا لم يكن صنعا لله تعالى فالقبائح والفواحش لما لم

الذي احسن كل شي

لم تكن موصوفة بالحسن وجب ان لا تكون فعلا لله تعالى وثانيها قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فنص على ان من اعتقد انه تعالى خلق باطلا فقد كفر وثالثها قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا دل هذا الكلام على تنزيه الله تعالى عن خلق الباطل فوجب ان يقال ان كل ما كان باطلا فانه لا يكون مخلوقا ورابعها قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق وخامسها قوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا والاستدلال بجميع هذه الايات ظاهر وسادسها قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولا شك ان المقالات الفاسدة والمذاهب الباطلة فيها تفاوت شديد لان بعضها يكذب بعضا وبعضها يبطل بعضا فلو كانت تلك المذاهب مخلوقة لله تعالى لحصل التفاوت في خلق الله تعالى والجواب ان كل من تصرف في ملك نفسه كان تصرفه عدلا وصوابا ومنزها عن الباطل والعبث وما سوى الله فانه ملكه فلم يكن تصرفه على جميع التقديرات الا حقا صوابا الوجه الحادي عشر للقوم الايات التي تدل بصريحها على ان افعال العباد ليست من الله فاحدها قوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وجه الاستدلال بالاية انه لو كان في اللسان التحريف والكذب خلقا لله تعالى لكان اليهود صادقين في قولهم انه من عند الله ولزم تكذيب الله في قوله وما هو من عند الله والله تعالى نفى عن نفسه ما هو من عنده ثم قال الجبائي في تفسيره عند تقرير هذا الكلام وكفى هذا الخزي لقوم يجعلون اليهود اولى بالصدق من الله فقالوا ولا يقال المراد من قولهم هو من عند الله انه كلام الله وحكمه قال تعالى وما هو من عند الله اي ما هو من كلام الله ولا حكمه فاما هذا السؤال باطل من وجوه الاول قال الجبائي ان على هذا التقدير لا يبقى بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فرق واذا ارتفع هذا الفرق لم يحسن العطف لان عطف الشيء على نفسه فاسد الثاني قال الكعبي كون المخلوق من عند الخالق اوكد من كون المامور به من عند الامر وحمل الكلام على الوجه الاقوى اولى الثالث ان قوله وما هو من عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب ان لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم الجواب لم لا يجوز ان يكون المراد من قول اليهود انه من عند الله انه كلام الله وحكمه قوله يلزم عطف الشيء على نفسه قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه ليس كل ما لم يكن من الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعي قد يثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بسائر الطرق مثل الاجماع والقياس ثم كل هذه الطرق من عند الله وحكمه فقوله تعالى لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب نفي خاص وهو كونه مذكورا في كتاب الله ثم عطف عليه النفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله الوجه الثاني في الجواب ان يكون المراد من الكتاب التوراة ويكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود في كتب سائر الانبياء مثل شعيا وارميا وحبقوق وذلك لان اليهود كانوا في نسبة تلك التحريفات الى الله متحيرين فان وجدوا قوما اغمارا جهالا بالتوراة نسبوا تلك المحرفات الى انها من التوراة وان وجدوا عقلاء اذكياء عليهم ذلك الكلام زعموا انه موجود في كتب سائر الانبياء الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام فثبت بهذين الوجهين انه لا يلزم عطف الشيء على نفسه قوله كون المخلوق من عند الخالق اوكد من كون المامور به من عند الامر وحمل الكلام على الوجه الاقوى اولى قلنا لكن هاهنا قرينة اخرى تدل على ان الذي قلناه اولى وذلك لان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسوال والقوم ما ادعوا ان التحريف الذي ذكروه وفعلوه خلق الله تعالى وانما ادعوا انه حكم الله ونازل في كتابه فوجب ان يكون قوله وما هو من عند الله عائدا الى هذا المعنى لا الى غيره وهذا الكلام يصلح جعله جوابا عن السوال الثالث وايضا فنقول جواب اخر وهو ان يكون هذا الحكم حكما لله تعالى وكونه مخلوقا لله تعالى معنيان مختلفان وحمل اللفظ المشترك على كلي مفهوميه لا يجوز فلما ثبت انه لا بد وان يكون هذا اللفظ محمولا على نفي الحكم وجب ان لا يكون محمولا على نفي الخلق والا لزم كون اللفظ المشترك مستعملا في مفهوميه معا وانه لا يجوز والله اعلم ومن الايات التي يتمسكون بها من هذا الجنس قوله تعالى ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة وعندنا المراد نفي الحكم وعندهم المراد نفي الحكم والخلق معا والاية الثالثة من هذا الجنس قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ولو كان ذلك من خلقه لكان قد انزل الله بها اعظم وجوه السلطان لان السلطان مشتق من

التساهل ولا تسلط فوق الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود الوجه الثاني عشر التمسك بالايات الدالة
على التحدي بالقران قال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الى قوله فان لم
تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة وجه الاستدلال انه انما يصح التحدي مع من
يقدر على شيء من الافعال فانه لما كان قادرا على الفعل في الجملة ثم عجز عن فعل معين خاص دل ذلك على
ان لذلك الفعل خصوصية لاجلها عجز ذلك الفاعل عن الاتيان بمثله فاما من لا يقدر على الفعل اصلا فان التحدي معه
لا يفيد الفائدة المطلوبة اذا ثبت هذا فنقول اذا لم يكن العبد قادرا على الايجاد والتكوين اصلا لم يحصل
التحدي بالقران على كونه معجزا ولما كان ذلك باطلا باجماع الامة علمنا ان العبد موجد والجواب
ان هذا الاشكال غير وارد علينا لانا سلمنا ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب بعض الافعال فاذا
لم يوثر في امر من الامور علمنا ان ذلك المتيسر ممتاز عن ذلك المتيسر بمزيد خاصية لاجلها حصل ذلك
الاثر الوجه الثالث عشر تمسكهم بقوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل
بهتانا واثما مبينا وجه الاستدلال ان هذه القبائح والفواحش اما ان يكون فاعلها هو الله تعالى
او العبد فان كان فاعلها هو الله تعالى كان العبد بريئا عن فعلها وتحصيلها ثم ان الله تعالى نسبها الى
العبد لانه وصف العبد بكونه سارقا زانيا كافرا فلزم ان يكون تعالى قد رمى العبد بهذه الامور مع
انه يعلم انه بريء عنها فلزم ان يقال انه تعالى احتمل بهتانا واثما مبينا ومعلوم ان كل من قال ذلك
فهو كافر واما ان كان فاعل هذه القبائح والفواحش هو العبد كان بريئا من فعلها فالمجبرة الذين رموا
الله العالم بفعل هذه القبائح مع انه تعالى بريء منها وجب ان يدخلوا تحت قوله تعالى فقد احتمل بهتانا
واثما مبينا والجواب ان هذه الامور افعال العباد من حيث انها حصلت عن قدرتهم ودواعيهم
وافعال الله تعالى من حيث انها موجبة عن فعل الله تعالى وهو مجموع القدرة مع الداعي وحينئذ يسقط
هذا السؤال عنها الوجه الرابع عشر التمسك بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله
دلت الاية على ان مقصوده تعالى من بعثة الانبياء اقدام الخلق على الطاعة فلو كان تعالى يخلق الكفر فيهم
لامتنع ان يكون غرضه من البعثة حصول الطاعة وهكذا التمسك بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وهكذا الاستدلال بكل ما جاء في القران من قوله لعلهم يتقون فقوله لعلكم تذكرون لعله يتذكر
او يخشى فان هذه النصوص وما يشبهها نصوص صريحة في انه تعالى يريد الطاعة والتقوى من خلق الله تعالى
لكان يجب ان يقول لعله يتذكر الخلق فيه التذكر والتقوى والجواب ان القضية الموجبة يكفي في العمل بها
حصولها في وقت واحد وعندنا انه تعالى يجعل الكل مومنا عارفا في القيمة الوجه الخامس
عشر التمسك بقوله تعالى للكفار او لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير وجه الاستدلال انه تعالى
احتج عليهم بالتمكين والاقدار والعمر الطويل والمهلة في اوقات التكليف وازاحة الاعذار ببعثة الرسل فلو
كان الايمان والتذكر موقوفين على خلق الله لكان لهم ان يقولوا الهنا قد خلقت فينا الكفر والعدول
عن طاعتك وكنا عاجزين عن دفع ما خلقت ولم تخلق فينا الايمان ولو خلقت الايمان فينا لكنا مومنين
بك قالوا وكيف يعقل ان يحتج الله سبحانه عليهم بالاحتجاج الضعيف مع انه قال فلله الحجة البالغة ولئلا
يقولوا المناظرة مع الله لا تجوز لان هذا الكلام قد سبق جوابه والجواب ان كل ذلك مشكل عليهم
بان حصول الفعل هو موقوف على خلق الداعي وذلك يوجب الجبر ويشكل ايضا بان خلاف معلوم
الله محال الوقوع الوجه السادس عشر تمسكوا بقوله تعالى واخر من شكله ازواج هذا فوج مقتحم
معكم لا مرحبا بهم انهم صالوا النار قالوا بل انتم لا مرحبا بكم انتم قدمتموه لنا فبئس القرار قالوا ربنا من قدم
لنا هذا فزده عذابا ضعفا في النار قالوا وعلى مذهب المجبرة انه تعالى هو الذي قدمه لهم فانظر ما
يلزم على قول المجبرة في هذا الموضع والجواب ان هذا ايضا وارد على المعتزلة بسبب مسئلة الداعي
ومسئلة العلم والله اعلم الوجه السابع عشر ان القران مملوء من كونه تعالى رحيما كريما جوادا محسنا
بل الكتب الالهية باسرها مملوءة من هذا المعنى والخلق مطبقون على كونه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين
وقوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم فاذا كان هو تعالى يخلق الانسان ويسلط عليه في الدنيا الفقر
والزمانة والمرض والعمى ثم يخلق فيه الكفر ثم يخرجه من الدنيا الى الاخرة ويخلده في النار ابد الاباد
ويعذبه اشد العذاب فكيف يليق به ان يكون كريما رحيما فضلا عن ان يكون اكرم الاكرمين وارحم

الراحمين واعلم ان هذا النوع من الاستدلال مما ازداد تطويله وتشعيبه قد رد عليه والجواب عنه انه
معارض بقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس ثم الجواب عنه ما ذكرناه في سورة الفاتحة في قوله الرحمن
الرحيم الوجه الثامن عشر انهم قالوا ان القران يشهد بان هذه الافعال صدرت عن العباد والانبياء
اعترفوا والمومنون اقروا به وابليس اللعين اعترف به فمن انكر ذلك فقد خالف كل هولاء اما بيان ان الله
شهد به ففي ايات ا واضلهم السامري وهذا تصريح بان ذلك الاضلال من السامري ولو كان خالق الضلال
هو الله تعالى لكانت اضافة الاضلال الى السامري كذبا لا يقال قرا بعضهم واضلهم السامري اي
اشد ضلالا او هو السامري لانا نقول القراءة التي تمسكنا بها حقة صحيحة بالاتفاق وهي تدل على قولنا فقد
حصل المقصود واما القراءة التي ذكرتم فانها لا تنافي ما ذكرناه لان كون السامري ضالا لا ينافي كونه مضلا
ب قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ج فكلا اخذنا بذنبه فلو كان حصول الذنب بخلق الله لكان يوآخذه
لا بذنب نفسه بل بالذنب الذي فعله غيره فيه د وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين وهذا
تصريح بان ذلك ليس من الله بل منهم ه انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وكيف يصيبهم بذنوبهم
ولا ذنب لهم في تلك الافعال التي هي الكفر والمعصية كما لا ذنب لهم في وجود السماء والارض و واضل فرعون
قومه وما هدى وهذا تصريح بان الضلال من فرعون ولو كان من الله لما كان من فرعون ز ويريد
الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا ح كفارا حسدا من عند انفسهم وهذا تصريح بان ذلك الفعل من
عند انفسهم ط قال تعالى حكاية عن اهل النار ينادونهم الم نكن معكم قالوا بلى ولكنكم فتنتم انفسكم وتربصتم
وارتبتم وغرتكم الاماني وهذا نص صريح في انه لا صنع لله في الكفر ي انما النجوى من الشيطان ليحزن الذين
امنوا وكلمة انما للحصر يا الشيطان سول لهم واملى لهم يب ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وهذا نص قول
من يقول انه خلق الكفر في الدنيا ثم يعذبه عليه في الاخرة وانه تعالى ما خلقه الا لاهل العذاب وامثال
هذه الايات كثيرة فليكتف بهذا القدر واما بيان ان الانبياء عليهم السلام اعترفوا بذلك ففيه ايات
قال تعالى حكاية عن ادم ا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين فاضاف الظلم والذنب
الى نفسه والغفران والرحمة الى الله تعالى ولو كان الكل من الله لكان هذا التفصيل والتمييز عبثا ب قال نوح عليه
السلام اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم ج قال يعقوب عليه السلام لاولاده بل سولت لكم انفسكم
د قال يوسف عليه السلام من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي ه قال موسى عليه السلام هذا من عمل
الشيطان انه عدو مضل مبين سماه عدوا ومضلا لانه اوقعه في ذلك العمل ولو كان فاعل ذلك الفعل هو الله تعالى
فالعدو والمضل هو الله تعالى و قال موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي ز وقال يونس عليه السلام سبحانك
اني كنت من الظالمين فهولاء الانبياء والرسل عليهم السلام اعترفوا بان الذنب منهم وانهم هم الامرون بهذه
الدلالات فمن حملها على الله فقد تظاهر بتكذيب الانبياء واما بيان ان المومنين اعترفوا بذلك فهو قوله
تعالى حكاية عن المومنين ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فاضافوا الخطا الى انفسهم واما بيان ان
الكفار اعترفوا بذلك فهو قوله تعالى حكاية عنهم ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا اتهم
ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول ان الكفار اضافوا
الاضلال الى سادتهم وكبرائهم ولم يقولوا الهنا انت اضللتنا والثاني انهم قالوا ربنا اتهم ضعفين
من العذاب والعنهم لعنا كبيرا وانما ذكروا ذلك جزاء لهم على اضلالهم فلو كان الاضلال من الله لما نظر
ما يلزم وايضا حكى الله عن الكفار انهم قالوا وما اضلنا الا المجرمون واما بيان ان ابليس اعترف بذلك
فهو قوله تعالى حكاية عنه لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا وهذا نص صريح في ان متابعة الشيطان
انما حصل بسبب الشيطان لا لان الله تعالى اضلهم قال الشيطان ولاضلنهم وهذا اعتراف منه بان
الاضلال منه لا من الله ثم قال ولامرنهم فليغيرن خلق الله وهذا صريح في ذلك ثم قال ومن يتخذ
الشيطان وليا من دون الله وهذا تهديد ووعيد على من فعل ذلك فلو كان ذلك من خلق الله فكيف
يليق الحاق الوعيد والتهديد به فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الاكثر والانبياء والمومنين والكافرين
وابليس اللعين اعترفوا بان هذه الذنوب ليست من الله فمن قال انها من الله فقد خالف
الصديق والزنديق والرحمن والشيطان الوجه التاسع عشر انهم جميع الايات الدالة على احوال
اهل القيمة من العقاب والحسنات والثواب والعقاب لم يفعل العبد شيئا من هذه الافعال بل كانت

فاعلها هو الله تعالى لكانت محاسبته ومعاتبته عبثا الوجه العشرون لو ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر وخلقه للنار ما كان لله نعمة اصلا وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان النعم دينية او دنياوية ولا شك ان النعم الدينية افضل واكمل من النعم الدنيوية فلو قدرنا ان الخالق الكفر في الكافر هو الله تعالى لم يكن له تعالى في خلق الكافر نعمة من النعم الدينية واما النعم الدنيوية فهي ايضا على هذا التقدير وجب ان تكون معه ومثلا لان منافع الانسان في الدنيا ومضاره فيها اذا تقابلا كانت منافعه بالنسبة الى مضاره كالقطرة في البحر ثم اذا قوبل عمر الانسان بالابد الذي لا نهاية له كان عمره بالنسبة الى ذلك الابد كالعدم واذا كان كذلك فلو خلق الله الكفر في الكافر وعذبه عليه ابد الاباد كانت المنافع الحاصلة في الدنيا بالنسبة الى هذه المضار كالقطرة بالنسبة الى البحار التي لا نهاية لها ومعلوم ان مثل هذا لا يعد نعمة ولا منفعة الا يرى ان تقديم الخبيص المسموم الى الانسان لا يعد نعمة لان اللذة الحاصلة منه قليلة بالنسبة الى المضار الحاصلة منه فكذا هاهنا فثبت انه لو كان حصول الكفر بخلق الله تعالى لم يكن لله تعالى في حق الكافر نعمة من النعم البتة وانما قلنا ان لله نعمة في حق الكافر بل نعما لا حد لها ولا حصر لما ذكره الله تعالى في كتابه على الترتيب المعقول وذلك لان اصل جميع النعم هو الحياة فانه لولا الحياة لما حصل الانتفاع فكانت الحياة اصلا لجميع النعم فلهذا السبب ابتدا الله تعالى بذكره فقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم لما ذكر الحياة اردفه بذكر ما ينتفع به فقال هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم ذكر بعده انه تعالى قصد الى السموات وسواها تسوية مطابقة لمصالح العباد فقال ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وايضا قال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وهذا تصريح في ان الله تعالى قد انعم على الكفار وقال في قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم النعم من الله لما كان لهذا القول فائدة وقال حاكيا عن موسى اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين وقال في سورة النحل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون ولا شك ان هذا مذكور في معرض تعديد النعم ثم قال هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر الى قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وهذه الايات دالة على ان نعم الله واصلة الى جميع الخلق فثبت انه تعالى لو خلق الكفر في الكافر لما كان له عليه نعمة وثبت بهذه الايات ان نعم الله واصلة الى الكافر والمؤمن وهذا يدل على انه ليس خالقا للكفر في حق الكافر واعلم ان من وقف على هذه الوجوه العشرين التي لخصناها للقوم امكنه الاستدلال بكل اية من ايات القران واعلم ان المعتمد في الجواب ان نقول الايات الدالة على مذهبنا ايضا كثيرة جدا فلما تعارضت تلك الايات بهذه الايات وجب الرجوع فيها الى الدلائل العقلية التي عولنا عليها باهرة قوية لا شك فيها ولا شبهة والله ولي التوفيق

الباب السابع (السادس) في تمسكات المعتزلة بالاخبار اعلم ان كل ما ورد من الاخبار من الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب فالقوم يحتجون به ونقريره على الوجه المذكور في الدلائل القرآنية ثم بعد هذا يتمسكون بوجوه اخرى **الحجة الاولى** لو كان الكفر والفسق حاصلا بتخليق الله وقضائه لوجب الرضا به لكن الرضا به لا يجوز فوجب ان لا يكون بتخليق الله ولا بقضائه بيان الملازمة ان كل ما كان بقضاء الله فانه يجب الرضا به وذلك مجمع عليه بين الامة ثم نقول الدليل عليه ايضا القران والخبر والاثر اما القران فقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واما الاخبار فكثيرة احدها ما روى سعد بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سعادة ابن ادم استخارة الله ومن سعادة ابن ادم رضاه بما قضى الله ومن شقاوة ابن ادم تركه استخارة الله ومن شقاوة ابن ادم سخطه بما قضى الله وثانيها ما روى عبد الله بن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم اني اسالك الصحة والعفة والامانة وحسن الخلق والرضا بالقدر وثالثها ما روى عبد الله بن شداد قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اللهم رضني بقضائك وبارك لي في قدرك حتى لا احب تاخير ما عجلت ولا تعجيل ما اخرت ورابعها انه من مشاهير الاخبار الربانية انه صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة انه يقول ومن لم يرض بقضائي فليطلب ربا سوائي واما الاثار فكثيرة احدها قال ابو الدرداء ذروة المروءة اربع خلال الصبر للحكم والرضا بالقدر والاخلاص في التوكل والاستسلام للموت وعنه ايضا انه قال ان الله اذا قضى قضاء احب ان يرضى بقضائه وثانيها عن عمران بن حصين انه قال ثلاث يدرك بهن العبد رغائب الدنيا والاخرة الصبر عند البلاء والرضى بالقدر والدعاء في الرخاء وثالثها روى محمد بن كعب ان موسى عليه السلام قال اي ربي اي خلقك اعظم ذنبا قال الذي يتهمني قال اي رب وهل يتهمك احد قال نعم الذي يستخيرني ولا يرضى بقضائي ورابعها قيل فيما اوحى الله تعالى لداود عليه السلام يا داود انك لن تلقاني بعمل هو ارضى لي عنك ولا احط لوزرك من الرضا بقضائي فثبت بهذه الوجوه انه لو كان الكفر بقضاء الله لكان الرضا به واجبا واما بيان انه لا يجوز الرضا بالكفر والعصيان فهذا ايضا مجمع عليه بين الامة ثم الدليل عليه القران والخبر اما القران فهو ان الظالم يجب لعنه لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وذلك ينافي وجوب الرضا بظلمه وايضا فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب باقصى الوجوه وذلك يمنع من وجوب حصول الرضا بالكفر والفسق واما الخبر فما روي انه صلى الله عليه وسلم قال الرضى بالكفر كفر فثبت انه لو كان الكفر بقضاء الله لكان الرضا به واجبا وثبت ان الرضى به غير واجب فوجب ان لا يكون الكفر واقعا بقضاء الله ولا بخلقه وهو المطلوب **الحجة الثانية** قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثا قيل وقال وكثرة السوال واضاعة المال ولما كانت هذه الاشياء الثلاثة مكروهة لله تعالى وجب ان لا تكون مرادة له لان الشيء الواحد باعتبار الواحد لا يكون مكروها ومرادا معا واذا لم يكن مراد الله تعالى وجب ان لا يكون مخلوقا له لان الخالق لا يحصل الا بالارادة ويقرب منه الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم اذا دخل احدكم المسجد فليسلم على النبي ثم ليقل ابغض المباحات الى الله الطلاق دل النص على ان الطلاق مبغوض الله والمبغوض لا يكون مرادا وما لا يكون مراد الله لا يكون مخلوقا له **الحجة الثالثة** ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل احدكم المسجد فليسلم على النبي ثم ليقل اللهم افتح لي ابواب رحمتك واذا خرج فليسلم وليقل اللهم اجرني من الشيطان ولو كان فعل الشيطان انما حصل بايجاد الله تعالى لوجب ان يقول اللهم اجرني منك وهكذا القول في سائر الادعية كقوله اعوذ بك من شر كل شيء انت اخذ بناصيته لان كل الشر من الله تعالى على قول المجبرة **الحجة الرابعة** روى سعيد بن جبير عن ابي عبد الرحمن السلمي عن عبد الله بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما احد اصبر على اذى يسمعه من الله يجعلون له ندا ويجعلون له ولدا وهو يرزقهم ويعافيهم ويعطيهم وجه الاستدلال به ان المراد من هذا الصبر شدة كراهية الله تعالى لهذا الكلام وذلك يدل على انه تعالى يكرهه واذا كان كذلك وجب ان لا يكون خالقا له لان من لم يكن ملجا الفعل ولا ساهيا فانه اذا كان لا يريده لم يفعله **الحجة الخامسة** قوله صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وجه الاستدلال به انه تعالى بين ان الخلق مخلوقون للعبادة كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلا جرم قال اعملوا واشتغلوا بالطاعة فان جميع الخلق قد يسر الله لهم الاشتغال بالعبادة التي لاجلها خلقوا وانما يكون هذا التيسير حاصلا اذا قلنا العبد قادر على الفعل وانه تعالى لا يخلق فيهم الكفر جبرا ولا يمنعهم عن الايمان ولا يضلهم عن سواء السبيل فثبت ان قوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له نص صريح في هذه المسالة **الحجة السادسة** الدعاء المشهور الماثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو دعاء الاستفتاح وهو قوله اللهم انت الملك لا اله الا انت انت ربي وانا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فانه لا يغفر الذنوب الا انت واهدني لاحسن الاخلاق فانه لا يهدي لاحسنها الا انت واصرف عني سيئها فانه لا يصرف سيئها الا انت لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس اليك انا بك واليك تباركت وتعاليت استغفرك واتوب اليك وجه الاستدلال به ان قوله والشر ليس اليك صريح في المسالة لا يقال ان قوله الخير في يديك يقتضي كون الايمان من الله تعالى لانه اعظم الخيرات لانا نقول لما وقع التعارض وجب التوفيق فيحمل قوله الخير في يديك على ان الايمان حصل باقداره ونصب الدلائل عليه ويحمل قوله والشر ليس اليك على انه ليس بخلقه وتكوينه وبهذا الطريق يزول التعارض **الحجة السابعة** ما روى ابو صالح عن

ابي هريرة قال جاءت فاطمة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وطلبت منه خادما فقال لها قولي اللهم رب السموات السبع ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء انت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء منزل التوراة والانجيل والفرقان فالق الحب والنوى اعوذ بك من شر كل دابة انت آخذ بناصيتها وجه الاستدلال ان قوله اعوذ بك من شر كل دابة انه باطل

الحجة الثامنة روى ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قال العبد عندما يصيبه هم او حزن اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسئلك بكل اسم هو لك سميت به نفسك وانزلته في كتابك وعلمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي اذهب الله همه وابدله مكان حزنه فرحا والاستدلال به ان قوله عدل في قضاؤك يدل على انه لا جور في قضائه لا يقال انه كلما يفعله الله بعبده فهو عدل لانه متصرف في ملك نفسه لانا نقول فعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون له ظلم على العبد فوجب ان لا يتمدح بذلك لان من لم يقدر على الظلم فلم يظلم لم يكن ذلك مدحا في حقه ولقائل ان يقول يشكل هذا بقوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد فان هذا في معرض المدح مع ان ايجاد الولد له ممتنع في نفسه

الحجة التاسعة روى ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو قائم على المنبر انما بقاؤكم فيمن سلف قبلكم كما بين صلاة العصر الى غروب الشمس اعطي اهل التوراة التوراة فعملوا بها حتى اذا انتصف النهار عجزوا عنها فاعطوا قيراطا قيراطا واعطي اهل الانجيل الانجيل فعملوا به حتى اذا بلغوا صلاة العصر عجزوا فاعطوا قيراطا قيراطا واعطيتم القرآن فعملتم به حتى اذا غربت الشمس اعطيتم قيراطين قيراطين قال اهل التوراة والانجيل ربنا هؤلاء اقل عملا واكثر اجرا فقال الله هل ظلمتكم من اجركم شيئا فقالوا لا فقال فضلي اوتيه من اشاء وجه الاستدلال به انه لا يصح استحقاق الاجر والثواب على ما يخلقه الله فينا كالواننا وصورنا فلما اثبت الله الاجر ظهر ان افعالنا ليست بخلق الله

الحجة العاشرة قوله عليه الصلاة والسلام نية المرء خير من عمله وهذا تصريح باثبات العمل للعبد

الحجة الحادية عشر قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن رب العزة كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك وشتمني ابن آدم ولم يكن له ذلك اما تكذيبه اياي فهو قوله انه لن يعيدني كما بداني واما شتمه اياي فهو ان يقول اتخذ الله ولدا وانا الصمد الذي لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد وجه الاستدلال انه تعالى لو كان هو الذي خلق هذه الاحوال في ابن آدم فكيف يجوز ان يحكي ذلك عنه في معرض الشكاية

الحجة الثانية عشر الخبر المشهور المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله يوم خلق السموات والارض مائة رحمة فجعل في الارض منها رحمة واحدة فيها تعطف الوالدة على ولدها والوحش بعضها على بعض واخر تسعة وتسعين الى يوم القيمة فاذا كان يوم القيمة اكملها بهذه الرحمة وجه الاستدلال بهذا الخبر ان من كانت رحمته هكذا فكيف يليق به ان يخلق الانسان في الدنيا فقيرا مريضا اعمى زمنا ثم يخلق فيه الكفر ويجره من الدنيا الى اطباق النيران ابد الآباد بسبب كفره الذي خلقه فيه والجأه اليه وجعل من كل الف من بني آدم تسعمائة وتسعة وتسعين كفارا من اهل النار فكيف تليق هذه القسوة بهذه الرحمة

الحجة الثالثة عشر قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه وهذا تصريح باضافة الفعل الى الابوين لا الى الله تعالى

الحجة الرابعة عشر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله الخلق كتب في كتابه على نفسه فهو موضوع عنده على العرش ان رحمتي تغلب غضبي والاستدلال به ان الكفار والفساق اكثر من اهل الثواب فلو كان الكفر والفسق انما حصلا بخلق الله لكانت رحمته مغلوبة وغضبه غالبا وذلك ينافي ظاهر الحديث

الحجة الخامسة عشر ما رواه ابو ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه جل ذكره اني حرمت الظلم على نفسي وحرمته على عبادي فلا تظالموا يا عبادي انكم الذين تخطئون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب جميعا فلا ابالي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم كانوا على اتقى قلب رجل لم يزد ذلك شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسئلوني فاعطيت كل انسان منهم ما سألني لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط يا عبادي هذه اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قالت المعتزلة هذا الخبر يؤكد مذهبنا من وجوه الاول انه تعالى قال اني حرمت الظلم على نفسي وهذا يدل على انه تعالى قادر على الظلم اذ لو لم يقدر على الظلم لما قال اني حرمته على نفسي لانه يجري مجرى ما اذا قال اني حرمت على نفسي ان اجمع بين النقيضين ومعلوم انه ركيك الثاني انه تعالى لما بين انه حرم الظلم على نفسه اوجب على العباد ان لا يظلم بعضهم بعضا ولو كان تعالى هو الذي يخلق الظلم فيهم لكان ظالما وايضا فكيف يقول لهم لا تظالموا مع انه تعالى هو الذي يخلق ذلك الظلم فيهم والثالث قوله انكم تخطئون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب ولا ابالي فلو كان حصول ذلك الخطأ بخلق الله وايجاده كما ان الغفران منه لم يكن في هذا التفصيل والتمييز فائدة وايضا فاذا خلق الخطأ غيره فهو تعالى انما غفر للعبد بسبب فعل ما خلقه العبد وصريح النص يبطل ذلك الرابع انه تعالى قال في آخر هذا الحديث هذه اعمالكم احفظها عليكم وهذا صريح بان هذه الاعمال اعمالنا لا اعمال الله ثم قال من وجد خيرا فليحمد الله وهذا يدل على انه تعالى خالق القدرة على الفعل وهدى العبد اليه ووضع الدلائل عليه وارشد اليه ومنع عن اضداده ثم قال ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه وهذا تصريح بان المعاصي ليست من الله البتة

الحجة السادسة عشر ما روى هشام الدستوائي قال حدثنا قتادة عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن عياض بن حمار ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته الا ان ربي امرني ان اعلمكم ما جهلتم مما علمني في يومي هذا كل مال نحلته عبادي فهو حلال لهم واني خلقت عبادي حنفاء كلهم وانهم اتاهم الشيطان فاجتالهم عن دينهم وحرم عليهم ما احللت لهم وهذه الخطبة طويلة والمقصود منها انه عليه الصلاة والسلام صرح بانه تعالى خلق الخلق حنفاء على السلامة الاصلية وان الشياطين هم الذين اضلوهم عن الحق فمن قال ان الله هو اضلهم عن الدين فقد جاهر بتكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الخطبة

الحجة السابعة عشر ما روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ابا هريرة كن ورعا تكن اعبد الناس وكن قنعا تكن اشكر الناس واحب للناس ما تحب لنفسك تكن مؤمنا واحسن مجاورة من جاورك تكن مسلما وجه الاستدلال بهذا الخبر انه صلى الله عليه وسلم حث على الاتيان بهذه الافعال ولو كانت من خلق الله لصار هذا الحث والترغيب عبثا باطلا

الحجة الثامنة عشر عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليأت الى الناس ما يحب ان يؤتى اليه وجه الاستدلال انه لو كان الايمان خلق الله تعالى لكان هذا الترغيب عبثا لان العبد لا يقدر على ان يموت مؤمنا اذا خلق الله فيه الكفر ولا يقدر على ان يموت كافرا اذا خلق الله الايمان فيه

الحجة التاسعة عشر عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول البيان من الله والعي من الشيطان وليس البيان كثرة الكلام ولكن البيان الفصل في الحق وليس العي قلة الكلام ولكن من سفه الحق وهذا نص في موضع الخلاف

الحجة العشرون عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم زرعت ولكن ليقل حرثت فقال ابو هريرة الم تسمع لقول الله تعالى افرأيتم ما تحرثون أانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وهذا من اوضح الدلائل على وجوب التفرقة بين فعل الله وبين فعل العبد فثبت ان الفعل المضاف الينا مغاير للفعل المضاف الى الله ولنكتف بهذا القدر من الاخبار فان من وقف عليها امكنه التمسك باخبار كثيرة سوى ما ذكرناه والمعتمد لنا في الجواب عن الكل ان الاخبار التي تمسكنا بها على صحة قولنا معارضة لهذه الاخبار فلما تعارضت الاخبار وجب الرجوع الى دلائل العقل وقد بينا ان دلائلنا العقلية اقوى واكمل واوضح وبالله التوفيق

السابع

الباب الثامن في شرح الآثار المروية عن الصحابة والتابعين مما تمسك الخصم بها في اثبات قولهم قالوا اشتهر عن ابي بكر الصديق انه لما سئل عن معنى الكلالة قال اقول فيها برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن الشيطان والله ورسوله عنه بريئان وهذا تصريح منه بان ذلك الخطأ ليس من الله قال اصحابنا المراد منه ان ذلك ليس من الله ومن رسوله

بمعنى الحكم والقضا به فاما ان يكون المراد انه ليس منه بمعنى الخلق والتكوين فممنوع وتمام الكلام
ها هنا كما في قوله تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله واما عمر بن الخطاب فروي
ان كاتبه كتب هذا ما اري الله عمر فقال للكاتب امحه فمحاه فقال اكتب هذا ما راي عمر قال الاصحاب
قوله هذا ما اري الله عمر لا يصدق الا فيما عرف بنص الله فلهذا السبب غيره قالوا ونقل عنه انه
لما اخذ سارقا وقال لم سرقت قال بقضاء الله فقطع يده وجلده وقال هذا لم سرقت وهذا لانك كذبت
على الله ولقائل ان يقول لعله كان مراد السارق من لفظ القضا اذن الله فيه وحكمه به واما علي
ابن ابي طالب فقالوا القول بالعدل لعله في غاية الشهرة وخطبه دالة عليه ومنها انه سئل عن
التوحيد والعدل فقال التوحيد ان لا يتوهمه والعدل ان لا يتهمه وهذا كلام في غاية الجلالة
والمراد من قوله ان لا يتهمه بانه يفعل القبايح والفواحش وظلم العباد وقال اصحابنا المراد منه
ان الظلم من الله محال لان كل ما يفعله فانه يتصرف في ملك نفسه وليس ذلك بظلم وايضا نقل عن
علي بن ابي طالب انه لما انصرف من صفين قام اليه شيخ من اهل الحجاز فقال يا امير المومنين اخبرنا
عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرا النسمة ما هبطنا واديا وما
علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ومسيري والله ما احتسب
لي من الاجر شيئا فقال امير المومنين لعلك تظن قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب وسقط الوعد والوعيد وما كان ياتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ولا كان المحسن
اولى بثواب الاحسان من المذنب ولا المذنب كان اولى بالعقوبة من المحسن تلك مقالة اخوان الشياطين
وعبدة الاوثان وخصما الرحمن وشهود الزور واهل العمى والفجور تلك قدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولا بعث الانبيا
عبثا ولا اري عجايب الايات باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال الشيخ
وما ذلك القضا الذي ساقنا فقال امير المومنين امر الله بذلك واراد ثم تلا عليهم وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه فقال فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول

• انت الامام الذي نرجو بطاعته • يوم النشور من الرحمن غفرانا •
• اوضحت من ديننا ما كان مشتبها • جزاك ربك عنا فيه احسانا •

وروى مجاهد ان ابن عباس كتب الى قرى اهل الشام في رسالة طويلة ذكر فيها انه قال اهل منكم الا
مفتري على الله يحمل ما اجترم عليه وينسبها علانية اليه وعن عكرمة عن ابن عباس انه قال القدر حجر
عميق فقفوا عند ادناه لا تقولوا انه جبر العباد على المعاصي فتظلموه ولا تقولوا ان الله لم يعلم ما العباد
عاملون فتجهلوه ولكن رجل امتحن الله قلبه للتقوى قال ان عذب فبذنب وان عفا فبفضل وعن علي بن
عبد الله بن عباس قال كنت جالسا عند ابي فقال له رجل يا ابا العباس ان ها هنا قوما يزعمون انهم
اتوا من قبل الله وان الله اجبرهم على المعاصي فقال لو اعلم ان ها هنا احدا منهم لقبضت على حلقه
فضربته حتى تزهق نفسه ونقل ان زين العابدين سئل عن افعال العباد فقال انها لا تخلوا اما ان
تكون فعلا لله تعالى ولا صنع للعبد فيها او يكون فعلا للعبد ولا صنع لله فيها او يكون بينهما فان كان
فعلا لله لزم سقوط الذم والعقاب من العبد وان كان بينهما فاللوم عليهما وان كان من العبد فهو الذي
نقوله وهو اللجم للمذنب ثم ان ابا العباس الناشي من المعتزلة نظم هذا المعنى فقال

• لن تعد افعالنا اللاتي نذم بها • احدى ثلاث خلال في معانيها •
• اما تفرد مولانا بصنعتها • فاللوم يسقط عنا حين ناتيها •
• او كان يشركنا فاللوم يلحقه • ان كان يلحقنا من لائم فيها •
• او لم يكن لالهي في جنايتها • فعل فما الذنب الا ذنب جانيها •

ونقلوا ان النفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن ابي طالب قبل الاعتزال عن واصل
ابن عطا فقال ابوه عبد الله يوما يا ولدي انت كامل في كل شي لولا انك تقول بالقدر فقال النفس
الزكية ايها الاب الزمني على فعلي او على ما خلقه الله في جبرا وكرها فان كنت تلزمني على فعلي صدر
عني فهذا هو مذهبي وان كنت تلزمني على فعل خلقه الله في جبرا وقسرا فما ذنبي قالوا افتقر عهد

الله في كلام ابنه وانتقل الى مذهبه واعلم ان اصحابنا حكوا عن هؤلا الاكابر ضد ما حكاه المعتزلة
فروي القاضي ابو بكر في كتاب الهداية ان عمر بن الخطاب خطب فحمد الله واثنى عليه وذكر في تحميده
من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له والجاثليق بين يديه فانكر الجاثليق ذلك بلسانه فقال
ما يقول فقالوا انه يزعم ان الله لا يهدي ولا يضل فقال عمر كذب عدو الله بل الله خلقك وهو اضلك وهو
يدخلك النار وروي ايضا عن الشعبي عن علي رضي الله عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا
من لم يومن بالقدر خيره وشره وقد اشتهر عن علي رضي الله عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال
ليس منا من لم يومن بالقدر خيره وشره وقد اشتهر عن علي رضي الله عنه انه حين اراد حرب اهل الشام قال

• شمرت ثوبي ودعوت قنبرا • قدم لوائي لا تاخر حذرا • لن يدفع الحذار ما قد قدرا •

قال القاضي ابو بكر رحمه الله وهذا تصريح منه بانه لا ينفع حذر من قدر وقال كعب بن زهير في
قصيدته المشهورة في مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم

• وقال كل خليل كنت آمله • لا الهينك اني عنك مشغول •
• فقلت خلوا سبيلي لا ابا لكم • فكل ما قدر الرحمن مفعول •

وقال لبيد

• ان تقوى ربنا خير نفل • وباذن الله ريثي والعجل • احمد الله فلا ند له •
• بيديه الخير ما شاء فعل • من هداه سبل الخير اهتدى • ناعم البال ومن شاء اضل •

ولنكتف من الحكايات بهذا القدر احترازا عن الاطناب والله اعلم بالصواب رايت في النسخة قال
ناقلها وجدت هذا الفصل على الحاشية في هذا المقام في الكتاب بخط المصنف مع الشرح فكتبته ها هنا
واقول كتبت هذه الحكايات والفصل ها هنا تاسيا بربنا ايها العبيد لا تنتهوا بالمزيد العتيد
ولا تعولوا على الحاضر العتيد واتقوا الله في الوعد والوعيد واطيعوه في المنهج السديد وكونوا على حذر
منه في العذاب الشديد فمن ابي بن ذلك فهو السعيد والزمان الذي ينفق فيه ذاك فهو العيد تذكروا
اذ كنتم نطفا ثم الكثيف ترب واللطيف طفا وكان بما بقي وقد انطق وخبر شيء ما وفي تذكروا
من استكبر وادان واتي من هذه المدة كل ما اتى ثم انتقل الى دار الاخرة وترك لا عدائه ما حصل في
المراتب الفاخرة ثم احضر في موقف الجلال وعرضت عليه موجبات النكال وحوسب بكل مثقال عند
الملك الجبار وقال رحمة الله عليه شعرا

• اليك اله الخلق وجهت وجهتي • وانت الذي ادعوك في السر والجهر •
• وانت غياثي عند كل ملمة • وانت الذي يسرت رجائي في حياتي وفي قبر •
• وانت الذي يسرت لي كل مطلب • وانت معاذي في غنائي وفي فقر •

التمام

الباب التاسع في بيان ان الله تعالى قد يمنع المكلف عن الايمان بالقهر والقسر اعلم ان
مذهبنا ذلك واما المعتزلة فانهم ينكرونه اشد الانكار ويدل على صحة قولنا المعقول والمنقول اما المعقول
فوجوه البرهان الاول وهو ان الكافر المقدم على الكفر ان لم يكن متمكنا من الايمان فقد حصل المطلوب
وان كان متمكنا منه كانت قدرته بالنسبة الى الضدين على السوية فاقدامه على الكفر دون الايمان مع ان
ضده كان ممكنا اما ان يستغني عن المرجح او يفتقر اليه فان كان الاول لزم استغنا الممكن عن المرجح وهو
محال وان كان الثاني فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم وان كان من الله فهو المطلوب لانه ظهر ان
الكافر ما اقدم على كفره الا لاجل ان الله تعالى قوى تلك الداعية في قلبه وقد دللنا على انه متى حصلت
الداعية المرجحة فانه لا بد من الوجوب وهذا برهان قاطع لا محيص عنه البرهان الثاني ان العبد قصد
الحق والايمان فما حصل الا الباطل والكفر علمنا ان ذلك ليس منه بل من الله البرهان الثالث العبد ما لم
يعرف ان هذا الاعتقاد علم لا جهل لا يمكنه ان يقصد الى ايجاد العلم بل الى الجهل وانما يعلم كون هذا الاعتقاد
علما اذا علم انه مطابق للمعلوم وانما يعلم كون هذا الاعتقاد علما ذلك اذا علم حال المعلوم اولا فيلزم ان
تكون قدرته على تحصيل العلم بالشي مشروطا بحصول العلم بذلك الشي وانه محال وهذه الدلائل قد بيناها
في الباب الاول من هذا الكتاب فلا فائدة في الاعادة اما الدلائل السمعية فاعلم ان الله تعالى ذكر
انواعا من الموانع في كتابه ونحن نفرد لكل واحد منها فصلا **الفصل الاول** في بيان انه تعالى قد
يضل بعض المكلفين ويدل عليه ايات الحجة الاولى قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء

واعلم ان هذه الاية وردت في القران في خمس مواضع احدها في سورة ابرهيم قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشآء ويهدي من يشآء وثانيها في سورة الرعد ويقول الذين كفروا لولا انزل عليه اية من ربه قل ان الله يضل من يشآء ويهدي اليه من اناب وثالثها في سورة النحل ولو شآء الله لجعلكم امة واحدة ولكن يضل من يشآء ورابعها في سورة الملائكة افمن زين له سوء عمله فراه حسنا فان الله يضل من يشآء ويهدي من يشآء وخامسها في صورة المدثر وذلك انه تعالى قدم بيان امتحان الفريقين بعدة ملائكة النار ثم قال كذلك يضل فاذا ثبت ان الدلائل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الايات خلق الكفر والضلال واذا كان كذلك وجب المصير الى التاويل اما بيان المقام الاول فمن وجوه الاول انا سنذكر الدلائل العقلية والنقلية على انه لا يجوز من الله تعالى ان يخلق الكفر والجهل في المكلف الثاني ان تفسير الاضلال بخلق الجهل غير جائز بحسب اللغة اما اولا فلان من منع غيره من سلوك طريق كرها وجبرا فانه لا يقال في اللغة الصحيحة انه اضله عن الطريق بل يقال انه منعه وصرفه عنه وانما يقال اضله عن الطريق اذا لبس عليه واورد من الشبهة ما لاجله التبس عليه المطلوب واما ثانيا فلانه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونه مضلا قال تعالى حكاية عن ابليس ولاضلنهم وقال تعالى واضل فرعون قومه ثم انا توافقنا على انهما ما كانا خالقين للضلال في قلوب من اتبعهما اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر على الايجاد واما عند القدرية فلان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم الضلال في هذه الصورة مع انه لم يحصل فيها خلق الجهل والضلال علمنا ان الاضلال غير موضوع في اللغة لخلق الضلال واما ثالثا فلان الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك امتنع حمل لفظ الاضلال على خلق الاضلال الوجه الثالث في بيان ان لفظ الاضلال في هذه الايات لا يمكن حمله على خلق الضلال هو ان هذا التفسير لا يليق بهذه الايات الخمس وذلك لان قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشآء وكيف يجوز ان يقول اني لم ارسل رسولا الا بلسان قومه لكي يبين لهم الغرض من التكاليف ثم يقول بعده اني اضللتهم عن الدين فانه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله ويصير الكلام ركيكا فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن ان يكون المراد من قوله يضل من يشآء خلق الكفر والجهل فيهم واذا ظهر عندنا ان المراد منه شي اخر وحينئذ لا نحتاج الى تعيين ذلك المراد في مقام الجدل ثم انا نبين وجوها كثيرة تحتملها هذه الاية فالتاويل الاول ان الرجل اذا ضل باختياره عند حضور شي من غير ان يكون لذلك اثر في ضلاله فيقال لذلك الشي انه اضله قال تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضلوا عنده رؤيتها وقال تعالى ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس عنده رؤيتهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقال ايضا فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري ومعلوم انهم لم ينسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه لكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا للنسيان لا جرم اضيف النسيان اليهم وقال ايضا في سورة التوبة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه ان نزول السورة المشتملة على الشرائع تعرف احوالهم فمنهم من يصلح عند نزولها فيزداد ايمانا ومنهم من يفسد حينئذ فيزداد كفرا فلاجرم اضيفت الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة لاجل ان تلك الزيادة انما حصلت عند نزول تلك السورة اذا عرفت هذا فنقول انما اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى على هذا الوجه وذلك لانهما وان كانا يحدثان من العبد عند فعل مخصوص يفعله الله تعالى لاجرم اضيفا الى الله تعالى وان كانا في الحقيقة انما يحصلان بايجاد العبد وتكوينه التاويل الثاني ان الاضلال هو التسمية بالضلال يقال اضله اي سماه ضالا وحكم به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا وانشد بيت الكميت . وطائفة قد اكفروني بحبكم . وطائفة قالوا مسيء ومذنب . وقال طرفة . وما زال شربي الراح حتى اضلني . صديقي وحتى ساءني بعض ذلك . اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه جمع عظيم من المعتزلة التاويل الثالث الاضلال معناه التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فقال اضله اي خلاه مع ضلاله قالوا ومجاز من قولهم افسد فلان ابنه واهلكه ودمر عليه اذا لم يؤدبه وقال بعضهم اضاعوني واي فتى اضاعوا . ليوم كريهة وسداد ثغر . ويقال لمن ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدي افسدت سيفك التاويل الرابع الضلال هو العذاب والاضلال هو التعذيب والدليل عليه قوله

تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيمة في ضلال وذلك الضلال ليس الا العذاب وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين وهذه الاية تدل على ان الضلال المذكور في هذه الاية هو العذاب التاويل الخامس ان يحمل الاضلال على الاهلاك قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل ابطلها واهلكها ومجازه من قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا اهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل القوم ميتهم اذا واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة . وآب مضلوه بعين جلية . وغودر بالجولان حزم ونائل . وقال تعالى أئذا ضللنا في الارض أئنا لفي خلق جديد اي صرنا مدفونين في الارض وخفيت اشخاصنا التاويل السادس ان يحمل الاضلال على الاضلال عن طريق الجنة قالت المعتزلة وهذه في الحقيقة ليست تاويلا بل حملا للفظ على ظاهره فان الاية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على انه عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم نحمل كل ما في القران من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن طريق الجنة التاويل السابع ان تحمل الهمزة في لفظ الاضلال لا على التعدية بل على الوجدان قال عمرو بن معدي كرب لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وهاجيناكم فما افحمناكم وسالناكم فما ابخلناكم اي ما وجدناكم جبناء ولا بخلاء ولا مفحمين ويقال اتيت ارض قوم فاعمرتها اي وجدتها عامرة والجواب اما قوله الدلائل العقلية دلت على انه لا يجوز ان يخلق الله الكفر في العبد قلنا الدلائل العقلية التي يذكرونها لا تزيد على فصل المدح والذم وذلك مبني على الحسن والقبح العقليين وسنبين ان هذه القاعدة في غاية الضعف اما دليلنا العقلي فهو ان ميل القلب الى جانب الضلال بدلا عن جانب الهدى لا يمكن الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا الله فوجب ان يكون ترجيح جانب الضلال وهذا برهان قاطع لا يحتمل التاويل فثبت ان البرهان ليس الا من جانبنا قوله تفسير الاضلال لا يجري في اللغة قلنا الاضلال عبارة عن ان يحمله على ما يدعوه ذلك الحامل الى فعل الضلال واذا زين الله في قلبه ذلك الفعل وقبح عنده ضده دعاه ذلك التزيين الى فعل ذلك الشي فكان ذلك التزيين اضلالا ولا شك ان هذا المعنى يسمى بالاضلال بحسب اللغة قوله انه تعالى حكم على فرعون وابليس والسامري بكون كل واحد منهم مضلا مع ان احدا منهم لا يقدر على خلق الضلال قلنا الاضلال هو فعل ما به يحصل الضلال سواء كان ذلك بسبب الامر به والترغيب فيه كاضلال فرعون وابليس او بسبب خلق الداعية الموجبة لذلك كما في حق الله تعالى قوله انه تعالى اضله فما ضل قلنا المقصود من الاضلال فعل ما يقتضي ترجيح جانب الضلال ثم ان المقتضي قد يصير معارضا بشي اخر فيخرج عن كونه مقتضيا وقد لا يصير كذلك قوله حمل لفظ الضلال في هذه الايات على خلق الكفر والضلال يوجب الركاكة قلنا لا نسلم قوله كيف يليق ان يقول وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لاجل ان يكون البيان كافيا تاما ثم يقول في عقيبه اني اخلق الجهل في البعض والعلم في البعض قلنا انه تعالى بين انه بعث الرسول اليهم بلسانهم حتى يكمل البيان ويظهر الدليل ولكنه يضل البعض ويهدي البعض ومع ذلك لا يظهر انه لا تاثير في حصول الهداية لتكميل البيان وايضاح الحجة والبرهان بل الدلائل وان ظهرت والبراهين وان قررت الا انه ما لم يخلق الله الهداية لم يحصل المقصود وهذا الكلام من هذا الوجه في غاية الانتظام ونظيره قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشآء الله فثبت ان الدلائل التي ذكروها في بيان انه لا يمكن حمل لفظ الاضلال على خلق الضلال كلها واهية ساقطة واذا كان حقيقة لفظ الاضلال هو خلق الضلال وثبت ان الاصل في الكلام هو الحقيقة وجب حمل اللفظ عليه والاعراض عما ذكروه من التاويلات وحمل اللفظ على المجازات

الكتاب السابع في الارواح العالية والسافلة

وفيه مقالات **المقالة الاولى في المقدمات** وفيها فصول **الفصل الاول** في تفصيل مذاهب الناس فيه **اعلم ان الموجود** اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله جل جلاله واتفق المحققون على انه يجب ان يكون لا متحيزا ولا حالا في المتحيز واما الممكن لذاته فاما ان يكون قائما بالنفس واما ان يكون قائما بالغير والقائم

بالنفس اما ان يكون متحيزا واما ان لا يكون متحيزا والقائم بالغير اما ان يكون قائما بالمتحيز واما ان يكون قائما بغير المتحيز فهذه اقسام اربعة فاما الذوات المتحيزة والصفات القائمة فهي معلومة الثبوت واما الذوات التي لا تكون متحيزة فهي المسماة في اصطلاح الفلاسفة بالمفارقات وفي اصطلاح قوم آخرين بالارواح وهي على قسمين لان هذه الذوات اما ان يقال كما انها ليست اجساما ولا حالة في الاجسام فكذلك ليست متعلقة بالاجسام على سبيل التصرف والتدبير واما ان يقال انها متعلقة بالاجسام على سبيل التصرف والتدبير والاول تسميها الفلاسفة بالعقول المجردة وها هنا بحث فانه عدم تعلقها بالاجسام على سبيل التدبير والتصرف يحتمل ان يكون لكمالات ذواتها واستعلائها عن الالتفات الى الاجسام ويحتمل ان يكون لضعفها في ذواتها وعدم اقتدارها على التصرف في شيء من الاجسام فهذا حسب القسمة محتمل ومن الذي احاط عقله بجميع ملك الله وملكوته والى هذا القسم الاشارة في الكتاب الالهي حيث قال وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا واما القسم الثاني وهي الجواهر التي تكون مجردة في ذواتها عن الجسمية والحلول في الجسمية الا انها متعلقة بالاجسام على سبيل التدبير والتصرف فهذا القسم ينقسم الى قسمين لانها اما ان تكون مدبرة للاجسام الفلكية او الاجسام العنصرية ولما ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له ولم يثبت بالدليل ان العالم واحد بل ثبت انه لا يمتنع وجود عوالم غير هذا العالم وبتقدير ثبوتها فيحصل هناك من زمر الارواح المقدسة ما لا يعلمها البشر البتة الا ان البحث عن تلك الاحوال غير ممكن فلهذا السبب اقتصرت العقول على البحث عن الارواح المدبرة للاجسام الفلكية والارواح المدبرة للاجسام العنصرية اما الارواح المدبرة للاجسام الفلكية فالاظهر ان الافلاك تكون لها كالابدان والكواكب لها كالقلوب والخطوط الشعاعية الفائضة من اجرام الكواكب لنيرة جارية مجرى الاجسام اللطيفة النورانية الفائضة من القلب والدماغ الواصلة الى سائر الاعضاء ثم كما ان لكل بدن نفسا واحدة الا انه يفيض عنها في كل جزء من اجزاء البدن قوة مدبرة لذلك الجزء فكذلك لا يبعد ان يفيض من النفس الكلية التي للفلك نفوس مخصوصة كل واحد منها يكون متعلقا بجزء معين من اجزاء الفلك وبجانب مخصوص من جوانبه واما النفوس السفلية فقد اتفق الاكثرون على ان النفوس الناطقة البشرية جواهر مجردة عن الجسمية وعن الحلول في الجسم الا انها متعلقة بهذه الابدان على سبيل التدبير والتصرف واما نفوس سائر الحيوانات فالاكثرون زعموا انها قوى جسمانية وليست جواهر مجردة ومنهم من زعم انها من الجواهر المجردة وهؤلاء قسمان فالاول القائلون بالتناسخ وهم الذين زعموا ان ارواح البهائم كانت ارواحا بشرية الا انها بعد مفارقة الابدان الانسانية صارت متعلقة بابدان البهائم والسباع والفرقة الثانية الذين ينكرون التناسخ ويزعمون مع هذا ان نفوس السباع والبهائم وسائر الحيوانات نفوس مجردة عن الجسمية والحلول في الجسمية فهذا هو الكلام في نفوس الحيوانات واختلف الناس في الجن والشياطين وليس للمتاخرين من الفلاسفة في هذا الباب كلام مقنع الا ان الاكثرين من الانبيا والرسل اثبتوا وجزموا بوجودها وحاصل القول فيهم انهم زعموا ان الارواح على قسمين ارواح فلكية وارواح سفلية اما الارواح الفلكية فهم الملائكة وهم معصومون من الشرور والنقائص واما الارواح السفلية فهم فريقان احدهما الارواح الطاهرة الخيرة النقية عن العقائد الذميمة والافعال الرديئة وهم مؤمنو الجن والثاني الارواح الخبيثة الشريرة المؤذية قالوا ولهم رئيس هو اقواهم قوة واعظمهم قدرة وهو المسمى بابليس والباقون اتباعه وهو مع جنده في مقابلة جند الملائكة واما المجوس فقد بالغوا وزعموا انه يعني ابليس في مقابلة الله ومنازعته فكل ما يحصل في العالم من الخيرات والراحات فهو من الله والملائكة وكل ما يحصل في العالم من الآفات والآلام والمكروهات فهو من ابليس والشياطين واعلم ان ها هنا نوعا آخر من الارواح قال باثباته جمهور الانبيا واقر به اصحاب الطلسمات وذلك لانه جا في الكلمات المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقول جاني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق وملائكة الحرب فهذا كلام انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم واقربه وجمهور اصحاب الطلسمات يثبتون هذا النوع من الارواح ويزعمون انه فيجب البحث عن وجود هذا النوع ثم القائلون بوجود هذا النوع من الارواح فريقان منهم من زعم انها ارواح فلكية الا ان كل واحد منها يدبر لقسم من اقسام هذا العالم فهاهنا ارواح مدبرة للجبال وارواح مدبرة للبحار وارواح مدبرة للمفاوز وارواح مدبرة للعمرانات وهذا القسم ايضا اقسام فبعضها مدبرة لاحوال الامطار وبعضها للزروع وبعضها للحروب وقال الآخرون بل هذه الارواح المدبرة لهذه الاشياء لا يبعد ان يكون تعلقها الاول بجزء من اجزاء كرة الاثير لان تلك الحرارة تشبه الحرارة الغريزية فاذا كانت الحرارة الغريزية التي في القلب مع قلتها محلا من نفس تدبرها وتتعلق بها فالحرارة اللطيفة الموجودة تحت فلك القمر كيف يمكن خلوها عن نفوس تتعلق بها وتدبرها ومنهم من قال لا يمتنع ايضا تعلق الارواح الكثيرة بكرة النسيم وبكرة الزمهرير فانا نشاهد ان الجبال التي تكثر فيها الثلوج قد تتولد فيها ديدان عظيمة تشبه زقاقا رقيقة مملوة من الماء العذب البارد فاذا لم يمتنع تعلق الارواح بها فكذلك لا يمتنع تعلق الارواح بهذه الكرات فهذا تفصيل الكلام في هذا الباب والحاصل ان مراتب المفارقات عند الفلاسفة المتاخرين كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا اربعة فاعلاها واشرفها واجب الوجود لذاته ثم العقول ثم النفوس السماوية ثم النفوس البشرية ولا يعترفون بالجن والشياطين وسائر الاقسام والله اعلم

الفصل الثاني في ذكر شيء آخر في تقسيم الارواح

اعلم ان الموجودات بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام لانها اما ان تؤثر ولا تتاثر بوجه من الوجوه واما ان يقبل الاثر ولا يمكنه ان يؤثر البتة واما ان يؤثر ويتاثر معا واما ان لا يؤثر ولا يتاثر البتة فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول وهو الذي يؤثر ولا يتاثر البتة فهو الله تعالى والدليل عليه انه واجب الوجود لذاته وكل ما كان واجبا لذاته كان واجب الوجود في جميع صفاته السلبية والثبوتية والدليل عليه ان ذاته المخصوصة ان كانت كافية في حصول ذلك الايجاب او ذلك السلب يلزم ان يدوم ذلك الايجاب وذلك السلب بدوام ذاته فحينئذ يمتنع وقوع التغير في شيء من صفاته وان لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك الايجاب وذلك السلب فحينئذ يتوقف حصول ذلك الايجاب وذلك السلب على اعتبار حال الغير ولا شك ان هويته موقوفة على حصول ذلك الايجاب او ذلك السلب والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف فثبت ان الحق تعالى واجب الوجود لذاته وواجب الوجود في كل صفاته الوجودية الايجابية وكل ما كان كذلك فهو لا يقبل الاثر من الغير البتة واما بيان انه مؤثر في غيره فهو انه ثبت ان كل ما عدا الموجود الواحد الواجب فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته اما بغير واسطة او بواسطة فثبت ان الحق سبحانه مؤثر في كل ما سواه وانه لا يقبل البتة الاثر عن شيء مما سواه فهو من حيث انه مستقل في وجوده وفي جميع صفاته الثبوتية والسلبية قائم بنفسه ومن حيث ان كل ما سواه فانه يوجد بايجاده وان ما يتقوم بتقويمه فهو مقوم لغيره والكامل في كونه قائما بذاته مقوما لغيره هو القيوم فواجب الوجود هو القيوم الحق فلهذا السر قال في الكتاب الالهي الله لا اله الا هو الحي القيوم واما القسم الثاني وهو الموجود الذي يتاثر ولا يؤثر فهو الهيولى وقد عرفت في كتاب الهيولى ان هيولى العالم الجسماني هي الاجزاء التي لا تتجزى وعند الفلاسفة هيولى عالم الاجسام موجود ليس بمتحيز وصورتها هي التحيز والحجمية اذا عرفت هذا فنقول تلك الاجزاء من حيث هي ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا مجتمعة ولا مفترقة بل هي قابلة لهذه الصفات ولهذه الاحوال وتلك الاحوال تسمى عند بعضهم بالصورة وليس فيها الا مجرد القبول والطاعة والانقياد ولما كان الجود باعطاء الوجود لا يصح الا من الموجود وكان القبول والتاثر لا يحصل الا عند حصول العدم لاجرم قيل في الكتاب الالهي والله الغني وانتم الفقرا اذا عرفت هذا فنقول من الظاهر ان الوجود اشرف من العدم فلهذا السبب كان اشرف الموجودات المؤثر الذي لا يتاثر وهو الله سبحانه واخسها المتاثر الذي لا يؤثر وهو الهيولى واما القسم الثالث من اقسام الموجودات وهو الذي يؤثر ويتاثر معا فهو عالم الارواح والنفوس ويجب البحث ها هنا عن امرين الاول اثبات انها متاثرة والدليل عليه ان واجب الوجود لذاته واحد فيكون ما سواه ممكنا لذاته فهذه الارواح والنفوس ممكنة لذواتها والممكن لذاته لا يوجد الا لموثر فثبت ان هذه الارواح قابلة للاثر الثاني اثبات انها مؤثرة وها هنا يحصل البحث العظيم فمن الناس من

وأما أرباب الملل والنحل وأصحاب الطلسمات فإنهم يثبتون الجن والشياطين

زعم انه لا موثر الا الواحد الذي هو واجب الوجود لذاته واحتجوا عليه بوجوه الحجـة الاولى ان كل ما كان ممكنا لذاته فان ماهيته مقتضية للامكان فلو كانت موثرة في وجود غيره لكانت الماهية الواحدة اقتضت اثرين وذلك محال وهذه الحجة مستقيمة على اصول الفلاسفة من وجهين الاولـــ انه عندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ان عندهم البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا الحجـة الثانية ان نقول الشيء الواحد اما ان لا يمتنع كونه مصدرا للاثرين او يمتنع فان لم يمتنع ذلك فنقول لا شك ان واجب الوجود لذاته موجود ولا شك انه موثر في وجود غيره والتقدير في هذا القسم انه لا يمتنع صدور الاثار الكثيرة عن الموثر الواحد واذا كان كذلك لم يمتنع اسناد جميع موجودات العالم اليه وعلى هذا التقدير فاثبات الموثر الواحد معلوم واما اثبات ما عداه فمشكوك والتمسك بطاعة المعبود المعلوم اولى من التمسك بطاعة المعبود المجهول فثبت ان العقل يقتضي التوجه الى عبادة الله والاعراض عن كل ما سواه وهذا الدليل هو المذكور في الكتاب الالهي حيث قال ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه والمعنى ان المعبود الاول معلوم الثبوت وما سواه غير معلوم والاقتصار على المعلوم اولى من الذهاب الى غير المعلوم واما القسم الثاني وهو ان يكون التقدير هو انه يمتنع صدور الاثار الكثيرة عن الموثر الواحد فنقول فعلى هذا التقدير يمتنع كون الممكن لذاته مصدرا للاثر لان الممكن لذاته ماهيته تقتضي الامكان فلو اقتضت تلك الماهية اثرا آخر لزم صدور الاثار الكثيرة عن الموثر الواحد وانه محال الحجـة الثالثة ان علة الحاجة الى الموثر هي الامكان والدليل عليه انا اذا رفعنا الامكان عن الوهم بقي الوجوب بالذات او الامتناع بالذات وكل واحد منهما يحيل الحاجة الى الموثر فثبت ان علة الحاجة ليست الا الامكان والمفهوم من الامكان امر واحد فعلة الحاجة الى الموثر امر واحد فذلك الامر الواحد اما ان يكون علة للحاجة الى موثر معين او الى موثر غير معين والثاني باطل لان الموثر الذي لا يكون معينا في ذاته امتنع وجوده في نفسه لان كل ما كان موجودا في نفسه فهو معين في ذاته فما لا يكون معينا في ذاته امتنع كونه موجودا في ذاته وما لا وجود له في ذاته امتنع احتياج غيره في الوجود اليه فثبت ان الامكان لا يحوج الا الى شيء معين فوجب اسناد كل ممكن اليه فثبت انه لا موثر الا الواحد فهذا تقرير هذا القول واما الجمهور الاعظم من اهل العالم فقد اثبتوا موثرات كثيرة قـالوا وكيف يمكننا انكار ذلك ونرى النار موثرة في الاحراق والشمس في الاشراق والخبز في الشبع والماء في الري ثم قالوا والارواح موثرة في عالم الاجسام ومدبرة لها ومتصرفة فيها واكدوا اقوالهم تارة بوجوه فلسفية واخرى برموز نبوية الاترى انه جاء في الكتاب الالهي في صفات الملائكة فالمقسمات امرا وقال ايضا فالمدبرات امرا واذا ثبت هذا فقد ظهر ان عالم الارواح متوسط بين العالم الالهي وبين العالم الجسماني لا توسطا بالحيز والمكان بل توسطا بالشرف والرتبة فهي من حيث انها موثرة من عالم الاله كانت ادون منه ومن حيث انها موثرة في عالم الاجسام كانت اعلى واجل منها فلاجرم كانت درجة الارواح متوسطة بين الدرجتين اذا عرفت هذا فنقولـــ الروحانيات لها مراتب ودرجات فالمرتبـــة الاولى وهي اعلاها مرتبة واجلها رتبة الذين يكونون مستغرقين في نور جلال الله استغراقا تاما بحيث لا يتفرغون مع ذلك الاستغراق لتدبير عالم الاجسام فطعامهم التوحيد وشرابهم التقديس وانسهم بالتنزيه استغرقوا في نور جلال الله ولم يتفرغوا لشيء سوى الله وهؤلاء هم الملائكة المقربون وقد عبر الكتاب الالهي عن هذه الرتبة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم ان لهذا القسم من الروحانيات درجات لا نهاية لها في الكمال والنقصان وذلك لان انوار جلال الله غير متناهية فدرجات العارفين في العارفين ايضا غير متناهية ثم انه لما كان لا صفة لهذا القسم من الروحانيات الا الاستغراق في المعارف الالهية والفناء في تلك الجلالة الصمدية لا جرم سمى الحكماء الالهيون هذا القسم من الارواح بالعقول المحضة لانها لكثرة تعقلاتها وقوة معارفها صاروا كانهم تلك التعقلات ونفس تلك الادراكات فان قالـــ قايل فعلى ما تقولونه انتم لم يبق لهذا القسم من الروحانيات الا قبول الوجود عن الحق وقبول الاضواء القدسية عن اشراق جلال

الحق وكل ذلك انفعال وتأثر فاين التأثير والفعل فنقولـــ في الجواب انها وان كانت مستغرقة في تلك التعقلات الالهية والتعلقات القدسية الا انه لا يبعد ان يفيض عنها آثار عظيمة اما على الارواح الفلكية او على الاجرام الفلكية فيضان النور عن الشمس والحياة عن الروح وبهذا التقدير انها تكون فعالة وايضا فلا يبعد ان يقال ان تلك العقول يكون بعضها ادنى حالا من البعض فيستكمل الناقص منها بالكامل كما ان الشمس والقمر وان كانا في العالم الجسماني جوهرين علويين نيرين الا ان القمر لما كان اضعف حالا من الشمس لاجرم صار يقبل النور من الشمس ثم انه بعد قبول النور عن الشمس يصير فياضا لتلك الانوار على العالم السفلي فلا يبعد ان يكون حال الروحانيات كذلك واما القسم الثاني من اقسام الارواح فهم الذين التفتوا الى تدبير عالم الاجسام وما بلغوا في الاستغراق في خدمة الجانب الاعلى الى حيث يمنعهم عن التعلق بالجانب الاسفل وهؤلاء هم الملائكة العملية وفي مصطلحات الفلاسفة هم المسمون بالنفوس ثم ان هذا القسم متفاوتون ايضا في درجات الشرف والكمال فكل من كان تعلقه بجسم اشرف واعلى كان هو في ذاته اعلى واقوى ولما كان اعظم الاجسام هو العرش لاجرم كان اعظم الارواح المتعلقة بعالم الاجسام هو الروح المتصرف في العرش ولا يبعد ان يكون المسمى بالروح الاعظم هو ذلك الروح وهو ايضا يسمى بنفس الكل في مصطلحات الفلاسفة لان تلك النفس بدنها العرش وكل ما حصل في داخل العرش فكانه جزء من اجزائه وشعبة من شعبه فكذلك النفوس المدبرة لتلك الاجسام تكون شعبة من شعب تلك النفس ونتيجة من نتائجها ثم المرتبة الثانية من مراتب النفوس النفس المدبرة للكرسي كما قال في الكتاب الالهي من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه الى قوله وسع كرسيه السموات والارض والسبب في تسمية الفلك الثامن بالكرسي لان الكرسي جسم حصلت فيه درجات متفاوتة بالدنو والعلو لان الكواكب المركوزة في الفلك الثامن اجرام مختلفة بالصغر والكبر والتي ادركتها ابصار الخلق من تلك الكواكب مرتبة على سبع مراتب في العظم فاصغرها جرما ما يكون في العظم السابع وهي تكون في ادنى الدرجات وفوقها ما يكون في العظم السادس وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة ودرجة فدرجة الى ان يصل الى العظم الاول فلهذا السبب حصل في ثخن الفلك الثامن درجات متفاوتة فلهذا يسمى بالكرسي ولما كانت الشعرى اليمانية اكبرها قدرا وجب ان يكون مكانها في الدرجة الاعلى والمرتبة الاسمى الاحمى واقولـــ لا شك ان لكل واحد من تلك الكواكب خواص وآثارا لا يعلمها الا الله والمرتبة الثالثة من النفوس الارواح المدبرة لفلك زحل وهكذا القول في سائر اطباق السموات واجرام الكواكب على اختلاف درجاتها وتباعد مراتبها حتى تنتهي الى الروح المدبرة لكرة القمر ثم بعد هذه المراتب الارواح المدبرة لكرة الاثير ثم لكرة الهواء ثم الارواح المدبرة لاقسام هذا العالم وذلك لان كرة الارض مقسومة باربعة اقسام فاعظم الاقسام الاربعة البحار والقسم الثاني المفاوز والبيابانات والقسم الثالث الجبال والقسم الرابع العمرانات ولا يبعد في العقل ان يحصل لكل قسم من هذه الاقسام روح واحدة او ارواح كثيرة مدبرة لها وكل ما ذكرناه مما نطق به اصحاب الوحي والتنزيل فانه عليه السلام كان يقول جاءني ملك البحار فقال كذا وكذا وجاءني ملك الجبال فقال كذا وكذا وجاءني ملك الامطار وجاءني ملك الحروب وخازن الجنة فلان وخازن النار فلان واذا كان كل واحد من هذه الاقسام امرا محتملا في العقول ولم يوجد دليل على نفيه واصحاب الوحي والمكاشفات اخبروا عن وجودها وجب الاعتراف بها ثم ههنا مباحث البحث الاول ان الحكماء بينوا ان لكل فلك عقلا ونفسا وبينوا ايضا ان كل فلك فانه ينقسم بحسب الجهات الست الى اقسام ستة فللفلك يمين وشمال وقدام وخلف وفوق وتحت ولا يبعد ان يحصل بحسب كل قسم من هذه الاقسام الستة روح يدبره والفلاسفة اثبتوا لمجموع كل فلك عقلا ونفسا فيكون المجموع ثمانية واليه الاشارة بقوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم لا يبعد ايضا ان يتولد عن كل واحد من تلك الارواح القوية القاهرة شعب ونتائج الله يعلم عددها واليه الاشارة بقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم البحث الثاني ان من الناس من

قال انا كما بينا ان الموجودات على ثلاثة اقسام المؤثر الذي لا يتأثر وهو اشرف الاقسام والمتأثر الذي لا يؤثر وهو اخس الاقسام والموجود الذي يكون مؤثرا باعتبار ومتأثرا باعتبار آخر وهو مرتبة متوسطة بين المرتبتين المتقدمتين فكذلك اجسام العالم منقسمة الى هذه الاقسام الثلاثة فالقسم الاول اجسام تؤثر ولا تتأثر عن ساير الاجسام وهو طبقتان العرش والكرسي والقسم الثاني الاجسام التي تقبل الاثر عن ساير الاجسام ولا تؤثر في غيرها وهو الطبقتان السافلتان فاعلاها كرة اللطيف وهي كرة النار والهواء وادونهما كرة الكثيف وهي كرة الماء والارض والقسم الاول اشرف الاقسام وهذا الثاني اخسها وحصل فيما بين هذين القسمين قسم ثالث وهو الذي يقبل الاثر عن الكرتين العاليتين ويؤدي الى الكرتين السافلتين وهي السموات السبع التي حصلت الكواكب السبعة فيها وذلك لان هذه الكواكب كونه في افلاك التداوير وهذه التداوير مركوزة في افلاك الحاملة فاذا وصل فلك التدوير من حضيض الفلك الحامل الى اوجه ثم وصل الكوكب من حضيض فلك التدوير الى اوجه فحينئذ يصير الكوكب مماسا للفلك الذي فوقه بنقطة واحدة ويستفيد القوى العالية من الفلك الاعلى ثم اذا نزل الكوكب من اوج فلك التدوير الى حضيضه ونزل فلك التدوير من اوج الفلك الحامل الى حضيضه فحينئذ يصير الكوكب ملاقيا للفلك الذي تحته بنقطة واحدة فيؤدي تلك القوى المأخوذة من الفلك الفوقاني الى الفلك التحتاني فاولهذه الحالة انما تظهر في زحل حيث يماس الفلك الكوكب بنقطة واحدة وآخرها حيث يماس القمر فلك الاثير بنقطة واحدة فثبت ان هذه الافلاك السبعة كالاسباب السبعة بين العرش والكرسي وبين عالم العناصر والبحث الثالث وهو انك عرفت بالبيان الذي ذكرناه ان عالم الارواح ابتدأ بالاشرف منحطا الى الادون فالادون حتى بلغت في آخر المراتب الى الارواح الارضية وهي بالنسبة الى الارواح الفلكية كنسبة اجساد الناس الى اجساد الافلاك وكنسبة القلوب المودعة في هذه الاجساد الى الكواكب التي هي جارية مجرى القلوب لتلك الافلاك ولما كانت نسبة الاجساد الى الاجساد والقلوب الى القلوب كالعدم بالنسبة الى الوجود فكذلك نسبة الارواح السفلية الى الارواح العلوية ثم ان الارواح البشرية فيما بينها تفاوت شديد في الشرف والدناءة وبعد الارواح البشرية النفوس الحيوانية وبعدها النفوس النباتية فهاهنا آخر مراتب النفوس والارواح والقسم الرابع من اقسام الموجودات الموجود الذي لا يؤثر ولا يتأثر البتة فهذا القسم ممتنع الوجود في العقول لانا لما دللنا على ان الموجود اما واجب واما ممكن ودللنا على ان الواجب واحد ودللنا على ان كل ممكن فهو معلول فحينئذ يكون ذلك الواجب الواحد مؤثرا فيه واذا ثبت هذا ظهر ان الموجود ان كان واجبا لذاته فهو مؤثر وان كان ممكنا لذاته فهو متأثر فالقول باثبات موجود لا يكون مؤثرا ولا متأثرا محال **الفصل الثالث في حكاية شبهات المنكرين للموجودات الروحانية والجواب عنها** زعم اكثر المتكلمين ان اثبات موجود ممكن الوجود لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز محال واحتجوا عليه بوجوه **الحجة الاولى** قالوا ثبت بالدليل ان الله تعالى يجب ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلو فرضنا موجودا آخر بهذه الصفة لكان ذلك الموجود مساويا لذات الله تعالى في انه غير متحيز ولا حالا في المتحيز والاستواء في هذا الحكم يوجب الاستواء في الماهية بدليل انا اذا اردنا ان نذكر في ذات الله تعالى صفة باعتبارها تمتاز ذاته عن ساير الذوات لم نقدر الا على ذكر هذه الصفة وهي انه ذات ليست بمتحيزة ولا حالة في شيء من المتحيزات والصفة اذا كانت كاشفة عن الحقيقة كان الاشتراك فيها يوجب الاشتراك في الحقيقة فثبت انه لو حصل موجود بهذه الصفة لكان ذلك الموجود مثلا لذات الله تعالى والمثلان يجب استواؤهما في جميع اللوازم فيلزم اما القول بكون الكل آلهة واجبة الوجود او بكون الكل عبيدا ممكنة الوجود ولما كان الكل محالا ثبت ان اثبات موجود بهذه الصفة محال **الحجة الثانية** لهم قالوا الحس دل على وجود المتحيز وعلى وجود الصفات القائمة به واما القسم الثالث فلا يمكن اثباته لا لاجل افتقار احد هذين القسمين اليه لان ما لا يكون العلم بوجوده بديهيا لم يجز المصير الى اثباته الا اذا قضى العقل باحتياج ما علم وجوده اليه الا انا لما اعترفنا بان الله تعالى غير متحيز ولا حال في

المتحيز كان وجوده كافيا في وجود هذه المتحيزات وفي وجود الاعراض القائمة بها واذا كان كذلك فلم يبق على وجود موجود آخر غير متحيز ولا حال في المتحيز دليل وما لا دليل عليه اصلا كان القول باثباته موجبا للجهالات **الحجة الثالثة** وهي مختصة بنفي العقول والنفوس قالوا هذه العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة ويزعمون انها قديمة فهي غير متميزة عن ذات الله لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالوجود والعدم لان التقدير تقدير انها قديمة واذا كان كذلك امتنع امتياز بعضها عن بعض في نفس الامر وهذا يقتضي اتحاد الاثنين وهو محال واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة اما الحجة الاولى فالجواب عنها ان المساواة في كونه غير متحيز ولا حال في المتحيز مساواة في صفة سلبية والمساواة في الصفة السلبية لا توجب المساواة في تمام الماهية والدليل عليه وجوه الاول ان كل حقيقتين فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما وذلك برهان قاطع على ان المساواة في السلوب لا توجب المساواة في تمام الماهية الثاني ان كل نوعين داخلين تحت جنس واحد مشتركان في طبيعة ذلك الجنس ولا يلزم من حصول تلك المشاركة حصول المماثلة المطلقة الثالث ان ماهيات الاعراض مختلفة ثم انها مع اختلافها في ماهياتها متساوية في كونها اعراضا واجبة الحصول في المحل وكذلك جميع الممكنات والمحدثات متساوية في الامكان والحدوث الرابع ان المختلفين يتشاركان في كونهما مختلفين والضدين يتشاركان في كونهما ضدين الخامس ان طبايع الاعداد الكثيرة مع اختلافها في ماهياتها متشاركة اما في الزوجية او في الفردية السادس ان العقلاء اجمعوا على ان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان ولا سبب فيها الا ان الاستواء في بعض الصفات لا يدل على المماثلة المطلقة فثبت بهذه الوجوه ان الاستواء في بعض الصفات لا يدل على التماثل في تمام الماهية اما قوله هذه الصفة صفة كاشفة عن حقيقة ذات الله والاستواء في الصفة الكاشفة يوجب المماثلة فنقول اما المقدمة الاولى فممنوعة والدليل عليه ان الصفة الكاشفة عن حقيقة ذات الله هي الوجوب بالذات واما المقدمة الثانية وهو ان الاستواء في الصفة الكاشفة يدل على التماثل فهذا ايضا ممنوع لانا لا نجزم هاهنا بالمماثلة المطلقة وانما نجزم بانا لا نعرف فيه ما يدل على المخالفة والفرق بين عدم الجزم بالمخالفة وبان الجزم بالمماثلة معلوم واما الحجة الثانية فجوابها ان حاصلها يرجع الى المطالبة بالدليل الذي يدل على ثبوت هذا القسم لان المطالبة بدليل الثبوت غير واقامة الدليل على النفي غير فاين احد البابين عن الآخر واما الحجة الثالثة فهي قريبة من الحجة الاولى فلم قلتم انه لما لم يتميز احدهما عن الآخر لا في الزمان ولا في المكان ولا في العدم والوجود فانه يلزم عدم التمييز في نفس الامر ولم لا يجوز ان يقال ان بعضها يتميز عن البعض بحقيقته المخصوصة وماهيته المعينة والدليل عليه ان العلم والقدرة اذا حصلا في محل واحد فهاهنا لم يتميز احدهما عن الآخر لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالوجود والعدم مع ان الامتياز حاصل في نفس الامر فكذا هاهنا **الفصل الرابع في ذكر الدلايل الدالة على ثبوت هذا القسم من الموجودات على سبيل الاجمال** اعلم انا قد استقصينا في اثبات هذا المطلوب في اول كتاب تنزيه الله تعالى ولا بأس باعادة بعض الدلايل هاهنا **الحجة الاولى** انا اقمنا الدلايل القاهرة في كتاب الزمان والمكان على ان المدة موجودة من الموجودات ثم بينا انه لا يجوز ان يكون المدة عبارة عن مقدار الحركة الفلكية وبينا ان المدة جوهر قائم بذاته غني عن وجود الحركة ولواحقها ثم انا نعلم ان ذلك الجوهر يمتنع ان يكون جسما لان كل ما كان جسما فانه يكون قريبا من جسم وبعيدا من جسم آخر وبديهة العقل شاهدة بان نسبة المدة الى جميع الاشياء على السوية ويمتنع ان يقال ان هذه السنة قريبة من فلان وبعيدة من فلان آخر وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثاني وهو ان كل ما كان مدة فان نسبته الى جميع الاجسام بالقرب والبعد على السوية ولا شيء مما يكون جسما كذلك ينتج فلا شيء من المدة بجسم فثبت ان المدة جوهر وثبت انه ليس بمتحيز فهو جوهر مجرد مغاير للجسم وغير حال فيه وهو المطلوب وهذا المطلوب انما تم بالبناء على اصلين احدهما اثبات المدة والثاني اثبات انه ليس بجسم ولا حال فيه وقد احكمنا هذين الاصلين في كتاب الزمان **الحجة الثانية** ان الدليل دل على وجود الخلاء وهو البعد المجرد القائم بالنفس فنقول هذا

البعد ليس بجسم لان المراد من الجسم الجوهر الذي يقبل الحركة من حيز الى حيز ونفس الحيز لا يقبل الحركة من حيز الى حيز والا لحصل للحيز حيز اخر الى غير النهاية وانه محال فثبت انه جوهر مجرد **الحجة الثالثة** وهي مبنية على اثبات المثل المجردة التي كان يثبتها القدماء وتقريرها ان اشخاص الناس مشتركون في معنى الانسانية ويختلفون في الطول والقصر والسواد والبياض وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكونه انسانا امر مغاير لهذه الصفات والاحوال اذا ثبت هذا فنقول ذلك المعنى من حيث انه هو امتنع ان يكون له قدر معين او شكل معين والا لما كان مشتركا فيه بين الموجودات ذوات الاقدار المختلفة والاشكال المختلفة ثم نقول هذا الموجود اما ان يكون موجودا في الاذهان فقط ولا وجود له في الاعيان واما ان يكون موجودا في الاذهان فقط اعيان والاول باطل لان القدر المشترك بين الاشخاص الموجودة في الاعيان اجزاء مقومة لتلك الموجودات وما يكون جزءا من ماهيات الاشياء الموجودة في الاعيان يجب كونها موجودة في الاعيان اذ لو حصلت تلك الاشياء في الاعيان مع ان الاجزاء المقومة لماهيتها غير موجودة في الاعيان فحينئذ قد حصل الشيء في الاعيان مع ان اجزاء قوامه غير حاصلة في الاعيان وذلك محال في صريح العقول فثبت ان هذه الماهية التي هي القدر المشترك بين الكل موجودة في الاعيان اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون كونه موجودا في الاعيان موقوفا على قيام هذه الصفات به اعني الطول والقصر والشكل والاين واما ان لا يكون والاول باطل لان قيام هذه الصفات به يتوقف على تحقق تلك الماهية فلو كان تحققها موقوفا على قيام هذه الصفات بها لزم الدور وهو محال فثبت بهذه البراهين وجود موجودات مجردة في الاعيان وهي التي كان يسميها افلاطون بالمثل المجردة والله اعلم

المقالة الثانية في بيان ان النفس الانسانية هل هي جوهر مجرد عن الجسمية والحلول في الجسمية ام لا وفيها فصول **الفصل الاول** في تفصيل مذاهب الناس فيه اعلم انا نعلم بالضرورة ان ههنا شيئا يشير اليه كل احد بقوله انا وبالحقيقة فاعرف المعارف واظهر الظاهرات ما يشير اليه كل احد بقوله انا الا ان العقلاء اختلفوا في ان ماهية ذلك الشيء ما هو وضبط المذاهب ان يقال انه اما ان يكون جسما او عرضا ساريا في الجسم او لا جسما ولا جوهرا ساريا في الجسم اما القسم الاول وهو انه جسم فذلك الجسم اما ان يكون هو هذا البدن واما ان يكون جسما مشابكا لهذا البدن واما ان يكون جسما خارجا عنه اما القسم الثالث وهو ان يكون نفس الانسان عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن فهذا لم يقل به احد واما القسم الاول وهو ان الانسان عبارة عن هذا البدن المعين والهيكل المخصوص فهو قول جمهور الخلق وهو المختار عند اكثر المتكلمين واما القسم الثاني وهو ان الانسان عبارة عن جسم مخصوص موجود في داخل هذا البدن فالقائلون بهذا القول اختلفوا في تعيين ذلك الجسم على وجوه الاول قال بعضهم انه عبارة عن الاخلاط الاربعة التي منها يتولد هذا البدن والثاني قال بعضهم انه هو الدم وهذا الاختلاف مبني على اصل آخر وهو ان الاطباء اختلفوا فقال كثير منهم ان هذا البدن متولد من مجموع الاخلاط الاربعة وقال قوم من المحققين انه متولد من الدم فقط ثم تولد من هذا الاصل الاختلاف في ان الانسان هل هو عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة او عن الدم والقول الثالث انه عبارة عن الروح اللطيف الذي يتولد من الجانب الايسر من القلب وينفذ في الشريانات الى سائر الاعضاء والقول الرابع انه هو الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول قوة الحفظ والفكر والذكر والقول الخامس وهو قول ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب والقول السادس وهو انه جسم مخالف بالماهية للجسم الذي تولد منه الاعضاء وذلك الجسم جسم نوراني علوي خفيف حي لذاته متحرك ينفذ في جواهر الاعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في السمسم وسريان النار في الفحم فما دامت هذه الاعضاء تبقى صالحة لقبول الآثار الفائضة عن هذا الجسم اللطيف الشريف وهو قوة الحس والحركة بالارادة بقي ذلك الجسم مشابكا لهذه الاعضاء وافادها هذه الآثار الشريفة والقوى النورانية واذا فسدت هذه الاعضاء بسبب استيلاء الاخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن وانفصل الى عالم الارواح ثم قال اصحاب هذا القول وهذا القول اولى من غيره لانه لما كان هذا الجسم من جنس الاجسام التي تولدت الاعضاء منها لا جرم صح القول بانه لا يلزم من وقوع الذوبان والتحلل في البدن وقوع الذوبان والتحلل في هذا الجسم الشريف بل يكون باقيا بعينه واحدة من اول العمر الى آخره وايضا فلما كان جسما صح عليه المجيء والذهاب والرجوع وآيات القرآن ناطقة بهذه الاحوال قال تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك والقول السابع ان الانسان عبارة عن اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره مصونة عن التبدل والتغير والفرق بين هذا القول وبين ما قبله ان في القول الذي قبله كان الجسم الذي هو عبارة عن النفس جسما مخالفا بالماهية للجسم الذي تولد منه البدن وفي هذا القول ليس كذلك والقول الثامن ان الانسان عبارة عن الاعضاء الرئيسة التي لا يمكن بقاء الحياة مع فقدها فهذا كله تفصيل من يقول الانسان عبارة عن جسم مشابك لهذا البدن واما القسم الثاني من الاقسام المذكورة في اول هذا التقسيم وهو ان يقال الانسان عبارة عن عرض حال في الجسم فهذا لا يقول به عاقل لان كل انسان يجد من نفسه علما ضروريا بانه جوهر قائم بنفسه غير حال في محل فمع هذا العلم يستحيل ان يقال الانسان عبارة عن عرض حال في جسم من الاجسام واما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان عبارة عن جوهر مجرد ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز فهذا قول اكثر الحكماء الالهيين وقال به قوم كثير من اهل الملة اما من الشيعة فقد كان يقول بهذا القول ابو سهل النوبختي صاحب كتاب الآراء والديانات وكان يقول به محمد بن النعمان الملقب عندهم بالشيخ المفيد واما من المعتزلة فهو قول معمر بن عباد السلمي واتباعه واما من اهل السنة فكان الشيخ ابو حامد الغزالي جازما بهذا المذهب شديد الاعتقاد فيه واما اكثر المحققين من الصوفية فيقولون بهذا القول فان قال قائل اعرف المعارف واظهر الظاهرات عند كل احد علمه بالشيء المشار اليه بقوله انا وهو في نفسه المعينة وذاته المخصوصة ولما كان هذا اعرف المعلومات واظهر المفهومات فكيف وقعت فيه هذه الاختلافات العظيمة والشبهات الغامضة ورأيت في الرسالة الموسومة بالتفاحة وهي الرسالة المشتملة على المباحثات التي جرت عند ارسطاطاليس عند قربه من الموت فقيل له كيف يعقل ان يسأل الانسان غيره عن حال نفسه فاجاب الحكيم بانه مثل سؤال المريض الطبيب عن دائه وسؤال الاعمى من حوله عن لونه واقول نحن نذكر تقرير الاشكال كما ينبغي ثم نطلب الجواب عنه اما تقرير الاشكال فهو ان يقال اعرف الاشياء للانسان نفسه والدليل عليه ان علمه بغيره يتوقف على علمه بنفسه فاني اذا قلت في شيء من الاشياء اني اعرفه فهذا حكم على نفسي بكونها عارفة بذلك الشيء وكل تصديق فهو مسبوق بتصور الطرفين ينتج اني كلما حكمت على نفسي باني اعرف شيئا من الاشياء فان معرفة نفسي بنفسي سابقة على معرفة ذلك الحكم فثبت ان علمي بنفسي سابق على علمي بكل ما يغايرها واذا ثبت هذا ظهر ان علمي بنفسي اظهر من علمي بكل ما سواها فلو توسلنا بمعرفة شيء آخر الى معرفة النفس كان هذا من باب تعريف الاظهر الاجلى بالاخفى الاخفى وانه محال وايضا لما كان العلم بغير النفس مشروطا بالعلم بالنفس فلو كانت معرفة النفس مستفادة من شيء آخر لزم الدور وهو محال والجواب ان العلم بوجود النفس من حيث انها شيء ما غير والعلم بانها ما هي على التفصيل والتعيين شيء آخر والظاهر الجلي هو القسم الاول وهو غير مطلوب بالبرهان البتة واما القسم الثاني فهو المطلوب بالبرهان ومعرفة سائر الاشياء غير موقوفة على معرفة النفس بحسب هذا القسم فزال السؤال فان قال قائل السؤال باق وبيانه من وجهين الاول وهو ان علمي بالحقيقة المخصوصة التي لي يمتنع ان تكون مستفادة من البراهين لان البرهان عبارة عن اثبات الحد الاكبر للحد الاصغر بواسطة الحد الاوسط ويجب ان يكون ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط وثبوت الحد الاوسط للحد الاصغر اعرف من ثبوت الحد الاكبر للحد الاصغر الا ان هذا المعنى في علم النفس بحقيقة نفسها محال لانه من المحال ان يحصل بين الشيء وبين حقيقته المخصوصة متوسط يتوسط بينهما او ثالث يتخللهما واذا كان حصول الحد الاوسط ههنا ممتنعا كان طلب هذا البحث بالبرهان ممتنعا وايضا فبتقدير ان يحصل بين الشيء وبين عين ذاته متوسط الا انه من المحال ان يكون ثبوت ذلك المغاير لذلك الشيء اعرف من ثبوت ذاته لذاته فثبت بهذين الوجهين انه يمتنع ان يكون هذا المطلوب مطلوبا بالدليل فبقي احد الامرين اما ان يكون مايوسا من اثباته مطلقا واما ان يكون معلوما بالضرورة وايضا فاذا سلمتم ان علمي باني موجود علم ضروري فنقول القائل انا موجود قضية موضوعها قولنا انا ومحمولها قولنا موجود والتصور سابق على التصديق فوجب ان يكون علمي بالمعنى المشار اليه بقولي انا حاصلا وذلك المعنى ليس الا الماهية المخصوصة التي هي انا فاذا كانت هذه الماهية المخصوصة معلومة من حيث انها هي امتنع كونها مطلوبة بالبرهان وايضا فالمشار اليه بقولي

انا اما ان يكون هو تمام تلك الماهية واما ان يكون جزءا من اجزاء هذه الماهية واما ان يكون امرا مغايرا لها خارجا عنها فان كان الاول كان العلم بماهية نفسي علما بديهيا فيمتنع كونه مطلوبا بالبرهان وان كان الثاني فهو باطل لانه يلزم ان يكون المشار اليه بقولي انا جزءا من اجزاء ماهيتي فيكون تمام حقيقة الشيء جزءا من اجزاء حقيقته وهو محال فظهر بهذا البيان ان المشار اليه بقولي انا يمتنع ان يكون امرا خارجا عن الماهية لازما لها وايضا فهب ان هذا القسم معقول في الجملة الا انه ان علمت كونه من لوازم نفسي كان العلم بنفسي سابقا على هذا العلم وان لم اعلم كونه من لوازم نفسي كان العلم بنفسي علما بشيء مغاير لنفسي ولا تعلق له بنفسي وذلك محال السؤال الثاني ان مذهب الحكماء ان علم الشيء بذاته هو نفس ذاته وفي هذه الصورة يقولون العقل والعاقل والمعقول واحد واحتجوا عليه بانه ثبت ان تعقل الشيء عبارة عن صورة مساوية للمعقول في ذات العاقل فنقول علم الشيء بذاته اما ان يكون صورة مغايرة لذاته حاصلة في ذاته واما ان يكون عين ذاته والاول باطل والا لزم اجتماع المثلين وذلك محال ولان على هذا التقدير لم يكن احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس ولما بطل هذا القسم ثبت ان علم النفس بحقيقتها المخصوصة عين ذاتها ولما كانت ذاتها حاضرة في جميع اوقات دوام تلك الذات وجب ان يكون علمها بذاتها المخصوصة دايما ابدا وامدا انها واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون هذا العلم مطلوبا بالبرهان لان الحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا فثبت بهذه المباحث القوية ان معرفة جوهر النفس يجب ان تكون معرفة بديهية اولية غنية عن الكسب والطلب وانتم قد جعلتموه من المباحث البرهانية فكان الاشكال لازما والجواب ان المطلوب بالبرهان هو ان جوهر النفس جوهر ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز فالمطلوب بالبرهان هو هذا القيد السلبي والقيود السلبية امور مغايرة للذات المخصوصة فان قالوا هب ان الامر كذلك الا ان المقتضي لذلك السلب المخصوص هو تلك الحقيقة المخصوصة فاذا كان العلم بتلك الحقيقة المخصوصة حاصلا كان العلم بعلة ذلك السلب حاصلا والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فوجب ان يكون العلم بذلك السلب حاصلا على سبيل الدوام قلنا السلب نفي محض فلا يمكن جعله من مقتضيات الماهية فان قالوا اذا كان الامر كذلك امتنع كون الحد الاوسط موجبا له فوجب ان تتعذر معرفته بواسطة البرهان فنقول الجواب الاول هو ان يقال انا نجد بالضرورة اختلاف الناس في هذا المطلوب ونعلم بالضرورة اندفاع ما ذكرتموه من السؤال التشكيك في البديهيات

الفصل الثاني في حكاية دلايل القايلين بان النفس يجب ان تكون جوهرا جسمانيا

وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمة وهي ان العلوم على قسمين منها بديهية ومنها كسبية والكسبيات موقوفة على البديهيات اذ لو كان كل علم كسبيا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والموقوف على المحال محال فوجب ان لا يحصل شيء من العلوم اصلا فثبت ان القول بان جميع العلوم كسبية يوجب القول بنفي العلوم اصلا وما افضى اثباته الى نفيه كان اثباته باطلا فثبت ان الاعتراف بحصول العلم يوجب الاعتراف بحصول العلم البديهي واذا ثبت هذا فنقول انه لا معنى للعلم البديهي الا العلم الذي يحكم بصحته فطرة عقول العقلاء من غير حاجة فيه الى بحث ونظر وتامل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الذي يدل على ان النفس جسم مخصوص وجوه **الحجة الاولى** ان العلم بصفات النفس بديهي ومتى كان كذلك كان العلم بالذات بديهيا فهذا يقتضي ان يكون علمنا بذاتنا المخصوصة علما بديهيا واذا ثبت هذا وجب ان يكون ذاتنا عبارة عن هذا البدن فهذه الحجة مبنية على مقدمات المقدمة الاولى ان علمنا بصفات نفوسنا علم بديهي والذي يدل عليه اني اعلم بالضرورة اني ابصرت وسمعت وقلت وعرفت وتفكرت واشتهيت وغضبت ودخلت الدار وخرجت وسافرت الى البلدة الفلانية ورجعت منها ومن نازع في كون هذه العلوم علوما بديهية فقد نازع في اجلى العلوم البديهية فثبت ان علمنا بصفات انفسنا علم بديهي والمقدمة الثانية وهي قولنا ان العلم بصفة النفس اذا كان بديهيا كان العلم بذات النفس يجب ان يكون بديهيا فالدليل عليه اني اعلم باني ابصرت وسمعت وعقلت ونظرت فحكم على نفسي بثبوت هذه الصفات لها والحاكم بشيء على شيء لابد وان يكون قد سبق له تصور الطرفين اولا فلو كان علمي بوجود نفسي علما كسبيا فقبل ذلك الكسب اكون شاكا في وجود نفسي والشاك في وجود النفس يمتنع ان يكون عالما بحصول الصفات المخصوصة لها ولما دللنا على ان هذا العلم علم بديهي وجب ان يكون العلم بوجود النفس بديهيا وهذا هو المسئلة المشهورة عند العقلاء بانه متى كان العلم بصفة الشيء بديهيا وجب ان يكون العلم باصل الذات بديهيا والمقدمة الثالثة انه لما ثبت ان علم كل احد بنفسه المخصوصة علم بديهي وجب ان تكون النفس هو هذا البدن او شيء داخل فيه والدليل عليه وهو ان اثبات شيء سوى هذا البدن وسوى اجزاء هذا البدن امر استدلالي لا ضروري وذلك مما لا نزاع فيه بين العقلاء وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثاني وهو ان يقال نفس كل واحد معلوم له بالبديهة والشيء المجرد الذي لا يكون جسما ولا جسمانيا غير معلوم بالبديهة ينتج ان النفس يمتنع ان تكون عبارة عن الموجود الذي ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب **الحجة الثانية** لمنكري هذا الجوهر المجرد انه لو كانت النفس عبارة عن جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال في الجسم لكان قول القايل تحركت وسكنت ودخلت الدار وخرجت منها وذهبت الى السوق ورجعت منها الى المسجد كل ذلك يكون اقوالا باطلة لان هذه الصفات ممتنعة الثبوت في حق الجوهر المجرد عن الجسمية الا ان هذه الاقوال معلومة الصحة بالبديهة لان كل عاقل قبل خوضه في هذه المضايق يعلم بالضرورة صدق قوله دخلت الدار وخرجت منها كما يعلم صدق قوله علمت كذا وفهمت كذا فالقدح فيه يكون قدحا في اظهر البديهيات فان قالوا لحاصل هذا الدليل يرجع الى التمسك بالفاظ الناس واطلاقاتهم والالفاظ تحتمل الحقيقة والمجاز فلعل مرادهم بقولهم دخلت الدار وخرجت منها ان بدني دخل الدار وخرج منها وعلى هذا التقدير فتسقط هذه الحجة فنقول في الجواب انا لا نتمسك باللفظ المحض الذي يحتمل الحقيقة والمجاز بل نتمسك بشهادة صريح عقل كل احد بانه هو الذي دخل في الدار وخرج منها فشهادة العقل بمعاني هذه الالفاظ غير وشهادة العقل بذكر هذه الالفاظ غير واعتمادنا في هذه الحجة على القضية العقلية المعنوية لا على مجرد الاطلاقات اللفظية والدليل القاطع عليه انه اذا كان الانسان عبارة عن جوهر النفس كان البدن كالدار وكالمحل الخاص له فكان دخول بدنه في الدار وخروجه منها جاريا مجرى دخول فرسه في الدار وخروجه منها لكن كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قوله دخلت في الدار وخرجت منها وبين قوله دخل فرسي في الدار وخرج منها ولما كان القول بان النفس جوهر مجرد يوجب زوال هذه التفرقة المعلومة بالبديهة وجب ان يكون القول باثبات النفس باطلا **الحجة الثالثة** لو كانت النفس عبارة عن جوهر مجرد له تعلق بهذا البدن بالتصرف والتدبير لم يبعد في اول العقل ان ينقطع تعلق هذه النفس بهذا البدن وتصير متعلقة ببدن ثان وبالعكس وعلى هذا التقدير فاذا راينا زيدا ثم رايناه بعد ذلك وجب ان نبقى شاكين في ان هذا الانسان هل هو الانسان الاول لانه بتقدير ان يتبدل المدبر الاول لهذا البدن بمدبر آخر فقد تبدل ذلك الانسان بغيره كما انا اذا راينا بيتا وجوزنا ان مالك ذلك البيت انتقل الى مالك آخر فحينئذ لا نقطع عند رؤية ذلك البيت في المرة الثانية بان مالكه هو المالك الاول بل نبقى شاكين فيه فكذا هاهنا وجب ان نبقى الشك في ان هذا الانسان الذي نراه الآن عين الانسان الذي رايناه اولا ولما لم يحصل هذا الشك لاحد من العقلاء ثبت ان على تقدير ان يكون الانسان شيئا آخر غير هذا البدن وجب حصول هذا الشك علمنا بان القول بان الانسان شيء غير هذا البدن قول باطل فان قالوا التجويز الذي ذكرتم قايم على كل التقديرات لاحتمال ان الشخص الاول فني وحدث شخص آخر يساوي الاول في الصورة والخلقة اما بايجاد الفاعل المختار واما لاجل حدوث شكل غريب في الفلك اقتضى حدوث هذا المعنى فنقول موضع الالزام انا نقطع بان هذا الجسد هو الجسد الذي رايناه اولا ولم يبق الشك في ان هذا الانسان هو الانسان الاول ومعلوم ان السؤال المذكور لا يتوجه على هذا الكلام **الحجة الرابعة** ان نفسي جوهر موصوف بانه علم وتفكر وتذكر وابصر وسمع وذاق وشم واشتهى وغضب وتحرك وسكن ثم ان الموصوف بهذه الصفات ليس الا هذه البنية وما يكون داخلا فيها فوجب ان تكون نفسي عبارة عن هذا البدن او ما يكون داخلا فيه ولابد في تقرير هذه الحجة من تقرير مقامين الاول ان نفسي عبارة عن الجوهر الموصوف بهذه الصفات والدليل عليه اني لا اشك اني اذا رايت المبصرات فانا ابصرتها واذا سمعت الحروف والاصوات فانا سمعتها لان الشك في قولك ابصرت وسمعت وفهمت وعرفت ضعيف

النفس فلا فرق بين قولنا ابصرت وسمعت وبين قولنا انا موصوف بابصار كذا وسماع كذا فاذا كانت
بديهة العقل حاكمة باني ابصرت وسمعت كانت تلك البديهة حاكمة باني انا الموصوف بهذه الصفات
واما الثاني فهو في بيان ان الموصوف بهذه الصفات هو هذه البنية فالدليل عليه اني كما اعلم بالضرورة
ان ذوق الطعام غير حاصل في اخمص الرجل وفي الساق وان سماع الصوت حاصل بالاذن وكذا القول
في ساير الاحساسات وايضا الانسان يعلم بالبديهة انه يجد الفكر والتخيل من جانب الدماغ ويجد
العلم والادراك من ناحية القلب وجميع هذه الشواهد يدل على ان هذه الادراكات مختصة بهذه الاعضاء
فثبت ان جوهر النفس جوهر موصوف بهذه الصفات وثبت ان الموصوف بهذه الصفات هو هذه
الاعضاء فوجب القطع بان جوهر النفس اما هذه البنية واما اجسام سارية في هذه البنية مشابكة لها
مداخلة فيها **الحجة الخامسة** ان النفس لو كانت جوهرا مفارقا للبدن ولا تعلق لها بالبدن الا
تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملاح بالسفينة والحال بالمحمول فكما ان الملاح يمكنه ان يترك تدبير هذه
السفينة وينتقل بتدبير سفينة اخرى وجب ان تتمكن النفس من ان تترك تدبير هذا البدن وتشتغل بتدبير
بدن اخر بمعنى ان مدبر هذا البدن ينتقل الى تدبير ذلك البدن ومدبر ذلك البدن ينتقل الى تدبير هذا
البدن ولما كان ذلك ممتنعا علمنا ان النفس ليست الا هذا البدن فان قالوا لم لا يجوز ان يقال النفس
اتحدت بهذا البدن فلهذا السبب امتنع ما ذكرتم او يقال هذه النفس لها عشق طبيعي وشوق ذاتي
الى تدبير هذا البدن فلهذا السبب يمتنع انتقالها الى تدبير بدن آخر والجواب عن الاول ان القول
بالاتحاد باطل مشهور البطلان لانهما بعد الاتحاد ان بقيا معا فهما اثنان لا واحد وان عدما معا وحدث
ثالث فهذا ليس من الاتحاد في شي وان بقي احدهما وعدم الآخر فهذا ايضا ليس باتحاد لان الموجود ليس
نفس المعدوم وايضا البدن جسم مركب من الاخلاط المتضادة والاجزاء المتكاثرة والنفس جوهر مجرد من الجسمية
والمرضية فكيف يعقل ان يصير احدهما عين الآخر والجواب عن الثاني وهي قولهم النفس المعينة لها
عشق طبيعي وشوق ذاتي الى تدبير هذا البدن فنقول هذا ايضا ضعيف لان عشق النفس ليس الا
على الالتذاذ بالمحسوسات والا على الانتفاع بما في عالم الجسمانيات من المنافع والراحات فاما ان تكون
النفس عاشقة لهذه الآلة بعينها مع انه يمكنها تحصيل المقصود بساير الآلات فهذا محال والدليل
القاطع عليه ان النفس متى جزمت وقطعت بان تحصيل هذه اللذات والطيبات بهذا الطريق ممكن وبالطريق
الثاني ايضا ممكن وانه لا رجحان لاحد الطريقين على الثاني في كثرة الفوايد والمنافع فهاهنا يمتنع ان يكون
للنفس ميل الى احد الطرفين بعينه دون الثاني فكذا هاهنا مطلوب النفس هو الانتفاع باللذات الجسمانية
والراحات الشهوانية فلما كانت الابدان باسرها متساوية في الاضافة الى هذا المطلوب وجب ان تكون نسبة
النفس اليها باسرها على السوية ومتى كان الامر كذلك كان قولهم ان النفس المعينة عاشقة لهذا البدن المعين
عشقا طبيعيا امرا باطلا **الحجة السادسة** ان علمي بنفسي اظهر العلوم واقواها والدليل عليه ان علمي
بما يغاير نفسي تابع لعلمي بنفسي والتابع يمتنع ان يكون اقوى من المتبوع واذا ثبت هذا فنقول لو كانت
نفسي موجودا مجردا لا داخل العالم ولا خارج العالم ولا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه لكنت اعلم بالضرورة
اني موجود بهذه الصفة ومعلوم ان ذلك باطل لان كثيرا من العقلاء زعموا ان اثبات هذا الموجود محال في
العقول حتى قالوا ان اله العالم يجب ان يكون متحيزا ومختصا بالحيز والجهة واما العقلاء الذين سلموا
ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى فلم يخطر ببال احد منهم انه في نفسه موصوف بهذه الصفة فثبت ان
نفس الانسان لو كان موصوفا بهذه الصفة لكان العلم بكونه كذلك علما ضروريا وثبت ان التالي باطل
فكان المقدم باطلا والجيب ان يجيب عنه فيقول هذه القيود سلبية والعلم بالماهية مغاير للعلم بقيودها
السلبية وغير موجب له **الحجة السابعة** هذا الجسد محل للادراكات الجزئية والكلية ومحل
للقدرة على التحريكات الارادية ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون هذا الجسد وما فيه هو الانسان
فهذه الحجة مبنية على مقدمات المقدمة الاولى ان هذا الجسد اما ان يقال حصل فيه قوة
شعور وادراك او لم يحصل فيه البتة قوة الشعور والادراك والقسم الثاني باطل لان كل جسم يكون خاليا
عن قوة الشعور والادراك يكون جمادا محضا فانا لا نعقل بين الجماد وبين الحيوان فرقا الا ان الحيوان
له شعور وادراك والجماد لا شعور له البتة ولا ادراك البتة فلو كان جسم البدن خاليا عن الشعور والادراك لكان جمادا محضا

لكنا نعلم بالضرورة ان ابدان الحيوانات حال كونها احياء ليست جمادات وكيف لا نقول ذلك فان من وضع
اصبعه على الجمر يحس بالالم في ذلك الموضع ولو وضع اصبعه على الجمد فانه يحس بنوع آخر من الالم في
ذلك الموضع فالقول بان البدن جماد محض لا شعور فيه ولا ادراك انكار لاعظم البديهيات فثبت انه
حصل في ابدان الحيوانات قوة شعور واحساس بالاشياء المخالفة ولا نريد من قولنا ان النفس مدركة
للجزئيات الا هذا المقدمة الثانية في بيان ان هذا البدن مدرك للكليات فنقول الدليل على
صحة هذه المقدمة انا بينا ان البدن مدرك للجزئيات وكل ما كان مدركا للجزئيات فانه يجب ان يكون مدركا
للكليات والدليل عليه ان هذا الالم عبارة عن الالم مع قيد كونه هذا ومدرك المركب لابد وان يكون مدركا
لمفرداته لما ثبت في المنطق في باب الذاتي المقوم ان تصور المركب مسبوق بتصور مفرداته فثبت انه مدرك هذا
الالم مدرك للالم والالم ماهية كلية فثبت ان مدرك الجزئيات يجب ان يكون مدركا للكليات وايضا قد بينا
ان البدن يبصر هذا الانسان وهذا الانسان عبارة عن الانسان مع قيد كونه هذا فيبصر هذا الانسان
يجب ان يكون قد ابصر الانسان وابصر كونه هذا لكن الانسان من حيث انه انسان ماهية كلية فالقوة الباصرة
قد ادركت الماهية الكلية فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان القوة الباصرة لما ادركت هذا الانسان فهي
ما ادركت الا مجرد كونه هذا فاما الانسان فهو غير مبصر وايضا هب ان القوة الباصرة ادركت الانسان الا ان
الانسان من حيث انه انسان لا كلي ولا جزئي ولكنه انسان فلا يلزم من ان تكون القوة الباصرة مدركة للكليات
فنجيب عن الاول بانا اذا ادركنا هذا السواد وهذا البياض فاما ان يكون المرئي مجرد كون هذا هذا وذاك
ذاك من غير ان تتعلق القوة الباصرة بماهية السواد والبياض واما ان يكون المرئي مجموع كونه هذا مع كونه
سوادا ومجموع كونه ذاك مع كونه بياضا اما الاول فباطل لوجوه احدها انا قد دللنا على ان
التعين قيد عدمي فيمتنع كونه مرئيا وثانيها انه بتقدير ان يكون التعين امرا ثابتا فان تعين هذا
وتعين ذاك كل واحد منهما يتشاركان في كونه تعينا فهذا التعين وذاك التعين يخصان داخلان تحت نوع
واحد ولا مخالفة بينهما في الماهية اصلا فاذا احسسنا بهذا السواد وبهذا البياض وفرضنا ان المحسوس
ليس الا مجرد كونه هذا وذاك وثبت ان مجرد كونه هذا وذاك يخصان داخلان تحت نوع واحد وانه لا مخالفة
بينهما في الماهية فحينئذ يلزم ان لا يحس من طريق الابصار بكون السواد والبياض متخالفين ولما كان ذلك
باطلا بالبديهة علمنا انه ليس المحسوس بحس البصر هو مجرد كونه هذا وذاك بل كونه سوادا وبياضا ايضا
محسوس بحس البصر وثالثها انه بتقدير ان يكون التعين امرا ثابتا ولكن يكون المحسوس هو التعين الا ان
التعين ايضا ماهية كلية فيكون المحسوس بالبصر ايضا امرا كليا الا ان يقال المحسوس ليس هو التعين
بل تعين التعين ثم يعود الكلام فيه ويلزم التسلسل فثبت بهذه الوجوه انا اذا احسسنا بهذا السواد
وبهذا البياض فقد حصل الاحساس بالسواد والبياض واما السوال الثاني وهو قوله هب انا
ادركنا السواد بحس البصر لكن لم قلتم انا ادركنا بحس البصر السواد من حيث انه كلي فجوابه انا
بينا في المنطق ان الكلي قد يراد به الكلي المنطقي وهو نفس الكلية وقد يراد به الكلي العقلي وهو مجموع الماهية
مع قيد كونها كلية وقد يراد به الكلي الطبيعي وهي تلك الماهية التي يمكن ان يحكم العقل عليها بكونها كلية وكلامنا
في هذا المقام في بيان ان الكلي الطبيعي مدرك بالقوة الحاسة اما الكلي المنطقي والعقلي فلا حاجة الى
ذكرهما في هذا الباب فثبت بما ذكرنا ان النفس مدركة للجزئيات وكل ما كان مدركا للجزئيات فانه
يكون مدركا للكليات الطبيعية واما المقدمة الثالثة وهي في بيان ان البدن موصوف بالقدرة
على التحريكات الارادية فالدليل عليه ان المحرك بالارادة هو الذي يحرك بواسطة القصد والاختيار
واختيار الشي مشروط بادراك ماهيته فان ما لا يكون متصورا ولا مشعورا به فانه يمتنع القصد الى تكوينه
فثبت ان الفاعل المختار يجب ان يكون مدركا فلما كان البدن هو المدرك وجب ان يكون الفاعل المختار
هو البدن او شي موجود في البدن واما المقدمة الرابعة وهي انه لما ثبت ان البدن موصوف بالادراكات
الجزئية والادراكات الكلية وبالحركات الارادية كان جوهر البدن موصوفا بمجموع هذه الصفات ولا
معنى للانسان الا الجوهر الموصوف بهذه الصفات وذلك يوجب القطع بان الانسان هو البدن او جسم
موجود فيه واذا ثبت هذا فلو فرضنا جوهرا مجردا مفارقا لهذا البدن لكان ذلك الشي موجودا مغايرا
للانسان ويكون الانسان هو هذا البدن الموصوف بهذه الادراكات الجزئية والكلية والحركات

الارادية وهذا بحث نفيس **الحجة الثامنة** للقايلين بان النفس جسم هي ان نقول لو كانت النفس جوهرا مجردا عن الجسمية والتحيز لامتنع ان يتوقف فعلها على مماسة محل الفعل لان ما لا يكون متحيزا امتنع ان يصير مماسا للمتحيز واذا كان الامر كذلك فحينئذ يكون فعلها على سبيل الاختراع من غير حاجة الى حصول مماسة وملاقاة بين الفاعل وبين محل الفعل ولو كان الامر كذلك لوجب ان يقدر الواحد منا على تحريك الاجسام من غير ان يماسها ومن غير ان يماس شيئا يماسها وذلك لان جوهر النفس لما كانت قادرة على تحريك البدن من غير حصول مماسة بينها وبين ذلك البدن علمنا ان جوهر النفس قادر على تحريك الجسم من غير واسطة المماسة وساير الاجسام قابلة للحركة ونسبة جوهر النفس الى كل الاجسام على السوية فلما قدرت النفس على تحريك بعضها من غير المماسة وجب حصول قدرتها على تحريك البقية من غير المماسة ولما كان ذلك باطلا بالبديهة علمنا ان النفس لا تقوى على التحريك الا بشرط ان يماس محل الحركة او يماس ما يماسه وكل ما كان مماسا لشيء من الاجسام فهو متحيز فوجب ان تكون النفس جوهرا متحيزا وهو المطلوب فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان تاثير النفس في تحريك بدنها الخاص غير مشروط بالمماسة وتاثيرها في تحريك ساير الاجسام موقوف على حصول المماسة بين بدنها وبين تلك الاجسام فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم دليلكم والجواب انه لما كان قبول البدن لتصرفات النفس لا يتوقف على حصول المماسة بين النفس وبين البدن وجب ان يكون الحال كذلك في تحريك ساير الاجسام لان جميع الاجسام متساوية في قبول الحركة ونسبة النفس الى جميعها على السوية لان النفس اذا كانت مجردة عن الجسمية وعلايق الجسمية كانت نسبة ذاتها الى الكل على السوية وذات جميع القوابل بالنسبة الى ذلك الفاعل بالسوية وجب ان يكون التاثير بالنسبة الى الكل على السوية فاذا استغنى الفاعل في الفعل عن مماسة محل الفعل في حق البعض وجب ان يكون الحال كذلك في حق الكل اقصى ما في الباب ان يقال النفس كالعاشق لهذا البدن الا ان هذا العشق الشديد يقتضي ان يكون تعلقها بهذا البدن اكثر وان يكون تصرفها في هذا البدن اكثر فاما ان يتغير مقتضى ذاتها بالنسبة الى بعض الاجسام فذاك محال وهذا برهان يفيد اليقين في هذا المطلوب **الحجة التاسعة** الحكماء اتفقوا على ان حد الانسان هو انه جوهر جسماني مغتذ نام مولد حساس متحرك بالارادة ناطق فالجوهر الجسماني هو الذات وكونه مغتذيا ناميا مولدا حساسا متحركا بالارادة ناطقا صفات ستة وهي صفات للجوهر الجسماني فيجب ان يكون الانسان عبارة عن الجسم الموصوف بهذه الصفات والقول بان الانسان جوهر مجرد موصوف بهذه الصفات مناقض لهذا الكلام فان قالوا نسلم ان الانسان عبارة عن الجسم الموصوف بهذه الصفات الا انا نثبت جوهرا مجردا يدبر الجسم الموصوف بهذه الصفات قلنا فذلك الجوهر المجرد منفصل عن الجسم الموصوف بالصفات المذكورة فيرجع كلامكم الى انكم اثبتم للانسان مدبرا وكلامنا الان ليس الا في البحث عن حقيقة الانسان لا في البحث عن مدبر الانسان ومدبر جميع العالم هو الله سبحانه **الحجة العاشرة** وهي الحجة التي عليها تعويل المتكلمين ان كل عاقل اذا قلت له ما الانسان وما حقيقته فانه يشير الى هذا الهيكل المخصوص وهذه البنية المخصوصة ولو قلت له الانسان شيء آخر سوى هذه البنية فان جمهور العقلاء ببداية عقولهم يكذبونه وايضا فاوايل العقول قاضية بان الخطاب متوجه الى هذه البنية والثواب والعقاب متوجهان اليها والمدح والذم والترغيب والترهيب متوجهة الى هذه البنية ولو ان رجلا قال المامور والمنهي شيء آخر مغاير لهذه البنية لرايت العقلاء باسرهم مطبقين على تكذيبه وما كل ما شهد ببداية العقول وصرايح الاذهان ببطلانه كان بطلانه بديهيا واذا ثبت ان العلم بان الانسان هو هذه البنية المشاهدة وهذا الهيكل المخصوص علم بديهي فكان القدح فيه باطلا فهذه جملة دلايل النفس الناطقة

وانه مدبر الانسان

الفصل الثالث في حكاية الحجة التي هي اقوى الوجوه في اثبات تجرد النفس فنقول انه حصل في الوجود موجودات غير قابلة للقسمة فوجب ان يكون العلم بها غير قابل للقسمة فوجب ان يكون الموصوف بذلك العلم غير قابل للقسمة وكل متحيز وكل حال في المتحيز منقسم فوجب ان يكون الموصوف بتلك العلوم غير متحيز ولا حال في المتحيز واعلم ان هذا الدليل مبني على اربع مقدمات **المقدمة الاولى** في انه حصل في الوجود موجودات لا تقبل القسمة ويدل عليه وجوه الاول ان واجب الوجود لذاته غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه لا القسمة المقدارية ولا القسمة العقلية الحاصلة من الجنس والفصل ولا القسمة العقلية الحاصلة من المادة والصورة لان كل منقسم فهو محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل منقسم فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته فكل منقسم فهو ممكن لذاته فيلزم ان كل ما لا يكون ممكنا لذاته فانه يكون منزها عن التركيب والتاليف فيكون فردا محضا الثاني ان النقطة يمتنع كونها منقسمة وقد ذكرنا في المسئلة المشتملة على اثبات الجوهر الفرد وجوها كثيرة في تقرير هذا المطلوب ومن جملتها ان النقطة نهاية الخط فلو كانت النقطة منقسمة لم يكن كل واحد من نصفيها نهاية الخط وهذا يلزم ان كل ما كان نهاية الخط يمتنع ان يكون منقسما الثالث ان الوحدة ابعد الاشياء عن طباع الكثرة فالوحدة ان كانت موجودة فهو المطلوب وان لم تكن موجودة كانت الكثرة موجودة لكن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فمتى كانت الكثرة موجودة كانت الوحدة موجودة فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود الوحدة على كل حال الرابع لا شك ان في الوجود ماهيات موجودة فهذه الماهيات اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة مفردة فهو المطلوب وان كانت مركبة فكل مركب فانما يتركب عن البسايط فعلى جميع التقديرات لا بد من الاعتراف بوجود ماهية بسيطة مفردة عن جميع جهات التركيب فثبت بهذه الوجوه الاربعة انه قد حصل في الوجود موجودات لا تقبل القسمة **واما المقدمة الثانية** ففي بيان انه اذا كان المعلوم غير منقسم كان العلم المتعلق به غير قابل للقسمة فنقول الدليل عليه هو ان ذلك العلم لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما بجزء ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بجزء من اجزائه والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكون ذلك العلم قابلا للقسمة اما انه يمتنع ان يكون جزء ذلك العلم علما بذلك المعلوم فبيانه من وجوه الاول انه يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل وذلك محال لانه اذا كان كل ذلك العلم علما بذلك المعلوم واحد اجزاء ذلك العلم يكون علما ايضا بذلك المعلوم فحينئذ يلزم كون الجزء مساويا للكل من كل الوجوه وهو محال فان قالوا لم لا يجوز ان يكون الكل مساويا للجزء في بعض الاحوال وان كان مخالفا له من ساير الوجوه قلنا العلم بالشيء لا حقيقة له ولا ماهية له سوى كونه علما بذلك المعلوم وكل ما سوى هذا الاعتبار فانه يكون خارجا عن ماهية كونه علما فاذا كان لا ماهية للعلم الا هذا القدر فلما ان هذا القدر وقع الاشتراك فيه بين كل العلم وبين جزئه فحينئذ يلزم كون الجزء مساويا للكل من كل الوجوه وهو محال الثاني وهو انه اذا كان كل ذلك العلم علما بذلك المعلوم وكان كل واحد من اجزاء ذلك العلم ايضا علما بذلك المعلوم فحينئذ يكون الموصوف بذلك العلم عالما بذلك المعلوم لا مرة واحدة بل مرارا كثيرة وذلك باطل والثالث وهو انا اذا فرضنا ان كل واحد من اجزاء ذلك العلم كان علما بذلك المعلوم فهل تنتهي تلك الاجزاء الى جزء لا يقبل القسمة او لا ينتهي الى ذلك فان كان الاول فذلك الجزء من العلم علم بذلك المعلوم مع انه لا يقبل القسمة فقد وجدنا علما لا يقبل القسمة وهو المطلوب وان كان الثاني فحينئذ يلزم ان يحصل لذلك العلم اجزاء لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وهو محال وعلى تقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان الكثرة عبارة عن اجتماع الوحدات فما لم تحصل الوحدة لم يحصل اجتماعها وحينئذ يحصل المقصود واما القسم الثاني من الاقسام المذكورة في اول الدليل وهو ان كل واحد من اجزاء ذلك العلم يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم فهذا ايضا باطل لان هذا انما يعقل اذا كان المعلوم منقسما وكلامنا في المعلوم الذي لا يقبل القسمة واما القسم الثالث وهو ان يقال لا يكون كل واحد من اجزاء ذلك المعلوم ولا بشيء من اجزائه علما بذلك المعلوم فنقول ان تلك الاجزاء اذا اجتمعت فهل حدث عند اجتماعها امر زايد على تلك الاجزاء او لم يحدث فان لم يحدث امر زايد كان الحاصل هناك امورا ليست علما بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزائه فيلزم ان يقال العلم بالشيء ليس علما به وهذا خلف وان حدث امر زايد فذلك الزايد ان قبل القسمة عاد التقسيم الاول فيه وان لم يقبل القسمة فهو علم لا يقبل القسمة وذلك هو المطلوب فثبت بما ذكرنا انه متى كان المعلوم غير منقسم وجب ان يكون العلم به غير منقسم وهو المطلوب **المقدمة الثالثة** في بيان انه متى كان العلم غير منقسم كان الموصوف بذلك العلم غير منقسم فنقول الذي يدل عليه ان ذلك الموصوف اذا كان منقسما افرض فيه اجزاء واقسام وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يكون موصوفا بكل ذلك العلم او بجزء من

اجزائه او لا بكله ولا ببعضه والاول محال والا لزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة والثاني محال والا لزم ان يكون ذلك العلم منقسما وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف والثالث محال لانه اذا كان كل واحد من اجزاء ذلك المحل خاليا عن ذلك العلم وعن جميع اجزائه لزم كون ذلك المحل خاليا عن كل ذلك العلم مع انا فرضناه موصوفا به هذا خلف فان قيل اليس انه من مذهب الفلاسفة ان الجسم البسيط اذا خلا عن التقطيع وعن اختلاف العرضين وعن الوهم فانه يكون في نفسه واحدا على سبيل الحقيقة ولا يكون فيه تركيب اصلا ولا يلزم من كونه قابلا للقسمة حصول القسمة فيه كما انه لا يلزم من كون الجسم قابلا للسواد ان يكون اسود واذا كان كذلك فهذا الجسم في نفسه شيء واحد وليس له شيء من الابعاض والاقسام واذا كان كذلك فهاهنا يمتنع ان يقال الحال في كل واحد من اقسامه اما كل ذلك العلم او بعضه لان هذا الكلام انما يصح لو حصل لذلك الجسم ابعاض واقسام اما لما كان في نفسه شيئا واحدا ولم يحصل له ابعاض واقسام البتة لم يصح هذا الكلام السؤال ـــ الثاني هب ان ذلك الجسم حصلت له ابعاض واقسام فلم لا يجوز ان يقال ان كل واحد من ابعاضه خال عن كل ذلك العلم وعن بعضه قوله ـــ لو كان كذلك لامتنع ان يكون كل ذلك الجسم موصوفا بذلك العلم قلنا ما الدليل على انه لما خلا كل واحد من اجزاء ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة وعن بعضها وجب خلو ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة وعن بعضها وجب خلو ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة وذلك لان الكل من حيث انه كل مغاير لكل واحد من اجزائه فهب ان كل واحد من اجزائه خلا عن كل تلك الصفة وعن بعضها فلم يلزم من هذا وجوب خلو تلك الذات عن كل تلك الصفة والجواب ـــ عن السؤال الاول ان الجسم البسيط وان كان واحدا في نفسه الا ان حصول الانقسام فيه امر ممكن وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فاذا فرض ذلك الانقسام واقعا امتنع ان يلزم منه محال فلما لزم المحال علمنا انه انما لزم لا من هذا الفرض وانما لزم من قيام الصفة التي لا تقبل القسمة بالمحل الذي يقبل القسمة فوجب ان يكون هذا الفرض محالا واما السؤال الثاني فجوابه ـــ انا ندعي العلم البديهي بانه متى كان جميع اجزاء الذات خاليا عن كل الصفة وعن كل واحد من اجزاء تلك الصفة امتنع كون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة

واما المقدمة الرابعة وهي في بيان ان كل متحيز فهو منقسم فهذا بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه معلوم واذا ظهرت هذه المقدمات الاربع ظهر ان محل هذه العلوم جوهر ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ الرئيس ابو علي في جميع كتبه الا انه ما ذكره على هذا الترتيب ولم يقرره بهذه الوجوه وستحكي كلامه في تقرير هذه الوجوه ومن انصف علم ان هذا البيان اكمل واتم ثم نقول ـــ الاعتراض على هذا الدليل من وجوه الاول ـــ ان هذا الدليل بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه معلوم والثاني لم قلتم ان الحال في المنقسم منقسم والذي يدل على صحته وجوه الاول ـــ ان النقطة شيء مشار اليه لا يقبل القسمة فهو اما ان يكون جوهرا واما ان يكون عرضا فان كان جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وبطل هذا الدليل وان كان عرضا عاد الكلام فيه ويلزم اما اثبات الجوهر الفرد واما حلول ما لا ينقسم في محل منقسم وعلى كلي التقديرين يبطل دليلكم بالكلية فان قالوا الكلام عليه من وجوه الاول ـــ ان النقطة وجودها في الوهم لا في الاعيان الثاني ان النقطة عبارة عن نهاية الخط ونهاية الخط عبارة عن عدمه وفنائه وذلك عدم محض الثالث ان النقطة طرف والطرف لا يكون ساريا في ذي الطرف والا لما كان طرفا واما العلم فبتقدير ان يكون صفة الجسم فانه يجب ان يكون ساريا فيه لانه ان لم يكن ساريا فيه كان اما طرفا او حالا في الطرف لا جائز ان يكون طرفا لان الطرف هو النقطة والعلم ليس بنقطة ولا جائز ان يكون حالا في الطرف الذي هو النقطة لوجهين الاول ـــ ان النقطة موجود لا يقبل القسمة فيمتنع ان تختلف احواله بحسب اختلاف احوال المزاج واذا ثبت هذا فنقول ـــ طبيعة النقطة مستعدة لقبول العلم فوجب ان تكون كل نقطة موصوفة بالعلم لان الفيض عام فاذا كان القابل مستعدا وجب عموم الفيض والثاني ان النقطة طرف الخط فلا يحل فيه الا طرف ما كان حاصلا في الطرف حتى يكون الحال في مقابلة المحل ويكون طرف الحال في مقابلة طرف المحل والجواب ـــ اما السؤال الاول وهو قوله النقطة لا وجود لها الا في الوهم فكلام باطل لان الجسم متناه في الخارج ونهايته هو السطح فوجب ان

يكون السطح موجودا في الخارج والسطح متناه في الخارج ونهايته الخط فالخط موجود في الخارج فنهايته موجودة في الخارج واما السؤال الثاني وهو قوله النقطة عبارة عن نهاية الخط ونهاية الشيء عبارة عن عدمه فنقول ـــ ان الخط بلا شك ينتهي طرفه الى خط آخر فالوصف الحاصل في النقطة ليس الا الملاقاة وانها امر وجودي واما السؤال الثالث وهو قوله النقطة غير سارية في الجسم فنقول ـــ لم لا يجوز ايضا ان يكون العلم حالا في المحل لا على وجه الشيوع والسريان فتركيب العرض الذي لا يكون ساريا في الجسم اما النقطة واما الحال في النقطة قلنا هذا الحصر ممنوع ولم لا يجوز اثبات اعراض غير سارية في الجسم مع انها لا تكون نقطة ولا حالة في النقطة وهذا الحصر ليس لهم في اثباته شبهة فضلا عن حجة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون محل هذه العلوم هو النقطة اما قوله اولا ان النقطة يمتنع ان يختلف حالها في القبول وعدم القبول بسبب اختلاف الاستعدادات قلنا لم لا يجوز ان يكون شرط كون تلك النقطة قابلة للعلم المخصوص حصول استعداد مخصوص في الجسم الذي تكون تلك النقطة حالة فيه واذا كان هذا الاحتمال قائما سقط كلامكم واما قوله ثانيا انه لا يحل في طرف المحل الا طرف الحال قلنا هذا كلام ولا يفيد من الدليل شيئا فهذا تمام الكلام في سؤال النقطة الحجة الثانية في بيان انه لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال هي ان الوحدة حاصلة فهذه الوحدة اما ان تكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا وجب ان يكون لها محل فمحلها ان كان منقسما فقد وجد قيام غير المنقسم بالمنقسم وان كان غير منقسم فهو الجوهر الفرد وعلى جميع التقديرات يبطل دليلكم فان قالوا الوحدة طبيعة عدمية وهي عبارة عن عدم الكثرة فنقول هذا باطل لان الكثرة اما ان تكون طبيعة وجودية او عدمية لا جائز ان تكون وجودية لان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فاذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة عبارة عن مجموع العدميات ومجموع العدميات لا يكون موجودا وان كانت الكثرة عدمية والوحدة عبارة عن عدم الكثرة فحينئذ تكون الوحدة عدما للعدم فتكون امرا موجودا اعتباطا قلنا الحجة الثالثة ان الاضافات عارضة للاجسام مثل الفوقية والتحتية والمالكية والمملوكية فلو انقسم الحال لانقسام محله لزم كون الاضافات منقسمة وذلك محال لانه يلزم ان يحصل للفوقية والتحتية نصف وثلث وربع وذلك مما لا يقبله العقل الحجة الرابعة ان القوة الوهمية والقوة الفكرية قوى جسمانية عند الشيخ فيجب ان تحصل للقوة الوهمية والفكرية اجزاء وابعاض وذلك محال لانها لو انقسمت لكان كل واحد من ابعاضها اما ان يكون وهما فحينئذ يكون الجزء مساويا للكل وهو محال او يكون بعض الوهم لكن الوهم لا معنى له الا الحكم بكون هذا الشيء كذا وكون هذا عدا وهذا الحكم لا يقبل القسمة البتة ولا يكون وهما الكلا للشيء ولا البعض وحينئذ يبطل هذا القسم بعين ما ابطلتم مثله في القوة العقلية الحجة الخامسة الوجود صفة عارضة للماهيات فاذا انه ما الى الجسم مباين وقلنا انه موجود فيجب ان يكون الوجود صفة قائمة به وذلك محال لان كل واحد من اجزاء الوجود ان كان وجودا لزم كون الجزء مساويا للكل وهو محال وان كان كل واحد من اجزاء الوجود ليس بوجود فهذا محال لوجهين الاول ـــ ان تلك الاجزاء عند اجتماعها ان لم يحدث هناك هيئة زائدة لزم ان لا يكون الوجود حاصلا وان حصلت هيئة زائدة فتلك الهيئة الزائدة هي الوجود وحينئذ يعود التقسيم وهو انه ان انقسم كان كل واحد من اجزاء تلك الهيئة اما ان يكون وجودا واما ان لا يكون وان لم ينقسم فحينئذ لم يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وهو المطلوب الثاني ان كل واحد من اجزاء الوجود اذا لم يكن وجودا لزم ان يقال كل واحد من اجزاء الجسم المنقسم فهو غير موصوف بالوجود فوجب ان تكون تلك الاجزاء غير موجودة فجزء الجسم الموجود يجب ان لا يكون موجودا وذلك محال الحجة السادسة ان طبائع الاعداد ماهيات مختلفة فكون اثنى عشرة عرض وكونه خمسة عرض آخر وهذان العرضان مختلفان بالماهية داخلان تحت جنس الكم المنفصل اذا عرفت هذا فنقول ـــ المفهوم من كون العشرة عشرة مفهوم واحد وماهية واحدة فتلك الماهية الواحدة اما ان تكون عارضة لكل واحد من تلك الآحاد واما ان ينقسم بحسب انقسام تلك الآحاد والاول محال والا لزم ان يكون كل واحد من تلك الآحاد موصوفا بانه عشرة وذلك محال وانه يلزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وانه محال والثاني ايضا محال لان المفهوم من كون العشرة عشرة لا يقبل القسمة نعم العشرة تقبل القسمة اما مجرد العشرة فانها لا تقبل القسمة البتة فان نازع الخصم فنقول ـــ لو انقسمت العشرة لكان كل واحد

من اجزائها اما ان يكون عشرة واما ان لا يكون وبذكر التقسيم الذي ذكروه في الحلول الى الجزء الحجة السابعة الكيفيات المختصة بالكميات مثل الاستدارة والتثليث والتربيع عند الفلاسفة اعراض موجودة فنقول هيئة الاستدارة ان كان عرضا فذلك العرض اما ان يكون بتمامه قائما بكل واحد من الاجزاء فيلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الدائرة دائرة هذا خلف واما ان ينقسم ذلك العرض الى الاجزاء ويقوم بكل واحد من اجزاء الخط جزء من اجزاء ذلك العرض وهذا ايضا باطل لان جزء الاستدارة ان كان في نفسه استدارة عاد ما ذكرنا من انه يلزم ان يكون جزء الدائرة دائرة وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون القائم بكل واحد من اجزاء الخط شيئا ليس هو في نفسه استدارة فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحدث امر زايد وجب ان لا تحصل الاستدارة وان حصل فذلك الحاصل ان كان منقسما عاد التقسيم الاول وان لم ينقسم فحينئذ يكون الحال الغير منقسم ويكون المحل منقسما وذلك يبطل كلامهم الحجة الثامنة لا شك ان هذه الاجسام ممكنة بذواتها واجبة بغيرها فكونها ممكنة بذواتها واجبة بغيرها صفات عرضية خارجة عن الماهية فنقول هذه المفهومات ان لم تنقسم لانقسام محالها فقد بطل الكلام المذكور وان انقسمت فكل واحد من اجزاء الامكان ومن اجزاء الوجوب بالغير ان كان في نفسه امكانا ووجوبا بالغير لزم ان يكون الجزء مساويا الكل وان لم يكن كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زايد او لا يحدث ونسوق التقسيم الى اخره فهذه النقوض الثمانية واردة على قوله الحال يجب ان ينقسم بانقسام المحل والله اعلم

الفصل الرابع في حكاية الدلايل التي عول الشيخ عليها في اثبات ان النفس الناطقة مجردة

مجموع الوجوه التي ذكرها في جميع كتبه والله اعلم الحجة الاولى هذه الحجة هي التي ذكرناها لكن ذكرها بتقرير اخر فقال محل العلوم الكلية لو كان جسما او جسمانيا لانقسمت تلك العلوم لان الحال في المنقسم منقسم ولم يذكر على صحة هذه المقدمة دليلا ولا شبهة ولم يورد عليها شيئا من النقوض التي ذكرناها ثم قال وكون تلك العلوم منقسمة امر محال واحتج عليه بانه لو انقسم هذا العلم لكان اما ان ينقسم الى جزئين متشابهين او مختلفين والقسمان باطلان فبطل القول بكونه منقسما انما قلنا انه يستحيل ان ينقسم الى جزئين متشابهين لوجهين الاول ان كل واحد من ذينك الجزئين لا بد وان يكون مخالفا الكل لامتناع ان يكون الكل مثل الجزء وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها والا لم يكن ذلك الانقسام انقساما الى جزئين متشابهين بل لا بد وان يكون بالعوارض المادية كالمقدار والشكل فحينئذ يلزم ان لا يكون ذلك العلم مجردا عن جميع اللواحق الزايدة لانا بينا انه حصل معه المقدار الذي به يخالف الجزء الكل في المقدار واذا لم تكن تلك الصورة مجردة امتنع كونها مشتركا فيها بين المختلفات لان الموصوف بصفة معينة يستحيل ان يصدق هو على ما لا يكون موصوفا بها لكن العلوم الكلية صور مشترك فيها بين الاشخاص فان المعقول من الانسان لا شك انه مشترك فيه بين جميع الاشخاص الوجه الثاني في ابطال هذا القسم وهو ان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون تلك الصورة معقولة او لا يكون والاول باطل اما اولا فلانه يلزم كون كل واحد من الجزئين مخالفا بالماهية لذلك الكل لوجوب مباينة الشرط للمشروط واما ثانيا فقبل حصول الانقسام وجب ان لا تكون الصورة معقولة لفقدان الشرط واما ثالثا فلان الذي هذا حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك واما القسم الثاني وهو ان يقال ان كون تلك الصورة منقسمة ليس شرطا لكونها معقولة فهذا يقتضي ان تكون تلك الصورة العقلية عند انقسامها مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل منه بلاغ هذا لفظ الاشارات وتفسيره ان كل واحد من جزئيها مكتنف بجزء من ذلك المحل وذلك الجزء من تلك الصورة مساو لكلها في تمام الماهية وحكم الشيء حكم مثله فوجب ان يكون حلول كل تلك الصورة في جزء من ذلك المحل ممكنا واذا كان كذلك كان حلول تلك الصورة في كل ذلك المحل عارضا غريبا وفي اقل منه بلاغ واما القسم الثاني من القسمين المذكورين في اول الدليل وهو ان يقال ان تلك الصورة تنقسم الى جزئين مختلفين في الماهية فنقول هذا محال لانه

الصورة العقلية لو كانت جسمانية لحصلت لها اجزاء بحسب الانقسامات الممكنة في الجسم لكن تلك الانقسامات غير متناهية فوجب ان تكون الاجزاء المختلفة الحاصلة لتلك الصورة العقلية غير متناهية وهذا محال لوجوه الاول انه اذا كان كل واحد من تلك الاجزاء التي هي غير متناهية حالا الا في جزء اخر من ذلك المحل فقد اختص كل واحد من اجزاء ذلك الجسم بعرض مخالف للعرض الحال في الجزء الاخر وذلك يوجب تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل والثاني وهو ان تلك الكثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فلا بد فيها من واحد فتلك الصورة العقلية اذا كانت مركبة من اجزاء غير متناهية فقد حصل فيها جزء واحد وحينئذ يعود التقسيم المذكور والثالث انا نفرض ان الجزء الجنسي وقع في احد النصفين والجزء الفصلي وقع في النصف الثاني فاذا غيرنا القسمة وجب ان ينتقل الجزء الجنسي من موضعه الى الموضع الثاني الحاصل بسبب الفرض الثاني من القسمة فاذا اوقعنا قسما في قسم مثل هذا

فانه يلزم ان يتنصف الجنس وان يتنصف الفصل وذلك محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة على ما ذكره الشيخ واعلم ان هذه الحجة في غاية الضعف لوجوه الاول انه مبني على ان العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المعلوم في ذات العالم وقد بينا في اول منطق هذا الكتاب بالدلايل القاهرة فساد هذا المذهب الثاني نقول هب انا سلمنا لكم هذه القاعدة فلم لا يجوز ان تنقسم تلك الصورة الى جزئين متشابهين في الماهية قوله فعلى هذا التقدير تكون تلك الصورة غير مجردة قلنا الكلام عليه من وجهين الاول وهو ان هذا لازم عليكم ايضا وذلك لان هذه الصورة اذا كانت حالة في جوهر النفس الناطقة فهي صورة جزئية حالة في نفس جزئية وتقارنها ساير الاعراض الحالة في تلك النفس الجزئية فاذا اعتبرنا تلك الصورة مع جملة هذه اللواحق لم تكن صورة مجردة بل كانت مقرونة بلواحق كثيرة وعوارض كثيرة وذلك يمنع من كونها كلية فان قالوا المراد بكونها كلية ان تلك الصورة اذا حذفنا عنها تلك اللواحق واعتبرناها من حيث هي هي بدون تلك اللواحق كانت كلية فنقول اذا جاز هذا فلم لا يجوز ان يقال هذه الصورة ان كانت حالة في مادة جسمانية مخصوصة بمقدار معين وشكل معين الا انها اذا اعتبرت من حيث هي مع حذف تلك الزوايد كانت كلية فثبت ان الالزام الذي اورده الشيخ فهو بعينه لازم عليه الوجه الثالث في بيان ضعف هذا الدليل ان هذا القدر ان صح كان مستقلا بافادة المطلوب من غير ذكر هذه التقسيمات فان الصورة العقلية سواء انقسمت بانقسام محلها او لم تنقسم وسواء كان انقسامها الى جزئين متشابهين في الماهية ومختلفين فيها فانه يصح ان يقال انها لو كانت حالة في جسم لما كانت مجردة لانها على هذا التقدير مقارنة للمقدار والشكل والوضع فلا تكون مجردة لكنها مجردة فوجب ان لا تكون جسمانية فهذا الكلام واف بافادة هذا المطلوب بتقدير صحته وحينئذ لا يحتاج الى ذكر التقسيمات التي ذكرها فثبت ان هذه الحجة في غاية السقوط والله اعلم الحجة الثانية من الوجوه التي ذكرها الشيخ انه قال الصورة العقلية الكلية مجردة عن الشكل والوضع وكل ما كان كذلك امتنع كونه جسمانيا بيان الاول ان الصورة الكلية معناها القدر المشترك بين الاشخاص ذوات الاشكال المختلفة والاوضاع المختلفة والمقادير المختلفة وما كان كذلك امتنع ان يكون موصوفا بشكل معين وقدر معين وبيان الثاني ان كل صورة جسمانية فانه يحصل لها قدر معين وشكل معين ووضع معين بسبب محلها وقد بينا ان الصورة المجردة يمتنع كونها كذلك وربما ذكروا هذا الكلام بتقرير اخر وهو ان الصورة العقلية الكلية لا شك انها مجردة فكونها مجردة اما ان يكون بسبب المأخوذ عنه او بسبب الاخذ والاول باطل لان هذه الصورة الكلية المجردة انما اخذت عن الاشخاص الموصوفة بالمقادير المعينة والاوضاع المعينة ولما بطل هذا بقي ان كون هذه الصورة الكلية مجردة انما كان بسبب ان الاخذ مجرد فوجب ان تكون القوة العقلية جوهرا مجردا عن الوضع والمقدار ولقايل ان يقول السؤال عليه من وجهين الاول ان نقول ما الذي تريدون بهذه الصورة العقلية الكلية اتريدون به ان العلم بذلك المعلوم حصل في ذات العالم اما الاول فباطل ظاهر البطلان والا لكنا اذا عرفنا واجب الوجود وجب ان يحصل في عقولنا صورة مساوية لواجب الوجود في تمام الماهية وذلك لا يقوله عاقل وكنا اذا عقلنا المعدوم وجب ان يحصل في ذاتنا صورة مساوية للمعدوم في تمام الماهية وذلك محال لان

المعدوم يقتضي فكيف يعقل ان تكون الوجود مساويا له في تمام الماهية وبالجملة فالاستقصاء فيه مذكور في اول المنطق من هذا الكتاب واما الثاني فنسلم ان لا يفيد مقصودكم لان الامر الكلي المشترك فيه بين الاشخاص الانسانية هو الانسانية لا العلم بالانسانية واذا كان كذلك لم يلزم من كون العلم بالانسانية مقرونا بالعوارض الخارجية حصول القدح في قولنا الانسانية من حيث هي هي امر كلي مشترك فيها وتمام الكلام في هذا البحث مذكور في باب الكلي من المنطق والالهيات السوال الثاني ان هذا الاشكال وارد عليكم ايضا وذلك لان الصورة الكلية التي تثبتونها وتزعمون انها حالة في النفس فهي صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية اعني حلولها في تلك النفس وحدوثها في وقت معين ومقارنتها لساير الصور العقلية ولساير الاعراض الحاصلة في جوهر النفس فثبت ان هذه الصورة العقلية وان كانت حالة في جوهر ليس بجسم ولا جسماني فهي غير مجردة عن العوارض الخارجية فان قالوا المراد بكونها مجردة انها نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن العوارض المذكورة مجردة فنقول لم لا يجوز ان تكون الصورة الحالة في المحل الجسماني تكون مجردة بمعنى انها بالنظر الى حقيقتها وماهيتها مع قطع النظر من تلك العوارض تكون مجردة وكلية الحجة الثالثة قالوا القوة العقلية تقوى على افعال غير متناهية ولا شي من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية ينتج ان القوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية اما بيان المقدمة الاولى فهو ان الصورة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية وذلك يدل على انها تقوى على افعال غير متناهية واما بيان المقدمة الثانية فهو ان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها فالذي يقوى عليه بعض القوة يجب ان يكون اقل من الذي يقوى عليه كل القوة والا لزم ان يكون البعض مثلا للكل وهو محال وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فالذي يقوى عليه بعض القوة يجب ان يكون متناهيا والذي يقوى عليه الكل اضعاف ما يقوى عليه البعض مرارا متناهية وضعف المتناهي مرارا متناهية يجب ان يكون متناهيا فلزم ان يقال كل ما تقوى عليه القوة الجسمانية يجب ان يكون متناهيا والاعتراض لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية اما قوله انها تقوى على ادراكات غير متناهية والادراكات افعال فتنتج انها تقوى على افعال غير متناهية قلنا لا نسلم انها تقوى على افعال غير متناهية ولم لا يجوز ان يقال انها تنتهي في الادراكات والمعارف الى حيث لا يمكنها ان تزيد عليه شيئا فان قالوا هذا محال وذلك لان جوهر النفس لما امكنها تحصيل الادراك والمعرفة فلو انتهت الى حد يمتنع عليها تحصيل الزايد لزم ان ينقلب الشي من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال فنقول ان صح هذا الكلام فهذا بعينه يدل على ان القوة الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية وذلك لان تلك القوة الجسمانية وجب القول بصحة بقائها ابدا والا لزم انتهاؤها الى وقت يمتنع بقاؤها فيه وحينئذ يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال واذا ثبت امكان بقائها ابدا وجب امكان بقاء كونها مؤثرة ابدا اذ لو انتهت في صحة التاثير والفعل الى ان يمتنع ذلك بعده لزم انتقالها من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال فثبت ان هذا الكلام الذي ذكروه في بيان ان القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية ان صح وجب القطع بان القوة الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية وذلك يوجب سقوط دليلهم بالكلية السوال الثاني ان قوة التخيل والفكر والذكر تقوى على استحضار التخيلات والتفكرات والتذكرات الى غير النهاية مع انها عندكم قوى جسمانية فان قالوا لا نسلم ان هذه القوى تقوى على افعالها الى غير النهاية بل لا بد لها من الانتهاء الى حيث لا تقوى على الفعل بعد ذلك فنقول فاذا جاز لكم ان تلتزموا ذلك فلم لا يجوز لغيركم ان يلتزم مثله في القوة العاقلة وهو ان يقال انها تنتهي الى حيث لا تقوى على الزيادة وما الفرق بين البابين فان الاجتهاد في العقل فرقا بين الوضعين السوال الثالث هب ان النفس تقوى على ادراكات لا نهاية لها فلم قلتم ان الادراك فعل وتقريره ان ادراك الشي عندكم عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل اذا ثبت هذا فيكون الجوهر العاقل قابلا لتلك الصورة العقلية لا فاعلا لها وعندكم الممتنع على الاجسام افعال لا نهاية لها فاما انفعالات لا نهاية لها فهذا غير ممتنع عندكم على الجسمانيات الا ترى ان الهيولى ازلية وقد يحصل فيها صور متعاقبة لا نهاية لها فان قالوا الادراك على قسمين التصورات والتصديقات اما التصورات فلا نزاع في كونها انفعالات واما التصديقات فهي افعال لانها عبارة من حكم الذهن باسناد احد التصورين الى الثاني وهذا الاسناد فعل فثبت ان النفس لما كانت قادرة على

التصديقات التي لا نهاية لها كانت قادرة على افعال لا نهاية لها فنقول لا نسلم ان الاسناد والحكم فعل وذلك لانا لا نعقل من هذا الاسناد والحكم الا حصول الاعتقاد بان احدى الماهيتين موصوفة بالثانية او مسلوب عنها تلك الثانية فاذا حصل في الذهن اعتقاد ان كذا موصوف بكذا او غير موصوف به فهذا هو الحكم والاسناد والتصديق وهي في الحقيقة ليست الا عبارة عن حصول هذا الاعتقاد في جوهر النفس فيكون جوهر النفس هاهنا قابلا لا فاعلا ويعود التقريب المذكور السوال الرابع هب ان النفس تقوى على افعال غير متناهية فلم قلتم ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية قوله لان كل متحيز فهو منقسم والحال في المنقسم منقسم واذا كان مقوي بعض تلك القوة اقل من مقوي كلها والاقل من الغير متناه فمقوي بعض القوة متناه فيجب ان يكون مقوي كلها متناهيا فنقول هذه الحجة مشتملة على مقدمات اولها قوله كل متحيز منقسم وهو بناء على نفي الجوهر الفرد وقد سبق الكلام فيه وثانيها ان الحال في المنقسم منقسم وقد ذكرنا النقوض الثمانية في الحجة الاولى وثالثها ان مقوي بعض القوة يجب ان يكون اقل من مقوي كلها فنقول مسلم انه لا بد من حصول التفاوت بين مقوي البعض وبين مقوي الكل لكن لم قلتم انه لا يحصل التفاوت الا بان ينقطع مقوي البعض قبل انقطاع مقوي الكل ولم لا يجوز ان يظهر هذا التفاوت بسبب ان مقوي البعض ابطا من مقوي الكل وان بقي كل واحد منهما ابد الاباد على هذه الحالة وبالجملة فنحن نسلم انه لا بد من التفاوت لكن لا نسلم انه لا يحصل التفاوت الا بانقطاع اثر البعض فهم مطالبون باثبات هذه المقدمة ورابعها ان قولكم كل ما كان انقص من غيره فهو متناه فهذه مقدمة كثيرة المباحث والشبهات وقد استقصينا الكلام فيها في مسئلة تناهي الابعاد في دليل كون الابعاد قابلة للزيادة والنقصان السوال الخامس وهو الذي اورده الشيخ على نفسه فقال اليس ان النفس الفلكية المباشرة لتحريكات الفلك قوة جسمانية مع ان الحركات الفلكية غير متناهية فهاهنا قد صدر عن القوة الجسمانية افعال غير متناهية واجاب عنه بان النفس الفلكية وان كانت قوة جسمانية الا انها تستمد الكمال والقوة من العقل المفارق فلهذا السبب قدرت القوة الجسمانية على افعال غير متناهية هذا هو الجواب الذي ذكره في اكثر كتبه فيقال له فاذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال ايضا النفس الناطقة قوة جسمانية الا انها تستمد القوة والكمال من العقل الفعال فلا جرم قويت النفس الناطقة مع كونها جسمانية على افعال غير متناهية وهاهنا آخر الكلام على هذه الطريقة الحجة الرابعة قالوا لو كانت القوة العاقلة حالة في آلة جسمانية من قلب او دماغ وجب ان تكون القوة العاقلة دائمة الادراك لتلك الآلة او ممتنعة الادراك لها مطلقا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم فلو كانت القوة العاقلة حالة في مادة جسمانية لكان ادراك القوة العاقلة لتلك الآلة اما ان يكون عين وجود تلك الآلة واما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لتلك الآلة في القوة العاقلة وهذا القسم الثاني محال لان تلك الصورة اذا حلت في القوة العاقلة الحالة في تلك الآلة فحينئذ يلزم كون تلك الصورة حالة في تلك الآلة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في تلك المادة والجمع بين المثلين محال ولما بطل هذا القسم ثبت القسم الاول وهو ان يقال ان القوة العاقلة لو ادركت لكان ادراكها لتلك الآلة عبارة عن نفس حضور تلك الآلة عند القوة العاقلة فهذا القدر من الحضور ان كان كافيا في حصول الادراك وجب حصول الادراك دائما وان لم يكن كافيا امتنع حصول الادراك في شي من الاوقات لانه لو حصل في بعض الاوقات لكان ذلك بسبب امر زايد على مجرد حضور صورة الآلة وذلك الزايد يجب ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لها في القوة الناطقة بناء على القاعدة المشهورة من ان ادراك الشي عبارة عن حضور صورة مساوية للمعقول في العاقل وقد بينا ان ذلك محال فثبت بهذا البيان ان القوة لو كانت حالة في جسم كقلب او دماغ لوجب ان تكون مدركة لذلك الجسم دائما او تكون ممتنعة الادراك دائما واما بيان ان هذا التالي محال فلانا نعلم بالضرورة انا في بعض الاوقات نستحضر صورة القلب والدماغ في عقولنا وفي بعض الاوقات نكون غافلين عن هذا الاستحضار فثبت بما ذكرنا صحة الشرطية وثبت فساد التالي فيلزم فساد المقدم والاعتراض انا قد ذكرنا الدلايل الكثيرة على ان حصول صورة مساوية في تمام الماهية للمعقول في جوهر العاقل محال فلا نعيد تلك الدلايل ثم لئن سلمنا ذلك لكن حصول تلك

تلك الصورة يكون شرطا لحصول الادراك والشعور فاما ان يقال ان الادراك عبارة عن عين تلك
الصورة فهذا لا يقوله عاقل ويدل عليه وجوه الاول ان الجسم الموصوف بالسواد يكون
السواد حاصلا فيه وادراك السواد غير حاصل فيه فادراك السواد مغاير لحصول ماهية السواد
فان قالوا حصول الماهية انما يكون ادراكا لها اذا كان ذلك الشيء الذي حضرت الماهية عنده
قوة مدركة فاذا كان الجسم جمادا فقد فات هذا الشرط فيفوت المشروط فنقول في الجواب ان كان
الادراك عبارة عن مجرد حضور الماهية عنده فالمدرك يجب ان يكون عبارة عن الشيء الذي حضرت
الماهية عنده فوجب ان يكون الجماد مدركا وان قلنا انه ليس كلما حضرت الماهية عنده بل قد يكون مدركا
لها وقد لا يكون فهذا يقتضي ان يكون الادراك حالة مغايرة لمجرد الحضور وهو المطلوب والثاني وهو
ان الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك قد حصلت الصورة الجسمانية عنده مع ان قوة الادراك غير حاصلة
له وذلك يدل على قولنا والثالث ان اشباح المبصرات تنطبع في كل واحدة من الجليدتين والادراك
غير حاصل هناك والا لزم ان يدرك الانسان المرئي الواحد شيئين لانه انطبع في كل واحدة من
الجليدتين صورة على حدة بل الحق ان الانطباع يحصل في الجليدتين الا ان قوة الابصار انما تحصل
عند ملتقى العصبتين المجوفتين هكذا قال الشيخ في كتاب الشفا وهذا يدل على ان الادراك غير الانطباع
الرابع وهو انا نعلم بالضرورة ان الادراك والشعور والابصار احوال نسبية اضافية فيمتنع ان تكون
عبارة عن مجرد حضور تلك الماهية واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال القوة العقلية حالة في
جسم مخصوص ثم ان القوة العاقلة قد تحصل لها الحالة الاضافية المسماة بالشعور والادراك فحينئذ تصير
القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة وقد لا توجد تلك الآلة الاضافية فتصير غافلة عن تلك الآلة واذا كان
هذا الاحتمال الظاهر القوي الحق قائما فقد سقطت هذه الشبهة بالكلية والعجب من الشيخ كيف جوز
من عقله ان يبني مثل هذا الكلام الركيك بالبرهان العظيم السؤال الثاني ان يقال انكم تدعون انا اذا عقلنا
شيئا فان الصورة الحاضرة في العقل مساوية لذات المعقول من جميع الوجوه والاعتبارات او لا توجبون
حصول هذه المساواة من كل الوجوه والاول لا يقوله عاقل وتقريره من وجوه الاول انا اذا عقلنا الله
وجب ان تكون الصورة الحاصلة في عقولنا موجودا واجب الوجود لذاته وذلك لا يقوله عاقل الثاني انا
اذا عقلنا السماء والارض فهذه الصورة العقلية كيفية قائمة بنفس جزئية وهذه الكيفية لا تحس ولا تلمس والعلم
الضروري حاصل بانها لا تساوي هذا الفلك في جميع اجزاء الماهية والصفات والثالث انه لو كان
الامر كذلك فاذا عقلنا النار وجب ان تحصل النار في عقولنا واذا عقلنا الثلج وجب ان يحصل الثلج في
عقولنا فتكون النار العقلية والثلج العقلي مساويا للنار والثلج الموجودين في الخارج وذلك لا يقوله عاقل واما
ان سلمتم ان الصورة العقلية لا يجب ان تكون مساوية لذات المعقول من جميع الوجوه فحينئذ لا يلزم من حدوث
صورة اخرى من القلب والدماغ في القوة العاقلة اجتماع المثلين السؤال الثالث هب انه يلزم اجتماع
المثلين فلم قلتم ان ذلك محال وبيانه وهو ان القوة العاقلة حالة في جوهر القلب او الدماغ وهذه الصورة
الحادثة حالة في القوة العاقلة فاحدى الصورتين محل للقوة العاقلة والثانية حالة فيها فلم لا يكفي هذا القدر من
التفاوت في حصول المغايرة السؤال الرابع هب انا اذا رأينا المسافة الطويلة والامتداد الطويل فهل يتوقف
ذلك الابصار على ارتسام صورة المرئي في عين الرائي او لا يتوقف فان توقف عليه فحينئذ يلزم اجتماع المثلين
لان القوة الباصرة عندكم جسمانية فهي حالة في محل له حجم ومقدار فاذا حصل فيه مقدار المرئي وحجمه فحينئذ يلزم
اجتماع المثلين فاذا جاز هناك فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا وان كان ادراك الشيء لا يتوقف على حصول صورة
المرئي في الرائي فحينئذ يبطل قولكم ان ادراك القلب والدماغ يتوقف على حصول صورة القلب والدماغ في
القوة العاقلة السؤال الخامس هب انه يصح كلامكم بالدليل ان القوة العاقلة لو كانت حالة في جسم لوجب ان
تكون دائمة الادراك لذلك الجسم فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك قوله لاجل ان ادراكنا بقلبنا ودماغنا غير
دائم قلنا هذا الدليل الذي ذكرتم انما يصلح لابطال قول من يقول القوة العاقلة حالة في القلب او الدماغ
فاما من يقول انها حالة في جسم مخصوص مشابك لبعض بطون القلب او لبعض بطون الدماغ فهذا الالزام غير وارد
عليه فان قالوا فيلزم ان يكون ابدا عالما بوجود ذلك الجسم فنقول ان من يقول النفس جسم مخصوص
موصوف بصفة مخصوصة يلتزم ذلك ويقول ان الانسان ابدا يكون عالما بانه جسم مخصوص ولا يزول عن

عقله ذلك البتة فسقطت هذه الحجة بالكلية واعلم ان هذه الدلائل الاربعة هي التي زعم الشيخ انها حجج
برهانية ودلائل يقينية ثم ذكر بعد ذلك وجوها اخرى واعترف بكونها وجوها اقناعية ظنية وقد ظهر
بالمباحث التي ذكرناها ان هذه الوجوه التي سماها قطعية يقينية لا تفيد ظنا ضعيفا فضلا عن القوي
ولقد ذكر في تعليقاته ومباحثاته وجها خامسا وذكر انه من القطعيات فوجب علينا ان نذكره ايضا
الحجة الخامسة ان كل احد يدرك نفسه وقد ثبت ان ادراك الشيء عبارة عن حضور ماهية المعلوم
عند العالم فاذا علمنا انفسنا فهذا اما ان يكون لاجل حضور ذواتنا لذواتنا او لاجل حضور صورة مساوية
لذواتنا في ذواتنا والقسم الثاني باطل لوجهين الاول انه يلزم اجتماع المثلين وهو محال لانه لا يكون احدهما
بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس والثاني وهو انه ما لم نعرف ان هذه الصورة الحادثة مساوية لذاتنا
لم تكن معرفة تلك الصورة نافعة في معرفة الذات لكن علمنا بان هذه الصورة مساوية لذاتنا يجب ان تكون
مسبوقة بعلمنا بذواتنا ويعود الكلام فيه ويمر الى غير النهاية وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت انه
لا معنى لعلمنا بذواتنا الا نفس حضور ذاتنا عند ذاتنا وهذا انما يكون اذا كانت ذاتنا قائمة
بالنفس غنية عن المحل لانه بتقدير ان يكون حالا في محل لم يكن هو حاضرا عند نفسه وانما يكون حاضرا
عند ذلك المحل فثبت ان النفس عالمة بذاتها وثبت ان علمها بنفسها عبارة عن حضور نفسها عند
نفسها وثبت ان هذا المعنى انما يحصل اذا كانت النفس قائمة بنفسها غنية عن محل تحل فيه فهذا يقتضي
ان تكون القوة العاقلة جوهرا قائما بالنفس غنيا عن الجسم وهو المطلوب والاعتراض عليه ان
هذه الحجة مبنية على ان تعقل الشيء يستدعي حضور صورة مساوية في تمام الماهية للمعقول عند العاقل
وعلى ان التعقل لا معنى له الا مجرد هذا الحضور وكل ذلك قد ابطلناه وبينا ان الادراك عبارة عن حالة
نسبية اضافية فان حصلت لذات الانسان مع ذاتها تلك الاضافة صار الانسان عالما بذاته المخصوصة
والا بقي غافلا عنها فهذه الحجة موقوفة على مقدمة ثالثة وهي البحث عن كون الشيء حاضرا عند نفسه وقد
بحثنا عن هذه المقدمة عند حكاية دلائل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة وايضا فهذه
الحجة مع ركاكة مقدماتها منقوضة وذلك لانا اذا اخذنا حجرا او خشبا فنقول انه جوهر قائم بنفسه
فذاته حاضرة عند ذاته فيجب في هذه الجمادات ان تكون عالمة بذاتها وانه محال فان قالوا ان الحجر
صورة قائمة في المادة فلا تكون هذه الصورة حاضرة عند نفسها بل تكون حاضرة عند مادتها فنقول
انه يمتنع ان تكون كل مادة حاصلة في مادة الى غير النهاية بل لا بد من الاعتراف بحصول جوهر قائم بنفسه
في هذا الحجر والخشب هو المادة الاصلية واذا كان كذلك فتلك المادة تكون قائمة بنفسها فتكون
ذاته حاضرة عند ذاته فوجب كونها عالمة بنفسها فيلزم في هذه الجمادات ان تكون عالمة بانفسها شاعرة
بذواتها ومعلوم انه باطل وايضا فجميع الحيوانات مدركة لذواتها فلو كان الشيء مدركا لذاته يقتضي ان
تكون ذاته جوهرا مجردا لزم ان تكون نفوس الحيوانات باسرها جواهر مجردة والقوم لا يقولون به فهذا هو
وجه السؤال على هذه الحجة والبينة الحجة السادسة اعلم ان ابا البركات البغدادي زعم
ان الدليل القوي في هذه المسئلة هو هذا الذي نذكره فقال لا شك في ان الواحد منا يمكنه ان يتخيل بحرا
من الزيبق وجبلا من الياقوت ويمكنه ان يتخيل شموسا واقمارا كثيرة فهذه الصور الخيالية اما ان تكون
معدومة او تكون موجودة والاول باطل لان قوة الادراك والفهم يشير الى كل واحدة من تلك الصور
ويميز بينها وبين غيرها وربما بلغ ذلك التخيل الى ان يصير كالامر المشاهد المحسوس بسبب قوته ومعلوم
ان العدم المحض والنفي الصرف لا يكون كذلك فثبت ان هذه الصورة الخيالية موجودة ولما علمنا بالضرورة
انها ليست موجودة في الاعيان ثبت انها موجودة في الاذهان فنقول محل هذه الصور اما
ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا في الجسم والقسمان الاولان باطلان لان صورة البحر
والجبل والشموس والاقمار صور عظيمة والدماغ جسم صغير وانطباع الصور العظيمة في المحل الصغير محال في
بديهة العقل ولما بطل ذلك ثبت ان محل هذه الصورة الخيالية موجود ليس بجسم ولا جسماني وذلك
هو المطلوب هذا تقرير هذا الدليل واعلم ان هذا الوجه لا شك انه اضعف من الدلائل
المتقدمة لان هذا الدليل مبني على ان ادراك هذه الصورة الخيالية يستدعي انطباعها في العالم وهو مختلف
فيها ابحاث الاول انه جوهر النفس اذا كان جوهرا مجردا عن الجسمية والمقدار امتنع كونها محلا للمقدار

والشكل وذلك لانه اذا كان جوهرا مجردا عن الجسمية والمقدار كان مبرأ عن القسمة والتركيب واذا كان كذلك فالمحل الذي يحل فيه صورة زاوية من زوايا ذلك المتخيل هو الذي بعينه الذي يحل فيه صورة الزاوية الثانية من ذلك المتخيل واذا كانت الصور بأسرها مرتسمة في محل واحد فحينئذ لا يحصل امتياز جانب عن جانب في ذلك الادراك واذا لم يحصل هذا الامتياز امتنع امتياز الشكل والاضلاع والجوانب والوجه الثاني وهو انه ان عقل حلول الشكل والمقدار فيما كان مجردا عن الجسمية والمقدار من كل الوجوه فلم لا يعقل حلول الشكل العظيم والمقدار العظيم في المحل الصغير لاجل ان العظيم لا ينطبق بكليته على الصغير فيمتنع حلوله فيه الا ان العظيم وان كان لا ينطبق بكليته على الصغير فقد ينطبق بعض العظيم على ذلك الصغير اما الموجود المجرد عن الجسمية والجسمية فانه يمتنع انطباق الصورة المقدارية عليه لا بحسب الكل ولا بحسب البعض فثبت ان انطباق العظيم على الصغير اقرب عند العقل من انطباق الشكل والمقدار على ما ليس له شكل ومقدار فاذا كان عدم الانطباق من جميع الوجوه لا يمنع من حلول الصورة والشكل في الجوهر المجرد فبعدم انطباق العظيم على الصغير اولى ان لا يمنع من حلول الصورة العظيمة في المحل الصغير واذا بطلت هذه المقدمة فسد هذا الدليل بالكلية الوجه الثالث ان القدماء اقاموا الدلالة على ان انطباع الصورة الخيالية في الجوهر المجرد محال وتقريره ان نقول انا اذا فرضنا مربعا مجنحا بمربعين على هذه الصورة فانه يمكننا ان نتخيل هذين المربعين الواقعين على الطرفين بحيث يتميز كل واحد منهما عن الآخر فهذان المربعان لابد وان يكونا موجودين واذا كانا ليسا موجودين في الاعيان فهما موجودان في الاذهان فاما ان يكون محل كل واحد منهما عين محل الآخر او غيره فان كان الاول امتنع امتياز احدهما عن الآخر لان الامتياز ليس بالماهية ولوازمها لان الماهية واحدة ولا بالعوارض لانهما لما حلا في محل واحد فكل ما يعرض عارضا لاحدهما كانت نسبة ذلك العارض الى احدهما كنسبته الى الثاني واذا صار العارض مشتركا فيه امتنع بقاء الامتياز واذا لم يبق الامتياز في الذهن وجب ان لا يتميز في الخيال احد ذينك المربعين عن الآخر وحيث حصل هذا الامتياز وجب ان يكون محل احدى الصورتين مغايرا لمحل الصورة الاخرى وذلك لا يحصل الا اذا كان المحل جسما فثبت ان حصول هذه الصورة الخيالية في الجوهر المجرد محال فهذا تمام الكلام على هذه الحجة وهاهنا آخر الكلام في الاعتراض على الدلائل التي زعموا انها من الدلائل اليقينية والله اعلم

الفصل الخامس في حكاية الدلائل الاقناعية التي ذكروها في ان النفس الناطقة مجردة عن الجسمية ذكر الشيخ الرئيس ابو علي وجوها كثيرة في هذا الباب نقلها من القدماء **الحجة الاولى** قالوا لو كانت القوة العقلية جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما فهي غير جسدانية بيان الشرطية ان المزاج يختل في زمان الشيخوخة ومتى ضعف المحتاج اليه فانه يلزم ضعف المحتاج فلو كانت القوة العقلية بدنية لزم من اختلال البدن اختلالها لكن البدن يختل عند الشيخوخة فكان يلزم لا محالة اختلال القوة العقلية عند الشيخوخة واما بيان عدم التالي فلان كثيرا من الشيوخ لا يختل قوتهم العقلية البتة فثبت بما ذكرنا ان الشرطية حقة وثبت ان التالي مفقود فوجب كون المقدم كاذبا ثم قال هذا المستدل وليس للسائل ان يقول ان الشيخ اذا توغل في الشيخوخة فانه يصير خرفا ويزول عقله وهذا يدل على ان القوة العقلية جسدانية قال وذلك لان هذا السؤال مدفوع نظرا الى البحث المنطقي ونظرا الى البحث العقلي اما البحث المنطقي فهو انا قلنا ان كانت القوة العقلية بدنية لزم من حصول الخلل في البدن حصول الخلل في القوة العقلية وهذا اللازم غير حاصل لانه قد يبقى الشيخ مع كمال العقل فوجب ان لا تكون القوة العقلية بدنية لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم اما ان قلنا ان هذا الخلل قد يحصل مع الشيخوخة فانه لا ينتج شيئا واما البحث العقلي فهو انا بينا انه لو كانت القوة العقلية بدنية لوجب عند حصول الخلل في البدن ان يحصل الخلل في القوة العقلية وان لا ينفك ضعف البدن عن ضعف العقل وحيث حصل هذا الانفكاك علمنا ان القوة العقلية غنية في ذاتها عن البدن فلا جرم لم يلزم من حصول الخلل في البدن حصول الخلل في العقل واما حصول الخلل في العقل في بعض اوقات حصول الخلل في البدن فهذا لا يدل على كون القوة العقلية بدنية لاحتمال ان يكون الموجب لاختلال العقل في هذه الصور سببا آخر وهو ان شدة اهتمام النفس باصلاح البدن يمنعها عن استكمال القوة النظرية فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل والاعتراض عليه لا نسلم انه لو كانت القوة العقلية بدنية لزم اختلالها بسبب حصول كل خلل في البدن وبيانه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال القدر المحتاج اليه من صحة البدن في كمال القوة العقلية مقدار معين واما كمال حال البدن في الصحة فانه غير معتبر في كمال حال القوة العقلية واذا كان هذا محتملا لم يبعد ان يقال ان ذلك القدر المحتاج اليه باق الى آخر الشيخوخة الثاني الشيخ لعله انما يمكنه ان يستمر في الادراكات العقلية على الصحة والكمال لان تعقله يتم بعضو من البدن يتأخر الفساد والاستحالة اليه وان ظهرت الآفة في ساير القوى والافعال والثالث انه لا يمتنع ان يكون بعض الامزجة اوفق لبعض القوى فلعل مزاج الشيخ اوفق للقوة العقلية فلهذا السبب تقوى فيه القوة العقلية الرابع ان المزاج اذا كان في غاية القوة والشدة كان ساير القوى قوية فتكون القوة الشهوانية والغضبية قوية جدا وقوة هذه القوى تمنع العقل من الاستكمال فاذا حصلت الشيخوخة وحصل الضعف حصل بسبب الضعف ضعف في العقل وضعف في هذه القوى المانعة للعقل من الاستكمال فبقدر ما حصل من الضعف في العقل حصل الضعف في اضداد العقل فينجبر النقصان من احد الجانبين بالنقصان الحاصل في المواضع فيحصل الاعتدال الخامس ان الشيخ حفظ المقدمات الكثيرة ومارس وكثرت تجاربه فهذه الاحوال تعينه على جودة الفكر وقوة النظر فالنقصان الحاصل بسبب اختلال البدن صار مجبورا بما ذكرناه السادس ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكات الراسخة فصارت الزيادة الحاصلة بهذا الطريق جابرة للنقصان الحاصل بسبب اختلال البدن السابع قال عليه السلام يهرم ابن آدم ويشب منه اثنان الحرص والامل والتجارب دالة على صدق هذه القضية مع ان الحرص والامل من القوى الجسمانية والصفات الخيالية ثم ان ضعف البدن لم يوجب ضعف هذه الصفات فثبت انه لا يلزم من اختلال البدن وضعفه ضعف الصفات البدنية الثامن ان هذه الحجة لا تدل على كون النفس جوهرا مجردا الا ان بتقدير ان تكون النفس عبارة عن اجسام مشرقة صافية سماوية مخالفة للطبائع العنصرية وانها لا تقبل الانحلال والذبول والتبدل فحينئذ لا يلزم من حصول الضعف والانحلال في البدن حصولها في جوهر النفس واعلم ان هذه الوجوه وان كان يمكن تكلف الاجوبة عنها الا ان المجموع مع هذه السؤالات والجوابات تصير خفية ظنية والقول بان الانسان جوهر مجرد لا داخل العالم ولا خارجه قول مهيب هائل واثبات مثل ذلك المذهب العجيب بمثل هذه الحجة الضعيفة الظنية بعيد **الحجة الثانية** قالوا القوة العقلية غنية في افعالها عن الجسم وكل ما كان غنيا في فعله عن الجسم وجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم ينتج ان القوة العقلية غنية في ذاتها عن الجسم اما بيان ان القوة العقلية تدرك نفسها ومن المستحيل ان يحصل بينها وبين نفسها آلة متوسطة فثبت ان القوة العقلية غنية عن الآلة في ادراكها لنفسها الثاني انها تدرك ادراكها لنفسها وليس هذا الادراك بآلة الثالث انها تدرك الجسم الذي يقال انه آلتها ومعلوم انه ليس بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان القوة العقلية غنية في فعلها عن الآلة واما بيان ان ما كان غنيا في فعله عن الآلة وجب ان يكون غنيا في ذاته عن الآلة فلوجهين الاول ان القوى الجسمانية كالقوة الباصرة والسامعة والخيال والوهم لما كانت جسمانية لا جرم تعذر عليها ادراك ذواتها وادراكها لكونها مدركة لذواتها وادراكها لتلك الاجسام الحاملة لها فلو كانت القوة العقلية جسمانية لتعذر عليها هذه الامور الثلاثة والثاني ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها بذلك المحل كان الفعل لا محالة صادرا عن تلك الجهة فيكون لتلك الجهة مدخل في تتميم ذلك الفعل فوجب ان لا يحصل ذلك الفعل الا بشركة من تلك الاجسام ولما ثبت انه ليس كذلك وجب القطع بان القوة العقلية غنية عن الجسم في ذاتها وهو المطلوب والاعتراض عليه ان يقال لم قلتم ان القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولادراكها لذاتها ولادراكها لآلتها وجب ان لا تكون جسمانية قوله لولا ان القوى الحاسة لما كانت جسمانية لا جرم تعذر عليها تلك الآثار الثلاثة فالقوة العقلية لو كانت جسمانية لوجب ان يتعذر عليها هذه الآثار الثلاثة فنقول ولم قلتم انه لما ثبت حكم في قوة جسمانية وجب ان يثبت مثل ذلك الحكم في جميع القوى الجسمانية وهل هذا الا من التمثيلات التي بينوا في المنطق كونها فاسدة واما قوله ثانيا اذا لم يتوقف صدور هذه الآثار عنها على اعتبار حال المحل وجب ان لا تتوقف ذواتها على اعتبار حال المحل فنقول اليس ان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى تلك المحال الا لاجل ذواتها انه لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم

لاجل قوى واعراض حالة في تلك الاجسام

استغنا وها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستقلا باقتضا حكم من الاحكام ان يكون مستغنيا في ذاته عن المحل بل نقول ان جميع الآثار الصادرة عن الاجسام حالة في تلك الاجسام وليس لتلك الاجسام مدخل في اقتضا تلك الآثار فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستقلا باقتضا حكم كونه غنيا في وجوده عن المحل **الحجة الثالثة** قالوا القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على الضعيف بعد القوي فان من نظر الى قرص الشمس فانه في تلك اللحظة لا يحس بالشعلة الضعيفة والسمع اذا احس بصوت الرعد فانه في تلك اللحظة لا يحس بصوت الذباب وعلة ذلك ظاهرة وهي ان القوى الجسمانية بسبب مزاولة الافعال تتعرض موادها التحلل والذبول وذلك يوجب الضعف واما القوة العقلية فانها لا تضعف بسبب كثرة الافعال وتقوى على الضعيف بعد القوي فوجب ان لا تكون جسمانية والاعتراض ان القوة الخيالية جسمانية ثم انها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكننا ان نتخيل صورة الشعلة الصغيرة حال ما نتخيل الشموس والاقمار وايضا فكما ان ابصار الاشياء القوية القاهرة يمنع من ابصار الاشياء الضعيفة فكذلك تعقل المعقولات القاهرة يمنع من تعقل المعقولات الضعيفة الا ترى ان المستغرق في معرفة جلال الله وكبريائه يمتنع عليه في تلك الحالة استحضار ساير العلوم بساير الاشياء **الحجة الرابعة** انا اذا حكمنا بان السواد يضاد البياض وجب ان يحصل في الذهن ماهية السواد والبياض بنا على القاعدة المعلومة من ان الادراك لا يحصل الا عند حضور ماهية المدرك في المدرك ثم ان البديهة قاضية بان الجمع بين السواد والبياض والحرارة والبرودة في الاجسام محال فلما حصل هذا الاجتماع في القوة العقلية وجب ان لا تكون القوة العقلية جسمانية وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذه الحجة مبنية على ان من ادرك شيئا فقد حضر في ذات المدرك ماهية المدرك وهذا الكلام لا يقبله العقل فانا اذا تصورنا الكرة فلو حصلت الكرية في النفس فوجب ان تكون النفس كرة لانه لا معنى للكرة الا الذات الموصوفة بهذا الشكل وكذا القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة فان قالوا ان انطباع صورة الكرة في النفس مثل انطباعها في المرآة حين ما نشاهد الكرة في المرآة وكما لم يلزم من حصول صورة الكرة في المرآة ان تصير المرآة كرة فكذا القول في الادراك النفساني وايضا انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فهذا لا يقتضي انطباع هذه الاعراض في النفس وانما الحاصل في النفس صور هذه الماهيات ورسومها ومثالها قلنا اما الاول فباطل لانا بينا في كتاب الحس والمحسوس ان صور المرئيات غير منطبعة البتة في المرآة وهذا قول متفق عليه بين اكثر المحققين من الفلاسفة واما السوال الثاني فنقول لما سلمتم ان المنطبع في النفس عند ادراك السواد والبياض ليس نفس السواد والبياض بل رسمهما ومثالهما فلم لا يجوز حصول رسوم هذه الاشياء ومثالها في المادة الجسمانية وحينئذ يسقط هذا الدليل بالكلية **الحجة الخامسة** وهي حجة ذكرها المتكلمون فقالوا لو كان محل الادراكات جسما وكل جسم منقسم فوجب ان لا يمتنع ان يقوم ببعض اجزاء ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر منه جهل وحينئذ يلزم ان يكون الانسان الواحد عالما وجاهلا بالشيء الواحد وهو محال ولقايل ان يقول هذه الحجة منقوضة على اصول الفلاسفة فان الشهوة والغضب والتخيل من الاحوال الجسمانية فيلزمهم ان تقوم الشهوة باحد الجزئين والنفرة بالجزء الثاني حتى يكون الانسان الواحد مشتهيا للشيء ونافرا عنه ويلزم ايضا تجويز ان يقوم خيال باحد الجزئين وان يقوم ضد ذلك الخيال بالجزء الثاني وحينئذ يلزم اجتماع خيالين متضادين في الانسان الواحد وانه محال **الحجة السادسة** وهي التي ذكرها ابو علي بن مسكويه في اول كتابه في الاخلاق فقال انا راينا ان المادة الجسمانية اذا حصلت فيها نقوش مخصوصة فان وجود تلك النقوش فيها يمنع من حصول نقوش غيرها فيها واما النقوش العقلية فبالضد من ذلك وذلك لان النفس اذا كانت خالية عن جميع العلوم والادراكات فانه يصعب عليها التعلم فاذا تعلمت شيئا صار حصول تلك العلوم معينا على سهولة تحصيل ساير العلوم فالنقوش الجسمانية متمانعة متنافية واما النقوش العقلية فهي متعاونة متعاضدة لان كل نقش يحصل فانه يسهل حصول ساير النقوش في عين ذلك المحل وذلك يدل على ان محل التعقلات والادراكات ليس بجسم ولا بجسماني واعلم

لما

ان هذه الحجة من جنس القياسات الشعرية وذلك لان النقوش العقلية معناها العلوم والادراكات والنقوش الجسمانية معناها الاشكال والصور ولا شك ان العلوم مخالفة بحقايقها وماهياتها للصور والاشكال ولا يلزم من ثبوت حكم في نوع من انواع الماهيات ثبوته فيما يخالفه ذلك النوع واذا امكن ان يكون حصول هذا الحكم انما كان بسبب اختلاف هذه الانواع في ماهياتها لم يلزم منه الحكم على تلك المحال بكونها جسمانية او مجردة فهذه جملة الدلايل التي وصلت الينا في هذا الباب وقد ظهر انها باسرها ضعيفة ولهذا لا تفيد ظنا قويا فضلا عن الجزم واليقين والله اعلم

الفصل السادس في الدلايل القوية المعتبرة في اثبات النفس

فالحجة الاولى ان هذا الجسد اجزاؤه واقعة في التبدل والمشار اليه لكل احد بقوله انا غير واقع في التبدل ينتج ان هذا الجسد ليس هو الشيء المشار اليه بقوله انا اما المقدمة الاولى فالدليل على صحتها وجوه الاول ان جسد الانسان جوهر حار رطب والحرارة اذا عملت في الرطوبة اصعدت عنها البخارات وذلك يوجب انحلال بدن الانسان ولهذا السبب احتاج هذا البدن الى الغذا ليقوم الغذا بدلا لما تحلل فثبت ان التحلل والذوبان دائم الحصول في بدن الانسان الثاني ان بدن الانسان حال ما كان طفلا كان شيئا صغيرا وحال الصبي ونشأ ثم بانه يصير جسما عظيما وذلك يوجب كون اجزائه في التبدل والثالث ان الانسان قد يكون سمينا ثم يصير هزيلا ثم يعود سمينا فالاجزاء قد تبدلت لا محالة بالزيادة والنقصان والرابع انا نشاهد كون هذا الجسد واقعا في الذوبان بسبب انفصال الرطوبات الكثيرة منه وبسبب انفصال العرق والوسخ فان الانسان اذا دخل الحمام وبالغ في تنظيف الجلد من الاوساخ حتى صار ظاهر الجلد بحيث لو اعيد اليه الحك والدلك لخرج منه الدم ثم اذا خرج من الحمام وبقي اسبوعا ثم دخل الحمام مرة ثانية فانه يجد على الجلد شيئا كثيرا من الاوساخ وما ذلك الا لان الاجزاء التي كانت ملتصقة بالبدن في المرة الاولى التصاقا طبيعيا وكانت حية فانها في هذه المرة يبست وانفصلت عن البدن وزالت الحياة عنها وهذه الاعتبارات باسرها دالة على ان جميع اجزاء هذا الجسد واقعة في التبدل والذوبان والانحلال واما المقدمة الثانية وهي قولنا المشار اليه لكل احد بقوله انا باق دائم من اول العمر الى آخره فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجوه الاول اني اعلم بالضرورة اني الآن عين ما كنت موجودا قبل هذا بعشرين سنة وقد بينا في اول هذا الكتاب ان اظهر العلوم عند الانسان علمه بوجود نفسه وكما اني اعلم اني انا موجود الآن فكذلك اعلم اني انا الذي كنت موجودا قبل هذا بعشرين سنة بل انا الذي ولدت في السنة الفلانية وهذا يدل على ان العلم الضروري حاصل لكل احد بانه باق من اول عمره الى آخره والوجه الثاني في تقرير هذا المطلوب وهو انه لو لم يكن ذلك الانسان المعين باقيا من اول العمر الى آخره لاحتاج في تحصيل العلوم في كل حين واوان الى كسب جديد لان الذي تعلم العلم وحصله اذا فني وزال وحصل بعده شيء آخر فهذا الحادث ما حصل ذلك العلم وما اكتسبه فوجب ان لا يحصل له ذلك العلم الا بكسب جديد وحيث لا يحتاج الى هذا الكسب الجديد علمنا ان محل العلوم باق من اول العمر الى آخره والوجه الثالث انه اذا فني الاول وجاء الثاني فهذا الثاني غير الاول ولا خبر له من حال الاول البتة فوجب ان لا يحصل للانسان علم باحواله الماضية وان لا يحصل عنده من العلوم الا العلوم بالاحوال الحاضرة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان المشار اليه لكل احد بقوله انا شيء باق من اول العمر الى آخره فثبت بهذه البيانات ان الجسد غير باق لا بمجموعه ولا بشيء من اجزائه وثبت ان الانسان باق ومن العلوم البديهية ان الباقي لا يكون عين ما هو غير باق وهذا يقتضي ان الانسان شيء مغاير لهذا البدن وشيء مغاير لهذه الاعضاء المحسوسة التي منها يتولد البدن وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال الانسان عبارة عن اجزاء مخصوصة سارية في اجزاء هذا البدن سريان النار في الفحم وسريان ماء الورد في الورد وسريان دهن السمسم في السمسم لا يقال ان تلك الاجزاء لابد وان تكون من جنس الاجسام العنصرية اما المفردة واما المركبة وعلى كلي التقديرين فهي قابلة للانحلال والتفرق والتمزق وحينئذ يعود الكلام المذكور من انها غير باقية والانسان باق فوجب ان يكون الانسان مغايرا لها لانا نقول لنا هاهنا مقامان المقام الاول لم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بالماهية فبعضها هذه الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها وبعضها اجسام مخالفة لها وهي حية لذواتها دراكة لذواتها فاذا اتفق ان نفذت تلك الاجسام الشريفة الروحانية النورانية

في تضاعيف البدن بقي البدن حيا قابلا للادراك واذا فسد مزاج البدن واستولت الاخلاط الغليظة عليه وصارت بحيث لا تقبل الاثار عن الجوهر المسمى بالروح انفصل الروح عن البدن فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله وللقسم الثاني وهو انا نسلم ان تلك الاجزاء التي هي الانسان اجسام مماثلة لسائر الاجسام في تمام الماهية الا ان الفاعل المختار يبقيها في داخل البدن مصونا عن التغير والانحلال من اول وقت الحياة الى آخر وقت الموت ثم انها عند الموت تنفصل والفاعل المختار يفعل بها ما يشاء اما بان يوصل اليها الروح والراحة والريحان واما بان يعذبها بانواع العذاب والخزي والجواب اعلم ان الفلاسفة يدفعون هذا الاحتمال بناء على مقدمتين فالمقدمة الاولى انهم اقاموا الدلالة على ان جميع الاجسام متماثلة في تمام الماهية وقد سبق ذكر هذا الدليل والمقدمة الثانية انه سبحانه وتعالى عام الفيض ويمتنع ان يخص احد المثلين بخاصية واثر وهذه المقدمة فلسفية محضة واذا ثبت هذا فنقول ان تلك الاجزاء الاصلية البدنية مساوية للاجزاء الفرعية القابلة للانحلال في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول نسبة الاحوال الموجبة للانحلال والذوبان الى جميع الاجزاء الموجودة في هذا البدن على التساوي ويمتنع ان يقال ان الله العالم خصص بعض تلك الاجزاء بالابقاء والصون من الانحلال والفنا من غير سبب مخصص لانا ذكرنا ان الفيض عام وان الترجيح من غير مرجح محال في العقول واذا كان الامر كذلك وجب حصول الذوبان والانحلال في جميع الاجزاء البدنية وحينئذ يندفع هذا السوال ويتم هذا الاستدلال والله اعلم

الحجة الثانية في المسئلة ان المشار اليه لكل احد بقوله انا قد يكون معلوما له حال كونه غافلا عن جميع الاجزاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لغير المعلوم فوجب ان تكون النفس مغايرة لجميع هذه الاجزاء الظاهرة والباطنة اما المقام الاول فالدليل عليه ان الانسان حال اهتمامه بالمهم الشديد قد يقول تفكرت وابصرت وسمعت مع انه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلا عن وجهه ويديه وقلبه ودماغه وسائر اعضائه وذلك يدل على ما ذكرناه واما المقام الثاني وهو ان المعقول عنه مغاير للمعلوم فهذا بديهي والا لزم اجتماع النقيضين وهو محال وحينئذ يظهر ان النفس غير هذا الجسد فان قيل هذا الكلام عليه سوالات السوال الاول لم لا يجوز ان يقال المعتبر في كون الانسان انسانا اجزاء مخصوصة في قلبه او في دماغه فاما ان يكون المعتبر في كونه انسانا هو قلبه مع شكله المخصوص او دماغه مع شكله المخصوص فلا نقول به وان كان كذلك فلا جرم امكنه ان يعرف نفسه حال كونه غافلا عن جميع الاعضاء كالقلب والدماغ والسوال الثاني ان هذا الدليل بعينه يبطل ان يكون الانسان جوهرا مجردا وذلك لانه في الساعة التي ذكرتم قد يكون الانسان غافلا عن القلب والدماغ فيغفل عن الجوهر المجرد ايضا فان دل ما ذكرتم على ان النفس ليست عبارة عن القلب والدماغ فانه يدل على انها ليست عبارة عن الجوهر المجرد كما انه والسوال الثالث ان الدليل الذي ذكرتم قائم في جميع الحيوانات فيلزمكم ان تثبتوا لها نفوسا ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب عن السوال الاول ان نقول قد دللنا في باب نفي الهيولى على ان كون الجسم جسما ومتحيزا لا يمكن ان يكون صفة قائمة بمحل آخر بل هو ذات قائمة بنفسها مستقلة بذاتها واذا ثبت هذا فنقول ذات الانسان اما ان تكون متحيزا واما ان لا تكون كذلك فان كانت ذاته جوهرا متحيزا وجب ان يكون العالم بذاته الذات عالما بالمتحيز والا لزم كون الشيء الواحد معلوما مجهولا معا وهو محال لكنه لا يجب ذلك بدليل انه اذا كان شديد الاهتمام بامر من الامور فانه في تلك الساعة قد يقول قلت كذا وفعلت كذا فهو في تلك الساعة عالم بذاته المخصوصة مع انه في تلك الساعة غافل عن المعنى المتحيز الذاهب في الجهات الستة فثبت انه لو كانت ذاته متحيزة لكان كل من عرف ذاته وجب ان يكون عارفا بالمتحيز وثبت انه قد يعرف ذاته حال ما يكون غافلا عن المتحيز فوجب ان لا تكون ذاته متحيزة واذا لم تكن ذاته متحيزة وجب ان تكون ذاته جوهرا مجردا وهو المطلوب واما السوال الثاني وهو قوله ان هذا الكلام بعينه يدل على ان ذاته يمتنع ان يكون جوهرا مجردا فنقول هذا غير لازم لان الجوهر المجرد ذات مخصوصة وكونه ليس بمتحيز ولا حالا في المتحيز قيد سلبي وهذا القيد السلبي مغاير لتلك الذات المخصوصة واذا حصلت هذه المغايرة ثبت انه لا يمتنع كون تلك الذات المخصوصة معلومة مع الذهول عن ذلك القيد السلبي بخلاف ما اذا كانت ذاته المخصوصة متحيزة لانه بتقدير ان يكون الامر كذلك كان تحيزه نفس تلك الذات لا امرا مغايرا لها فكان يجب ان يمتنع كونه عالما بتلك الذات المخصوصة مع الذهول عن التحيز وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان تلك الذات المخصوصة يمتنع كونها متحيزة فظهر الفرق بين

البابين واما السوال الثالث فجوابه انه لو ثبت ان الحيوانات تدرك نفسها المخصوصة حال كونها غافلة عن حقيقة التحيز لكان السوال لازما الا انه لا سبيل اليه فهذه المقدمة ثم بتقدير ان نثبت لها نفوسا مجردة الا انه لا يجب كونها نفوسا ناطقة لان المجرد عن المادة قيد سلبي والاشتراك في القيود السلبية لا يدل على التساوي في تمام الماهية

الحجة الثالثة لو كانت النفس جسما لكانت اما ان تكون عبارة عن الجسم من حيث انه جسم او عن الجسم الموصوف بالصفات المخصوصة والقسمان باطلان فبطل القول بكون النفس جسما اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع كون النفس عبارة عن الجسم من حيث انه جسم فالدليل عليه هو ان المفهوم من الجسم يصدق عليه كونه امرا مشتركا فيه بين جميع الاجسام والمفهوم من كونه هذا الانسان لا يصدق عليه كونه امرا مشتركا فيه بين جميع الاجسام وذلك يدل على ان المفهوم من كونه هذا الانسان ليس مجرد كونه جسما فقط واما انه يمتنع كون النفس عبارة عن الجسم الموصوف بالصفات المخصوصة فالدليل عليه انه على هذا التقدير تكون ماهية النفس ماهية مركبة من الجسم ومن الاعراض المخصوصة والماهية المركبة يمتنع ان تكون اقوى قوة من جزئها لان الماهية المركبة محتاجة الى كل واحد من اجزائها والمحتاج اضعف حالا من المحتاج اليه كما ان المحتاج اليه يكون اقوى قوة من المحتاج واذا ثبت هذا فنقول لو كانت النفس الانسانية ماهية مركبة من الجسم والعرض لوجب ان تكون النفس اضعف حالا من العرض فيلزم حينئذ ان يقال كما ان العرض موجود غير قائم بذاته بل محتاج الى محل يحل فيه وجب ان يكون الشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انا يكون موجودا غير قائم بذاته بل يكون محتاجا الى محل يحل فيه لكن العلم الضروري حاصل بان كل احد يجد ذاته ذاتا قائمة بالنفس غنية عن محل تحل فيه فوجب ان لا تكون النفس عبارة عن جسم موصوف باعراض مخصوصة فثبت انه لو كانت النفس جسما لكانت اما ان تكون مجرد كونه جسما او يكون جسما موصوفا بصفات مخصوصة وثبت فساد القسمين فوجب ان لا تكون النفس جسما فان قيل فهذا ايضا لازم عليكم لان النفس المخصوصة اما ان تكون عبارة عن النفس من حيث انها نفس واما ان تكون عبارة عن النفس الموصوفة بالصفات المخصوصة والاول باطل لان النفس من حيث انها نفس مفهوم مشترك فيه بين جميع النفوس وهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان ليس مفهوما مشتركا فيه بين جميع الناس والثاني ايضا باطل والا لكان احد اجزاء ماهية هذه النفس هو العرض وما يكون احد اجزاء ماهيته العرض يمتنع ان يكون جوهرا فثبت ان الذي ذكرتموه في الجسم فهو بعينه وارد عليكم في النفس فنقول في الجواب لم لا يجوز ان يكون ذات كل نفس يمتاز عن سائر النفوس بحقيقته المخصوصة ولا يلزم من اشتراكها في كونها نفوسا ان يجب تماثلها في حقائقها المخصوصة لان معنى كونها نفوسا انها موجودات مدبرة للابدان والاستواء في اللوازم والاثار لا يدل على الاستواء في الماهية فظهر الفرق

الحجة الرابعة لو كانت النفس جسما لكانت اما ان تكون عبارة عن الجسم من حيث انه جسم او عن جسم مخصوص موصوف بصفات مخصوصة والقسمان باطلان فبطل القول بكون النفس جسما اما الحصر فظاهر واما فساد القسم الاول فظاهر كما بيناه في الدليل المتقدم بقي الكلام في بيان فساد القسم الثاني فنقول الصفة التي باعتبارها صار الانسان المعين ذلك الانسان اما ان تكون قائمة بمجموع تلك الاجزاء او بكل واحد واحد من اجزاء ذلك المجموع والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكون الانسان جسما اما بيان فساد القسم الاول فلانه ذلك المجموع انما يحصل عند حصول تلك الاجزاء فاما ان يقال انه حصل لتلك الاجزاء وحدة باعتبارها صار ذلك المجموع شيئا واحدا او لم يحصل هذا المعنى والاول باطل والا لزم اما قيام تلك الوحدة بالمحال الكثيرة واما ان تكون تلك الوحدة مسبوقة بوحدة اخرى الى غير النهاية وكلاهما محال والثاني ايضا باطل لانه اذا لم يحصل لذلك المجموع وحدة باعتبارها كان شيئا واحدا فلو كانت الصفات التي لاجلها صار ذلك الانسان المعين معينا لزم قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وهذا محال من وجهين

الاول انه يلزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال والثاني انه لما كانت تلك الاعراض قائمة بكل واحد من تلك الاجزاء فهذا يعود الى القسم الثاني وهو كون تلك الصفات قائمة بكل واحد من تلك الاجزاء فنقول وانما قلنا ان هذا القسم الثاني باطل لانه اذا كان كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا بالصفات التي لاجلها كان هذا الانسان المعين انسانا معينا لزم ان يقال انه ذلك الجسم ليس انسانا واحدا بل اناسا كثيرين لكن العلم الضروري حاصل لكل احد انه انسان واحد لا اناس كثيرون وان لم يكن هذا المعنى معلوما بالضرورة فليس عند البشر علم ضروري فثبت بهذا البيان ان هذا القسم باطل واما القسم الثالث وهو ان يقال الموصوف بالصفات التي لاجلها حصل الانسان المعين جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى فنقول ان نفينا الجزء الذي لا يتجزى فقد سقط هذا الكلام بالكلية واما ان اثبتنا الجزء الذي لا يتجزى فهذا ايضا باطل وذلك لانه ثبت ان المبدا عام الفيض فيمتنع ان يخص الذات المعين بصفة معينة الا لاجل اختصاصه باستعداد خاص لاجله يصير اولى بتلك الصفة واختصاص الجزء الواحد الذي لا يتجزى باستعداد قبول الحياة والعلم والقدرة محال وذلك لان سائر الاجزاء ان كانت موصوفة بذلك الاستعداد فحينئذ يكون كل واحد منها عالما قادرا وقد فرضنا ان العالم القادر ليس الا الواحد هذا خلف وان كان ماعدا ذلك الجزء غير موصوف بذلك الاستعداد بل باستعداد مضاد لاستعداد قبول الحياة والعلم والقدرة فذلك الجزء مغلوب بحسب ذلك الاستعداد فيما بين سائر الاجزاء لان على هذا التقدير لم يوجد جزء موصوف بذلك الاستعداد الا ذلك الجزء فقط وكل ماسواه فانه موصوف بما يضاد تلك الحالة ومن المعلوم ان المانع اذا كان في غاية الغلبة والقوة فانه يمتنع حصول الاستعداد في ذلك المغلوب المقهور بل الغالب يقلب المقهور الى صفة نفسه والى حالة نفسه فثبت بهذا انه يمتنع ان يقال ان ذلك الجزء الواحد اختص بذلك الاستعداد واذا امتنع هذا امتنع اتصافه وحده بالصفة المعتبرة في الانسانية فثبت بما ذكرنا انه لو كان الموصوف بالصفات المعتبرة في الانسانية هو الجسم لكان الموصوف بتلك الصفات اما مجموع الاجزاء او كل واحد من ذلك المجموع او واحد بعينه وثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بان الموصوف بالصفات المعتبرة في الانسانية هو الجسم **الحجة الخامسة** انا نقول لو كان الحي القادر العالم هو الجسم لكان كون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا لهذه الصفات اما ان يتوقف على كون الاخر كذلك واما ان لا يتوقف حصول الاستعداد في احد الجانبين على الثاني ولا يتوقف الثاني على الاول واما ان يستغني كل واحد من الجانبين عن الثاني والاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بان الحي القادر العالم هو الجسم باطلا اما بيان ان القسم الاول باطل فهو انه لما كان حصول الاستعداد في هذا الجزء يتوقف على حصول الاستعداد في ذلك الجزء وهذا التوقف حاصل من الجانب الثاني فحينئذ يلزم توقف كل واحد منهما على الاخر وذلك دور والدور باطل واما بيان ان القسم الثاني باطل فلان على هذا التقدير يكون كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بقبول الحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز وذلك يوجب القول بحصول نوعين من انواع المحالات الاول انه بتقدير ان يحصل الحياة والعلم والقدرة في جميع الاجزاء فحينئذ يكون كل واحد منها حيا عالما قادرا على حدة وحينئذ لا يكون الانسان الواحد انسانا واحدا بل اناسا كثيرين والعلم بفساده ضروري والنوع الثاني من المحالات انه اذا كان حصول هذه الحالة لكل واحد من تلك الاجزاء لا يتوقف على حصولها للجزء الثاني فحينئذ لا يمتنع كون احد تلك الاجزاء ميتا جاهلا عاجزا حال كون الثاني حيا عالما قادرا ولا يمتنع ايضا اتصاف احد الجزئين بالعلم بالشيء حال اتصاف الجزء الثاني بالجهل بذلك الشيء ولا يمتنع ان يحاول احد الجزئين فعلا ويحاول الجزء الثاني دفعه ومنعه وحينئذ يصير حال تلك الاجزاء مساويا لحال الجماعة من الناس في كون بعضهم عالما بالشيء حال ما يكون البعض الثاني مانعا منه ولما كان العلم الضروري حاصلا بامتناع هذه المعاني ثبت فساد هذا القسم واما القسم الثالث وهو توقف احد الجانبين على الاخر واستغناء الاخر عن الاول فهذا ايضا باطل من وجهين الاول ان تلك الاجزاء متشابهة متماثلة بناء على القول بتماثل الاجسام والاشياء المتماثلة في الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم والنتائج والثاني ان اختصاص ذلك الجزء الواحد بذلك الاستعداد الخاص مع كون سائر الاجزاء مخالفة في تلك الصفة قد بينا انه محال

فثبت بما ذكرنا فساد الاقسام الثلاثة وذلك يبطل القول بان النفس جسم **الحجة السادسة** في المسئلة ان نقول لا بد من الاعتراف بوجود شيء واحد يكون موصوفا بجميع انواع الادراكات لجميع انواع المدركات ويكون هو المباشر لكل الافعال ومتى كان الامر كذلك وجب ان تكون النفس غير جسم وغير جسماني وهذا الدليل انما يتم بتقرير مقدمات ثلاثة فاولها ان الموصوف بجميع الادراكات شيء واحد وثانيها ان ذلك الشيء كما انه هو الموصوف بجميع الادراكات فكذلك هو الفاعل لجميع الافعال وثالثها انه لما كان الامر كذلك وجب ان يقال النفس ليست جسما ولا حالة في الجسم اما المقدمة الاولى فالدليل على صحتها انا اذا راينا لون العسل حكمنا بان طعمه الحلاوة والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فوجب وجود شيء يكون هو بعينه مدركا للالوان والطعوم حتى يمكنه الحكم بان هذا الملون هو ذلك المطعوم وايضا اذا سمعنا صوتا مخصوصا حكمنا بان صاحب هذا الصوت هو فلان الذي صورته المرئية كذا وكذا فلا بد ههنا من شيء واحد يكون هو بعينه سامعا للاصوات ومبصرا للصور حتى يمكنه ان يحكم بان صاحب هذا الصوت هو بعينه صاحب تلك الصورة فثبت انه لا بد من وجود شيء يكون هو بعينه مدركا لجميع المحسوسات بالحواس الخمسة ثم نقول ان ذلك الحساس هو بعينه المتخيل وذلك لانا اذا تخيلنا صورة زيد وتخيلنا صوته وتخيلنا طعم العسل ورائحة المسك وحرارة النار وبرودة الماء فاذا احسسنا باحد الحواس الخمس احد هذه المحسوسات حكمنا بان هذا المحسوس هو بعينه ذلك المتخيل والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فوجب الاقرار بوجود شيء يكون بعينه الحساس ويكون هو بعينه ذلك المتخيل ثم نقول ان القوة الوهمية عند القوم عبارة عن قوة تحكم على الاشخاص المحسوسة بمعان جزئية غير محسوسة مثل الحكم على هذا الشخص بانه عدو وعلى ذلك الاخر بانه صديق والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فوجب الاعتراف بوجود شيء واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصور ولهذه المعاني حتى يمكنه ان يحكم على تلك الصور بهذه المعاني ثم نقول القوة المفكرة هي التي تقوى تارة على تركيب الصور بعضها بالبعض وثانيا على تركيب المعاني بعضها بالبعض وثالثا على تركيب بعض الصور ببعض المعاني ورابعا على تحليل بعضها عن البعض ولا شك ان هذا التحليل والتركيب حكم على البعض بثبوت البعض الاخر او بسلبه عنه والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فلا بد من شيء واحد يكون هو الحساس للكل ويكون هو بعينه المتخيل للكل ويكون هو بعينه المدرك للصور والمعاني ويكون هو بعينه المتصرف فيها باسرها بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص بانه انسان وبانه ليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فلا بد من شيء واحد يكون هو بعينه مدركا لهذا الجزئي ولهذا الكلي حتى يمكنه ان ينسب هذا الكلي الى ذلك الجزئي تارة بالايجاب وتارة بالسلب فظهر بهذا البرهان الذي لا ريب فيه ان الموصوف بجميع الادراكات الكلية والجزئية وان المتصرف فيها بالتحليل والتركيب يجب ان يكون شيئا واحدا وهو المطلوب المقدمة الثانية في بيان ان الشيء الواحد الذي هو المدرك يجب ان يكون بعينه هو الفاعل لجميع الافعال والدليل عليه ان الانسان انما يفعل بالقصد والاختيار والفعل الاختياري معناه انه اذا اعتقد في الشيء انه مشتمل على نفع خالص او راجح اوجب هذا الاعتقاد حصول رغبة في ذلك الفعل واذا حصلت تلك الرغبة صار القادر فاعلا واما اذا اعتقد ان في الفعل الفلاني مضرة خالصة او راجحة اوجب ذلك الاعتقاد حصول نفرة عن ذلك الفعل واذا حصلت تلك النفرة صار القادر ممتنعا عن الفعل واذا ثبت هذا ثبت ان ذلك المدرك بعينه يجب ان يكون هو الموصوف بالرغبة تارة وبالنفرة اخرى اذ لو كان الموصوف بالرغبة والنفرة شيء مغاير لذلك المدرك لكانت هذه الرغبة والنفرة حاصلة لشيء خال عن الادراك والاعتقاد وحينئذ يكون حصول تلك الرغبة وتلك النفرة لا لاجل ذلك الاعتقاد وقد فرضناه معللا به هذا خلف وايضا فالراغب في الشيء او النافر عنه قد اشار بهمه الى ذلك الشيء المرغوب او المهروب عنه فثبت ان المريد للفعل والترك يجب ان يكون هو بعينه مدركا لذلك الشيء وظاهر ان الفاعل للفعل هو الذي اراد ذلك الفعل فلما ثبت ان الفاعل هو بعينه ذلك الشيء الذي اراده وثبت ان ذلك المريد هو بعينه الذي ادرك ثبت ان الفاعل هو بعينه ذلك المدرك وهذا برهان قاطع على ان الفاعل والمريد والمدرك شيء واحد بعينه وان توزيع هذه الاحوال على الذوات المتباينة قول لا يليق بالعاقل البتة ومن العجايب جدا في هذا الباب ان جالينوس قال القلب مبدا الغضب والفرح والغم شرفال وليس في القلب قوة مدركة وانما المدركة

حاصلة في الدماغ وهذا القول لا يليق بالعاقل لانه ما لم يحصل اعتقاد كون ذلك الشيء منافيا للمزاج امتنع
صيرورته مغضوبا عليه وما لم يحصل اعتقاد انه ملايم للمزاج امتنع حصول الفرح به فالقول بان القلب
محل للغم والفرح والغضب مع كونه خاليا عن الادراك قول لا يليق بالعاقل البتة فثبت بما ذكرنا من
البيان الظاهر الجلي القوي ان المدرك لجميع انواع الادراكات وان المريد والكاره وان الفاعل والتارك
يجب ان يكون شيئا واحدا المقدمة الثالثة في بيان انه لما كان العالم القادر شيئا واحدا وجب
ان يكون ذلك الشيء غير جسم وغير حال في الجسم والدليل عليه وجهان الاول انه لو كان جسما لكان
ذلك الجسم اما ان يكون مجموع هذا البدن او جسما داخلا فيه او داخلا في عضو من الاعضاء الموجودة
فيه او جسما خارجا عنه والاقسام الثلاثة باطلة انما قلنا انه يمتنع ان يكون ذلك الجسم عبارة عن مجموع
ذلك البدن لانا نعلم بان السمع والبصر والتخيل والتفكر والتذكر غير حاصل في اليدين ولا في الرجلين ولا في
اكثر الاعضاء والعلم بذلك ضروري فيمتنع ان يكون جملة البدن موصوفة بهذه الصفات وانما قلنا انه
لا يجوز ان يكون ذلك الجسم جسما موجودا في داخل البدن لان ذلك الجسم ان كان مشابكا في جملة اجزاء البدن
عاد المحال الاول وان كان حاصلا في موضع معين من البدن فهذا باطل والا لكنا نجد في ابداننا موضعا
معينا مشتملا على شيء موصوف بمجموع هذه الصفات والعلم الضروري حاصل بانا لا نجد في هذا البدن
موضعا موصوفا بمجموع هذه الصفات فان قالوا هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع الا ان عدم العلم
بالشيء لا يدل على العلم بعدمه فنقول انا نعلم كل احد بنفسه علم ضروري هو سابق على جميع العلوم بدليل
اني كلما علمت او اعتقدت شيئا فاني اعلم كوني عالما بذلك الشيء او معتقدا له فثبت ان علمي بنفسي اجلى العلوم
الضرورية فاذا كان المشار اليه بقولي انا عبارة عن ذلك الجسم الموجود في ذلك الموضع المعين من البدن
وكان ذلك الشيء بعينه موصوفا بجملة هذه الصفات وهي السمع والبصر والذوق والشم واللمس والتخيل
والتفكر والتذكر والتعقل فالانسان كلما علم كونه موصوفا بصفة من هذه الصفات فقد علم نفسه فاذا
كان ذلك العالم هو ذلك الشيء المحصور في ذلك الموضع فحينئذ نعلم بالضرورة ان ذلك العالم الموصوف
بتلك الصفات هو الشيء الموجود في ذلك الموضع فوجب ان نعلم بالضرورة ان الشيء المشار اليه بقولي انا هو
الشيء المختص بذلك الموضع فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انه يمتنع ان يكون الشيء الموصوف بهذه الصفات
جسما حاصلا في موضع معين من هذا البدن واما القسم الثالث وهو ان يكون ذلك الشيء جسما
خارجا عن البدن فهو معلوم الفساد بالضرورة واذا بطلت الاقسام الثلاثة ثبت ان ذلك الشيء ليس
بجسم الوجه الثاني في بيان ان ذلك الشيء ليس بمتحيز هو ان نقول المتحيز اما ان يكون منقسما او لا
يكون منقسما والقسمان باطلان اما انه يمتنع ان يكون منقسما فلان الموصوف بهذه الصفات اما ان
يكون مجموع تلك الاقسام او كل واحد منها او واحد منها معين والكل باطل لعين البيان المذكور
في الدليل المتقدم واما انه يمتنع ان يكون غير منقسم فهو انا ان نفينا الجوهر الفرد فقد تم المقصود وان
اثبتناه ابطلناه بعين ما ذكرناه في الدليل الاول والله اعلم **الحجة السابعة** ان نفس كل احد شيء
واحد ومتى كان الامر كذلك امتنع كونها جسما اما بيان المقام الاول فهو انه اعرف المعارف واظهر الظاهر
علم كل احد بانه موجود وعلمه بانه واحد اما بيان الاول فالدليل عليه اني اذا علمت شيئا فاني احكم على نفسي
بكوني عالما بذلك المعلوم والحكم بشيء على شيء مسبوق بتصور الطرفين وهذا يقتضي ان علمي بذاتي كان
سابقا على علمي بذلك الشيء حتى قدرت على نفسي بكونها عالمة بذلك المعلوم واما بيان الثاني
فالدليل عليه اني لو لم اكن شيئا واحدا بل كنت اشياء كثيرة وانا عبارة عن مجموعها لكان كل واحد من تلك
الاشياء عالما بحال نفسه ويكون غافلا عن حال الآخر وحينئذ لا يكون ذلك المجموع عالما بمجموع تلك
الاحوال فلو كنت اشياء كثيرة لوجب ان لا اكون عالما باحوال نفسي ومعلوم ان ذلك باطل بل نقول
ان من المعلوم بالضرورة ان الذي اشير اليه بقولي انا شيء واحد غير متعدد وان الفرق بين علمي باني
انا شيء واحد وبين الحكم على مجموع اشخاص من الناس بانهم مجموع واحد معلوم بالضرورة بل هو من
اظهر العلوم الضرورية فثبت ان نفس كل شيء واحد واما المتحيز والحال في المتحيز فانه يمتنع ان يكون
واحدا بناء على نفي الجوهر الفرد واما على القول باثبات الجوهر الفرد فانه يمتنع ايضا ان تكون
النفس جزءا لا يتجزى وذلك يدل على ان النفس ليست بمتحيز ولا حال في المتحيز وهو المطلوب فهذا تمام

وعلمي بنفسي سابق على علمي بكوني عالما بذلك الشيء او معتقدا له م

جملة الوجوه المعقولة في اثبات تجرد النفس **الحجة الثامنة** في اثبات هذا المطلوب ان بديهة العقل
قاضية بان الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد يمتنع ان يكون سببا لكماله ولنقصانه معا واذا ثبت
هذا فنقول انا نعلم بالضرورة ان المواظبة على الافكار الكثيرة في العلوم الدقيقة توجب كمال حال
النفس فان النفس بسبب هذه الافكار تنتقل من القوة الى الفعل في الكمالات العقلية وتصير نورانية
مشرقة مضيئة مبتهجة والمواظبة على الافكار الكثيرة المذكورة توجب نقصان حال البدن وهلاكه
وذلك ان عند حصول الاشتغال بتلك الافكار والاستغراق فيها يستولي الجفاف على الدماغ ويضعف
حال الهضم فيسوء حال البدن فثبت ان المواظبة على الافكار المذكورة توجب كمال حال النفس ونقصان
حال البدن فلو كان النفس عين البدن او جزءا من اجزائه لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد
سببا للكمال وللنقصان معا وذلك محال فوجب الجزم بان النفس شيء غير البدن وغير كل واحد من
اجزائه وهو المطلوب واعلم ان الاعتبار المذكور مختص بالقوة النظرية وهو ايضا قائم في رياضة
النفس بواسطة التجويع والانقطاع عن عالم الاجسام فان التجربة دلت على ان الانسان اذا كان مواظبا
على الاكل والشرب والتفرج والتنزه بالجسمانيات فانه تختل قوته العقلية وتفسد ولا يبقى معه منها شيء
يلتفت اليه ويعتبر فان من المشهور في المثل البطنة تذهب الفطنة اما اذا راض الانسان نفسه بالامتناع
عن الماكولات والانقطاع عن اللذات الجسمانية وجلس في بيت مظلم بحيث لا يبصر شيئا ولا يسمع شيئا وتكلف
ازالة الصور المحسوسة والمثل الجسمانية عن الفكر والخيال وواظب على هذه الحالة مدة فانه تصير نفسه
في غاية الكمال ويصير بدنه في غاية الضعف والنحافة وهذا الاعتبار يدل على ان كل ما كان سببا لسعادة
النفس فهو بعينه سبب لشقاوة البدن وكل ما كان سببا لشقاوة النفس فهو بعينه سبب لسعادة البدن
وذلك يدل على ان النفس شيء غير البدن وغير اجزاء هذا البدن واعضائه وههنا وجه ثالث يناسب
الوجهين الاولين وهو ان النوم بالنسبة الى الجسد كالموت وبالنسبة الى النفس كالحياة وكاليقظة وذلك
لان الانسان في حال اليقظة يكون نفسه كالنائمة عن عالم الغيب الغافلة عن احوال ذلك العالم المعرضة
عنها فاذا نام الانسان بحسب جسده فحينئذ تحصل اليقظة للنفس فتتصل بعالم الغيب وتقف على بعض
احوال ذلك العالم وهو المنامات الصادقة الدالة على احوال المغيبات فاذا استيقظت فقد حصلت
اليقظة للبدن وصارت النفس نائمة منقطعة عن عالم الغيب فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان حياة النفس
وسعادتها ويقظتها توجب موت البدن وشقاوته ونومه وان حياة البدن وسعادته ويقظته توجب
موت النفس وشقاوتها ونومها وذلك من ادل الدلائل على ان النفس شيء غير البدن وغير كل واحد من
اجزائه وابعاضه وهو المطلوب **الفصل السابع في الدلائل السمعية على ان النفس غير البدن**
اعلم ان جماعة من الذين قلت بضاعتهم في العلوم الحقيقية اخذوا يشنعون بان القول بان
النفس غير البدن قول مخالف للكتاب والسنة فوجب الجزم بابطاله فلهذا السبب اوردنا في هذا الباب
تنبيها على ان الكتاب والسنة مملوءان من الدلائل الدالة على هذا المطلوب فنقول اما الدلائل
القرآنية فمن وجوه **الاول** ان القرآن دل على ان السعداء احياء بعد الموت وعلى ان الاشقياء
احياء بعد الموت وذلك يدل على ان النفس غير البدن اما بيان ذلك في حق السعداء فهو قوله
تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من
فضله وجه الاستدلال ان العلم الضروري حاصل بان هذا البدن بعد موته ميت ولو جاز
التشكك في موته لجاز ان يقال ان جميع الجمادات احياء عاقلة ناطقة وذلك يوجب القول بالسفسطة
وزوال العقل فثبت بمقتضى بديهة العقل ان بعد الموت يكون الجسد ميتا والله تعالى نص على ان ذلك
الانسان حي بعد هذا الموت وحينئذ نقول الانسان ليس بميت بعد موت البدن واما البدن وجميع
اجزائه فانه ميت بعد موته ينتج من الشكل الثاني ان الانسان شيء مغاير للبدن ولجميع اجزائه وابعاضه
وهذا كلام في غاية القوة واما تقرير هذا المعنى في حق الاشقياء فهو قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا وقوله اغرقوا فادخلوا نارا والمراد منه تعذيب اولئك الكفار والفساق وتعذيبه
لا يتم الا اذا كان حيا عاقلا يميز بين العذاب وبين الراحة فهذا يقتضي كون اولئك الكفار والفساق
احياء بعد موت البدن وحينئذ يرجع القياس المنعقد من الشكل الثاني وايضا فالقرآن والاخبار

بالمعتاد بحصول ثواب القبر تارة وحصول عذاب القبر اخرى وذلك يدل على ان المكلف حي بعد موت
هذا البدن وهذا يدل على ان القطع بان المكلف شي مغاير لهذا البدن **الحجة الثانية** وهي
قريبة مما تقدم انا نرى جميع طوايف العالم وجميع الفرق مطبقين متفقين على انه اذا مات
انسان فان اعتقدوا فيه انه كان حال الحياة موصوفا بالصفات المحمودة ذكروه بالرحمة والتعظيم
فتارة يقولون صلوات الله عليه وتارة يقولون رحمة الله عليه وان اعتقدوا فيه انه كان حال
الحياة موصوفا بالصفات المذمومة من الجهل والشر والاذية ذكروه باللعن والخزي والعذاب
ولو قدرنا ان الانسان لم يبق حيا بعد موت البدن لكان الكل عبثا باطلا فان من لا يكون حيا استحال
ايصال الرحمة والروح والراحة اليه واستحال ايصال الشر واللعن اليه ولو كان الامر كذلك
لكان اهل المشرق والمغرب من الزمان الاقدم الى هذا الزمان مطبقين على الفعل الباطل والقول
الفاسد وهذا بعيد فان اطباق الخلق العظيم على العمل الباطل غير ممكن فهذا يدل على ان فطر
النفوس وبداية العقول شاهدة بان الانسان شي اخر غير هذا البدن وانه يبقى بعد موته حيا
فان كان سعيدا كان اهلا للرحمة وان كان شقيا كان اهلا للعن **والحجة الثالثة** انه
جرت عادة جميع العقلاء بانهم يذهبون الى الزيارات المتبركة ويصلون ويصومون عندها ويدعون
الله في بعض المهمات فيجدون آثار النفع ظاهرة ونتايج القبول لايحة يحكى ان اصحاب ارسطاطاليس
كلما صعبت عليهم مسئلة ذهبوا الى قبره وبحثوا فيها فكانت تنكشف لهم تلك المسئلة وقد يتفق
امثال هذا كثيرا عند قبور الاكابر من العلماء والزهاد ولولا ان تلك النفوس باقية بعد موت الابدان
والالات لاستعانة بالميت الخالي عن الحس والشعور وذلك باطل ومما يقوي هذا وهو ان
الاحياء قد يصلون لاجل الاموات وقد يتصدقون لاجلهم وقد يتفق كثيرا ان الحي اذا نام
عند قبر بعض الاموات فانه يراه في المنام وقد يدله على امر مخصوص وقد يدله على دفين كان
هذا الحي غافلا عنه وقد ينبهه على بعض المهمات وكل ذلك يدل على ان النفوس باقية بعد موت
الاجساد وكل ما دل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد فانه يكون بعينه دليلا على ان النفس غير
الجسد **الحجة الرابعة** الآيات الدالة على ان الانسان بعد موته يرجع الى الله في السعادة
والكرامة قال تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي
جنتي ولا شك ان المراد من هذه النفس المطمئنة هو ذلك المكلف الذي حصل له اطمينان بانه يجب
الاعراض عن عالم الجسمانيات والاقبال على عالم المفارقات والروحانيات ثم انه تعالى قال لهذه
النفس ارجعي الى ربك راضية مرضية وهذا الرجوع لا يحصل الا بعد الموت ثم انه تعالى وصفها
حال الرجوع بهذه الصفات الثلاثة اولها كونها مطمئنة في العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة التي
لا تزول بسبب زوال الجسد وثانيها كونها راضية من خالقها في جميع الاحوال وثالثها كونها
مرضية عند الله تعالى في جميع الاعتقادات والاخلاق ثم لما وصفها الله تعالى بهذه الصفات
قال لها ادخلي في عبادي وادخلي جنتي وكل ذلك تصريح بان الشي الذي هو الانسان في الحقيقة باق
حي عاقل فاهم بعد موت هذا البدن واذا ثبت هذا فنقول الانسان باق حي عاقل فاهم
بعد موت هذا البدن والبدن ليس كذلك وهذا يدل على ان الانسان شي مغاير لمجموع هذا
البدن ولكل واحد من اجزائه واقسامه ويقرب من هذه الآية قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم
الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين
لحكم عليهم بعد موتهم بانهم ردوا الى الله مولاهم الحق وذلك يقتضي بقاءهم بعد موت البدن وانه
انه تعالى يحاسبهم بعد موت البدن وكل ذلك يدل على ما ذكرناه فان قالوا فلم لا يجوز ان
يكون المراد بهذا المخاطب جزء مخصوص من اجزاء البدن فنقول على هذا التقدير يكون المكلف
المثاب المعاقب المخاطب المعاتب ليس الا ذلك الجزء فيكون الانسان هو ذلك الجزء لا هذا البدن
ولا شي من الاعضاء المحسوسة كالقلب والدماغ ونحن لا نطلب في هذا المقام الا هذا القدر **الحجة
الخامسة** قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فذكر المراتب الخمسة في التغيرات
الجسمانية ثم قال في المرتبة السادسة منها وهي مرتبة تعلق الروح بالبدن ثم انشاناه خلقا

آخر وجب ان لا يذكر هذا اللفظ في هذه المرتبة ايضا وحيث خص هذه المرتبة بهذا اللفظ دل ذلك على
ان ذلك الروح ليس من جنس الاجسام **الحجة السادسة** قوله عليه السلام في بعض خطبه حتى اذا
حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي
جمعت المال من حله وغير حله فالمهناة لغيري والتبعة علي فاحذروا واقبل ما حل بي وجه الاستدلال
انه عليه السلام حكم بان الجسد الميت المحمول على النعش حال كونه كذلك ترفرف روحه فوق النعش
ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي ومعلوم انه لا اهل والولد ما كان الا لذلك
الانسان فلما قال الروح انه ترفرف هذا الكلام ثبت ان الانسان ما كان الا ذلك الروح فلما كان
ذلك الروح باقيا وجب كون ذلك الانسان باقيا حال ما كان الجسد ميتا محمولا على النعش وذلك
من اظهر الدلايل على ان الانسان شي مغاير لذلك الجسد ومغاير لجميع ابعاضه واجزائه ويقرب
من هذا الدليل ما روي انه عليه السلام لما جثث القتلى يوم بدر في وهدة نزل ينادي باعلى صوته
وقال لقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا فقيل له يا رسول الله انخاطب
الموتى فقال انهم اقوى سمعا وفهما منكم وهذا يدل على انهم فاهمون عاقلون مدركون حال كون تلك
الابدان ميتة متمزقة متفرقة والحي مغاير لما هو غير حي فوجب ان يكون الانسان مغايرا لهذه الجثث
ولجميع اجزائها واقسامها **الحجة السابعة** كل خبر ورد في بيان ان اهل الطاعات وصلوا الى
الخيرات والراحات وان اهل المعاصي وصلوا الى العذاب والبلاء فهو بعينه يدل على ان النفس غير البدن
وعلى انها لا تموت بموت البدن وعلى انها تبقى مدركة عاقلة فاهمة بعد موت البدن وذلك لانا نشاهد
هذه الابدان متمزقة متفرقة خالية عن الحس والادراك والشعور فالقول باثبات الحس والادراك
والمعرفة لها مكابرة في الضروريات ثم ان هذه النصوص الدالة على ان اولئك الناس واصلون اما الى
الخيرات والسعادات واما الى الشرور والآفات والعلم الضروري حاصل بان الحي العاقل الفاهم مغاير
لما ليس كذلك فهذا يفيد القطع بان النفس غير البدن وعلى انها باقية بعد موت البدن ولما كانت الآيات
والاخبار الدالة على وصول السعداء الى منازل الخيرات ووصول الاشقياء الى دركات الآفات خارجة
عن العد والاحصاء لاجرم كانت الدلايل السمعية الدالة على ان النفس غير البدن وغير عضو من هذه
الاعضاء خارجة عن العد والاحصاء والله اعلم **الحجة الثامنة** ان الدلايل النقلية والشواهد
العقلية متطابقة متوافقة على اضافة جميع الاعضاء والاجزاء البدنية الى الانسان بلام التمليك وهذا
يقتضي كون الانسان مغايرا لجميع الاعضاء والاجزاء فنفتقر ههنا الى تقرير ثلاثة اشياء احدها ان
الدليل النقلي يدل على ما ذكرناه وثانيها ان الشواهد تدل على ما ذكرناه وثالثها انه لما كان
الامر كذلك وجب كون النفس مغايرة للبدن ولجميع هذه الاعضاء اما المقام الاول فيدل عليه وجوه
الاول قال تعالى كتب في قلوبهم الايمان فاضاف القلب اليهم لان قوله قلوبهم يجري مجرى قوله
دورهم وقصورهم وثيابهم ودوابهم والثاني قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين
لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها والاستدلال بهذه الآية من وجهين الاول انه اضاف
القلوب والاعين والآذان اليهم كما يضاف المملوك الى المالك والثاني انه تعالى بين ان القلب لا يفقه
وانما يفقه الانسان بالقلب فيكون القلب كالآلة في هذا الفقه وان الاعين والآذان لا تبصر ولا تسمع
وانما يبصر الانسان ويسمع بعينه واذنه وهذا تصريح فيما ذكرناه والثالث انه تعالى قال كلا
بل ران على قلوبهم فاضاف القلب اليهم واذا وقفت على هذا البيان امكنك ان تجد آيات كثيرة دالة
على هذا المطلوب واما المقام الثاني وهو بيان ان الشواهد العقلية تدل على ما ذكرناه وذلك
لان فطرة كل احد وبديهة عقله تحكم بصحة قوله ان رأسي كذا وقلبي كذا ودماغي كذا واذني كذا وسمعي وبصري
كذا وكذا وكل من نازع في صحة هذه الاضافة فقد نازع في اظهر العلوم واكملها واجلاها واما
المقام الثالث وهو ان هذا يدل على ان النفس غير البدن وغير كل واحد من هذه الاعضاء فالدليل
عليه ان هذه الاضافة صحيحة بمقتضى القرآن والخبر وبمقتضى بديهة العقل ولما اضافة الشي الى نفسه
فانها باطلة بمقتضى بديهة العقل ويلزم لمجموع هاتين المقدمتين ان الشي الذي يضاف كل هذه الاعضاء
اليه اضافة الملكية يكون مغايرا لها وذلك يقتضي ان تكون النفس مغايرة للبدن ومغايرة لجميع اعضائه

واقسامه فان قيل فهذا ايضا وارد عليكم لانه يصح ان يقال نفسي وروحي وذاتي وحقيقتي وهذا يقتضي ان يكون مغايرا لنفسه وان تكون ذاته مغايرة لذاته وانه محال والجواب اما قوله نفسي فهذا يقتضي حصول التغاير بين المضاف والمضاف اليه فحملنا المضاف على البدن وحملنا المضاف اليه على تلك الذات المخصوصة المشار اليها بقوله انا وحينئذ تصح هذه الاضافة واما قوله روحي فيحمل الروح على هذه البخارات المخصوصة اما في القلب واما في الدماغ وحينئذ تصح الاضافة واما قوله ذاتي وحقيقتي فنقول لاشك ان الذوات والحقايق متشاركة باسرها في كونها ذوات وحقايق ومتخالفة بكون كل واحدة منها تلك الحقيقة المخصوصة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فقد حصلت المغايرة من هذا الوجه فلا جرم كفت هذه المغايرة في صحة هذه الاضافة اما لو كانت النفس عبارة عن مجموع هذا البدن او عن عضو مخصوص فحينئذ كانت تلك النفس عين ذلك البدن وذلك البدن عين تلك النفس فكان قوله بدني وقلبي ودماغي يوجب اضافة الشيء الى نفسه بالاعتبار الواحد وذلك محال فظهر الفرق بين البابين والله اعلم **الحجة التاسعة** في بيان ان النفس ليست جسما هو ان نقول لو كانت النفس العاقلة القاهرة الفاعلة جسما لكان اما ان يكون مجموع هذا البدن او جزءا داخلا فيه او جسما خارجا عنه والكل باطل فبطل القول بكون النفس جسما اما قلنا انه لا يجوز ان تكون عبارة عن مجموع هذا البدن وذلك لانا نعلم بالضرورة ان اكثر هذا المجموع خال عن الفهم والادراك فان العظام لا حس لها والاخلاط لا حس لها البتة والرباطات ايضا لا حس لها هذا بحسب الاعضاء البسيطة واما بحسب الاعضاء المركبة فنحن نعلم بالضرورة ان الرجلين واليدين وكثيرا من الاعضاء الظاهرة والباطنة ليست محلا للعقل والفهم والادراك واذا ثبت ان اكثر الاعضاء البسيطة والمركبة خال عن العلم والفهم ثبت انه لا يمكن ان يقال ان مجموع البدن هو العالم القادر المريد الفاعل واما قلنا انه لا يجوز ان يكون العالم القادر المريد الفاعل جسما في داخل البدن فلان بتقدير ان يكون الامر كذلك يكون ذلك الجسم فاعلا بالمماسة وفاعلا بالاعتماد على ساير الاجسام لكن من المعلوم انه كلما كانت الحاجة الى الالات اقل كان ذلك الفعل اسهل وكلما كانت الحاجة الى الالات اكثر كان ذلك الفعل اشق ولاشك ان ذلك الجسم لا يكون مماسا لجميع اجزاء البدن لان الجسم الواحد يمتنع حصوله في الاماكن الكثيرة دفعة واحدة فيلزم ان يقال ان تاثيره في بعض اجزاء البدن اسهل من تاثيره في ساير الاجزاء ومعلوم انه ليس كذلك لان تاثيره في الابصار بالعين مثل تاثيره في السماع بالاذن فثبت ان تاثير النفس في استعمال جميع الاعضاء بالسوية وقد دللنا على انه لو كان جسما داخلا في البدن لما حصلت هذه التسوية فحينئذ يلزم ان لا يكون النفس جسما موجودا في البدن فان قالوا لم لا يجوز ان يقال النفس جسم مشابك للبدن فبعض اجزائه مشابك في العين وبعضها في الاذن وبعضها في القلب وبعضها في الدماغ وبهذا التقدير فيتولى كل جزء من اجزاء النفس جزءا من اجزاء البدن فنقول هذا باطل من وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون الانسان عبارة عن مجموع اجزاء كثيرة متفرقة في اعضاء مختلفة ونحن قد دللنا في الفصل المتقدم على ان الانسان يجب ان يكون شيئا واحدا موصوفا بجميع العلوم وبجميع الادراكات وبجميع القدر ويكون هو بعينه فاعلا لجميع الافعال وذلك يبطل هذا الذي ذكرتم والوجه الثاني في الجواب ان بتقدير ان يكون الامر كما ذكرتم الا انه يلزم ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بالتصرف في ذلك العضو المخصوص من حيث انه هذا البدن المعين فنقول القصد الى تدبير هذا البدن مشروط بالعلم بهذا البدن فلما كانت النفس تريد تدبير هذا البدن وجب ان تكون عالمة بهذا البدن من حيث انه هذا البدن فتكون النفس عالمة بالجزئيات فان قالوا النفس عالمة بالجزئيات لكن بواسطة الالات الجسمانية فنقول ليس كلامنا الان في كيفية الالات والادوات بل في اثبات ان النفس مدركة للجزئيات وشاعرة بها من حيث انها هي فان نازعتم فيه اوردنا عليكم الدليل المذكور وان سلمتموه فهو المطلوب والعجب من هؤلاء الفلاسفة كيف غفلوا عن امثال هذه الدلايل الظاهرة واشتغلوا بتركيب تلك الوجوه الضعيفة وملأوا الكتب منها وتمرنوا عليها في الادوار المتطاولة والاعصار المتباعدة **الحجة الثالثة** في اثبات ما ذكرناه ان العلوم اما نظرية واما ضرورية وقد ذكرنا انه لا بد من الاعتراف بالعلوم الضرورية والا لزم

اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بالعلوم الضرورية البديهية واجلى العلوم الضرورية واقواها واكملها ما يحكم به صريح الفطرة وبديهة العقل اذا عرفت هذا فنقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي راى المبصرات وسمع المسموعات وذاق المطعومات ولمس الملموسات وادرك المشمومات وتصور المتخيلات واستحضر المذكورات والمنسيات وانه هو الذي حرك يده للاخذ وحرك رجله الى المشي ولو نازع منازع في كون الانسان موصوفا بهذه الصفات وآتيا بهذه الافعال لكان ذلك النزاع واقعا في اظهر العلوم الضرورية وذلك يدل على ان صريح الفطرة شاهدة بان الانسان هو الموصوف بهذه الصفات وهو الفاعل لهذه الافعال ولما كان الانسان عبارة عن النفس وجب ان تكون النفس هي الموصوفة بهذه الصفات وهي الآتية بهذه الافعال فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من قول القائل ابصرت كذا وسمعت كذا هو ان قوة من القوى التابعة لذاتي ابصرت كذا وقوة اخرى سمعت كذا قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن الانسان مبصرا للمبصرات ولا سامعا للمسموعات بل شيء من الاشياء المضافة اليه ابصر المبصرات وشيء آخر من الاشياء المضافة اليه سمع المسموعات فيصير هذا جاريا مجرى ما اذا قيل عبدي راى فلانا وولدي سمع الكلام الفلاني فان العلم الضروري حاصل بالفرق بين ما اذا رايته انا وبين ما اذا رآه عبدي وبالفرق بين ما اذا سمعت ذلك الكلام وبين ما اذا سمع ولدي ذلك الكلام لكن العلم الضروري حاصل باني رايت هذه المبصرات بعيني وذقت هذه المطعومات بلساني وبالجملة فالعلم بان الانسان هو الموصوف بهذه الصفات والافعال الاخيرة بلغ مبلغا لا يمكن حصول علم اجلى واقوى منه حتى يتوسل به ذلك العلم الى تقرير هذه القضية وليس يمكن الا التنبيه على ان هذه القضية بديهية اولية فاما تقريرها بقضايا اظهر واوضح منها فذلك من المحالات **الحجة الرابعة** على ان النفس مدركة للجزئيات ان اهل المنطق اتفقوا على ان المحمولات والموضوعات على اربعة اقسام حمل الجزئي على الجزئي كقولك زيد هو الذي عمل العمل الفلاني فهاهنا الموضوع والمحمول جزئيان والثاني حمل الكلي على الكلي كقولك الانسان حيوان والثالث حمل الجزئي على الكلي كقولك بعض الانسان هو زيد فان قولك بعض الانسان مفهوم كلي والرابع حمل الكلي على الجزئي كقولك زيد ليس بفرس وايضا اطبقوا على ان اكمل اقسام الحمل والوضع هو هذا القسم وايضا اطبقوا على ان من حكم بشيء على شيء فانه لا بد وان يكون قد حضر عنده تصور الطرفين اذا ثبت هذا فنقول الذي يحكم بحمل الكلي على الجزئي لا بد وان يكون قد حضر عنده تصور ذلك الجزئي وتصور ذلك الكلي لكن صاحب التصورات الكلية هو النفس فيجب ان يكون صاحب التصورات الجزئية ايضا هو النفس واعلم انه ان حصل في الدنيا برهان يجب قبوله والرجوع اليه فليس الا هذا البرهان وما يشبهه ولو كان الامر كذلك لوجب ان لا يكون اشتغال بعض تلك الاجزاء بفعله الخاص به مانعا للجزء الآخر من فعله الخاص به ومعلوم ان هذا حاصل فان الانسان اذا اشتغل بالغضب امتنعت الشهوة عليه واذا اشتغل بالشهوة امتنع الغضب عليه واذا اشتغل بالفكر امتنع الشهوة والغضب عليه والوجه الثالث في الجواب ان هذا السؤال انما يتم لو قلنا انه حصل مع كل جزء من اجزاء البدن جزء من اجزاء النفس حتى يقال بان كل واحد منها حرك ذلك الجزء من غير احتياج الى شيء من الالات فحينئذ يكون نسبة النفس الى جميع الاعمال على السوية ومعلوم ان ذلك باطل والا لزم ان تكون جميع الاعضاء متساوية في كونه عضوا رئيسا مستقلا بقبول قوة الحياة ومعلوم انه ليس كذلك لان القلب والدماغ اقوى في تعلق النفس بهما من ساير الاعضاء فثبت بهذه البيانات انه لا يجوز ان تكون النفس جسما ساريا في البدن واما القسم الثالث وهو ان يقال النفس جسم مغاير للبدن وغير داخل فيه فهذا بعيد عن العقل ولم يقل به احد ولما بطلت الاقسام الثلاثة بقي القسم الرابع وهو ان النفس جوهر مجرد عن الجسمية وعلايقها وان نسبته الى جميع الاعضاء على السوية فلم يكن اشتغاله باستعمال بعض الاجزاء اشق عليه من استعمال ساير الاعضاء وهو المطلوب **الحجة العاشرة** لو كانت النفس هذا البدن او عضوا من اعضاء هذا البدن لامتنع الحشر والنشر والثواب والعقاب ولو كان الامر كذلك لكان الانسان اخس الحيوانات ولكان تكوينه وايجاده عبثا محضا وهذه اللوازم باطلة فكان القول بان النفس عين هذا البدن او عضو من هذه الاعضاء باطلا فنفتقر في تقرير هذا الدليل الى مقدمات

المقدمة الاولى في بيان ان النفس لو كانت عبارة عن هذا البدن او عن عضو من اعضائه لكان القول بالبعث والقيامة باطلا تقريره انا نشاهد ان هذا البدن مع جميع اعضائه واجزائه يتفرق ويتمزق ويصير فانيا بالكلية والشيء اذا فني وعدم فعوده بعينه بعد فنائه محال في بديهة العقل فان قالوا لم لايجوز ان يقال الانسان عبارة عن اجزاء مخصوصة فاذا مات الانسان وتفرقت الاعضاء فالزايل انما هو الصفات والاعراض واما تلك الاجزاء فهي باقية باعيانها فلاجرم كان ذلك الانسان باقيا بعينه فاذا عادت تلك الاعراض اليه فان هذا الانسان الموجود في هذه الحالة هو عين الانسان الذي كان موجودا قبل ذلك فنقول هذا باطل لان بتقدير ان يكون الانسان عبارة عن جسم مخصوص فانه يمتنع ان يقال ذلك الانسان عبارة عن مجرد تلك الاجسام لان تلك الاجسام قد كانت موجودة قبل ان تركبت واتصفت بتلك الصفات وما كان هذا الانسان موجودا واذا مات ذلك الانسان بعد حياته وتفرقت تلك الاجزاء فتلك الاجزاء باقية مع ان ذلك الانسان غير باق فعلمنا ان بتقدير ان يكون الانسان جسما فانه لايكون الانسان المخصوص عبارة عن مجرد الجسمية بل يجب ان يكون عبارة عن جسم موصوف بصفات مخصوصة وهي الحياة والعلم والقدرة واذا كان الانسان عبارة عن جسم موصوف بصفات مخصوصة وهي الحياة والعلم والحكمة واذا كان الانسان عبارة عن مجموع تلك الذوات مع هذه الصفات فعند فناء هذه الصفات فقد عدم احد الاجزاء المعتبرة في تحقق هذا الانسان من حيث انه هذا الانسان ولما ثبت بحكم بديهة العقل ان اعادة المعدوم محال ثبت ان عود ذلك العرض الذي هو احد اجزاء ماهية ذلك الانسان محال فيلزم ان يكون عود ذلك الانسان بعينه محالا فثبت بما ذكرنا انه لو كان النفس عبارة عن هذا البدن او عن عضو من اعضاء هذا البدن لكان القول بالبعث والقيامة باطلا ولكان بقاء النفس بعد موت البدن باطلا وهذا برهان قوي في اثبات هذا المطلوب واما بيان المقدمة الثانية وهي قولنا لو كان القول بالبعث باطلا وكان القول ببقاء النفس بعد الموت باطلا لكان الانسان اخس من جميع الحيوانات فالدليل عليه ان الانسان انما يتميز عن ساير الحيوانات بقوة العقل والعقل يوجب الشقاء في اللذات الجسدانية ويوجب السعادة في الكمالات العقلية المنتفع بها بعد الموت والدليل عليه ان العاقل يحمله عقله على الفكر في الماضي والحاضر والمستقبل اما الفكر في الماضي فكلما مضى من الامور المكروهة فاذا تذكره وقع في قلبه حسرة شديدة بسبب حصولها في الماضي وكل ما مضى من الاحوال الطيبة فاذا تذكره وقع في قلبه حسرة شديدة بسبب فوتها وزوالها واما التفكر في الاحوال الحاضرة فهو اما ان يكون في خير او شر فان كان في الخير فالعقل يوجب الغم من وجوه الاول انه يخاف زوالها فيحصل الخوف في الحال والثاني انه لا لذة الا وفوقها مرتبة اخرى اعلى منها فاذا عرف العقل ذلك اشتاق الى المرتبة القوية واستحقر المقدار الحاضر فيحصل الغم والالم والثالث انه كلما حصل فانه يزول الالتذاذ به وحصوله يقوي الرغبة في طلب الزيادة لان كثرة الفعل سبب لحصول الملكات الراسخة واما التفكر في الاحوال المستقبلة فهو يوجب الخوف الشديد والفزع التام لانه لايعرف انها تحصل على وفق المراد او على خلاف المراد فثبت بما ذكرنا ان العقل يوجب حصول هذه الراحات الجسمانية منغصة مقرونة بالخوف والمكروه والهم والقلق واما ساير الحيوانات فانها لما كانت خالية عن العقول كان انتفاعها باللذات الجسدانية خالية عن التنغيص الحاصل بسبب العقل فوجب ان يكون انتفاعها بهذه اللذات الجسدانية اكمل من انتفاع الناس بها فاذا ثبت هذا فنقول ان كون العقل موجبا للكمال والسعادة انما يحصل بعد الموت فاذا كان الغرض هو ان النفس لاتبقى البتة بعد موت البدن لم يحصل من العقل منفعة فيما بعد الموت وقد بينا انه من اقوى الاسباب الموجبة لتنغيص هذه اللذات الجسدانية وتكديرها وابطال الانتفاع بها وحينئذ يظهر انه لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان الانسان اخس الحيوانات وارذلها وادناها قدرا وقيمة فان امتيازها عن غيرها ليس الا بالعقل الذي لافائدة فيه الا التنغيص وتنغيص اللذات والطيبات ولما شهدت بديهة العقل بان هذا اللازم باطل وان الانسان اشرف الحيوانات واعلاها قدرا وقيمة بسبب حصول هذا العقل وظهر ان العقل سبب نقصان الخيرات الجسمانية العاجلة وجب القطع بان كمال العقل انما حصل وجلالته ورفعته انما حصل بسبب انه سبب لحصول الكمالات فيما بعد الموت وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى انها باقية بعد موت البدن واما بيان المقدمة الثالثة وهي قولنا لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان خلق الانسان عبثا فالدليل عليه ان هذا الانسان اما ان يكون مخلوقا للخير والمصلحة والراحة او يكون مخلوقا للضرر والبلاء او لم يعتبر احد هذين القسمين اما القسم الثاني فهو بعيد لما ثبت ان الخير غالب والشر مغلوب واما القسم الثالث فباطل لان هذا المعنى كان حاصلا عند البقاء على العدم الاصلي فلم يبق الا ان الحق هو القسم الاول وهو انه خلق للفوز بالخير والراحة والحكمة والمصلحة فنقول محل الفوز بتلك الخيرات اما في هذه الحياة الجسمانية واما بعدها والاول باطل لان دار الدنيا دار البلاء والعناء والشقاء وسيأتي تقرير هذه المقدمات في كتاب الاخلاق عند مذمة هذه الحياة الجسمانية على سبيل الاستقصاء ولما بطل هذا القسم ثبت ان المقصود من تكوين هذه النفوس البشرية فوزها بالخيرات والسعادات فيما بعد الموت وهذا يدل على ان النفس غير البدن وغير جملة اجزائه وابعاضه وعلى ان النفس باقية بعد موت البدن اما في السعادة والسلامة او في الشقاوة والعذاب وليكن ها هنا آخر كلامنا في اثبات النفس والله اعلم

المقالة الثالثة في صفات النفوس البشرية

وفيها فصول

الفصل الاول

في ان النفوس هل هي متحدة في الماهية والحقيقة ام لا لقد عظم اختلاف الناس في هذا الباب فذهب جمع عظيم من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الانسانية والحيوانية متساوية في تمام الماهية وان اختلاف افعالها وادراكاتها انما حصل بسبب اختلاف الالات والادوات فلو كان دماغ ساير الحيوانات مساويا لدماغ الانسان لكانت نفوس ساير الحيوانات مساوية للنفوس الانسانية في التعقلات والتفكرات ولو كان لسان ساير الحيوانات مساويا للسان الانسان لكان مساويا له في قوة النطق فهذا مذهب قال به بعض الناس واما الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فانه زعم ان نفوس ساير الحيوانات قوى جسمانية وليست جواهر مجردة واما النفوس الناطقة البشرية فانها جواهر مجردة في ذواتها ثم زعم انها باسرها متساوية في تمام الماهية والحقيقة ولما شاهد اختلاف الناس في الذكاء والبلادة والاخلاق الفاضلة والمذمومة زعم ان ذلك الاختلاف انما حصل بسبب اختلاف الامزجة البدنية فمن كان صفراوي المزاج وجب ان يكون قوي الفهم كامل الراي الادراك مضطرب الراي ومن كان دموي المزاج كان الفرح وحسن الاخلاق غالبا عليه ومن كان بلغمي المزاج كان بطيء الفهم قليل الذكاء قليل الغضب ومن كان سوداوي المزاج كانت آثاره شبيهة باحوال السوداء ولما ثبت في باب المزاج ان مراتب الامزجة مختلفة وغير متناهية لاجرم كانت مراتب اخلاق النفوس في قوة الادراك غير متناهية والطائفة الثالثة زعموا ان النفس البشرية جنس تحته انواع مختلفة بالماهية وتحت كل نوع اشخاص متساوية بالماهية وكل نوع من تلك الانواع فهو كالنتيجة من روح معين من ارواح الكواكب فنوع منها حرة كريمة فاضلة قوية في الفهم والافعال الجميلة ونوع آخر منها نذلة بليدة شريرة وذلك الروح الكوكبي الذي هو المبدا لذلك النوع هو المسمى في اصطلاحات قدماء الفلاسفة بالطباع التام وانما سموه بهذا الاسم لان المعلول لابد وان يكون من جنس العلة وشبيها بها فكل صفة وخصلة حصلت لذلك النوع المعين من النفوس البشرية فهي انما حصلت بتاثير الروح الفلكي ولاشك ان تلك الخواص والصفات في ذلك الروح الفلكي اكمل منها في تلك النفوس فلهذا السبب سموا تلك الاصول بالطباع التام وهذه النفوس كالاولاد لذلك الروح وهو كالاب لهذه النفوس وكما ان الاب لشفقته ومحبته على ولده فكذلك لذلك الروح مزيد معونة في تربية ذلك النوع من النفوس فان كان ذلك الطباع التام من الارواح الفاضلة الكريمة الخيرة العاقلة ظهرت تلك الآثار في هذه النفوس وان كان بالضد كانت احوال تلك النفوس على وفق احوال ذلك الاب وايضا فتلك النفوس لما كانت من نوع واحد لاجرم حصل بينها نوع مجانسة ومشاكلة وحصل بينها لهذا السبب محبة ومودة ولهذا السبب قد يتفق بين شخصين اجنبيين من المحبة ما لامزيد عليها وقد يتفق بين آخرين من النفرة والبغضة ما لامزيد عليها والاظهر ان هذا المذهب هو الذي يذهب اليه صاحب الوحي والشريعة صلوات الله عليه حيث قال الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقال ايضا الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وهذا المذهب هو المختار عندنا والطائفة الرابعة قالوا النفوس البشرية وان كان قد يوجد فيها ما يكون بعضها اشد مشاكلة للبعض في العلوم والاخلاق الا ان تلك المشابهة والمشاكلة واقعة في الصفات لكن المشاكلة في الصفات لاتدل على المماثلة في الماهية فكل واحد من جواهر النفوس مخالف بالماهية والذات المخصوصة لساير النفوس وان كانت

متساوية في الصفات فهذا شرح هذه المذاهب في هذا الباب اما القايلون بتماثل النفوس في تمام الماهية فقد احتجوا على صحة قولهم بان قالوا لا شك ان النفوس الناطقة متساوية في كونها نفوسا ناطقة بشرية فبعد حصول الاستواء في هذا المفهوم اما ان يقال انها مختلفة باعتبار آخر واما ان لا تكون كذلك والاول باطل والا لكان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فحينئذ يلزم كون كل واحدة من تلك النفوس مركبة من جزئين وذلك على النفوس التي هي جواهر مجردة محال ولما بطل هذا القسم بقي الثاني وهو ان النفوس الناطقة البشرية كما انها متساوية في هذا المعنى فهي متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فحينئذ يمتنع ان يقال اختلاف النفوس في ادراكاتها واعمالها على اختلاف الامزجة هذا هو الوجه الذي تكلفناه للقوم وان كان ما رايناه للشيخ في هذا الباب كلاما البتة واعلم ان هذه الحجة ضعيفة جدا لوجوه الاول ان المراد من كونها نفوسا كونها مدبرة لهذه الابدان والمراد من كونها ناطقة كونها قابلة للعلوم الكلية والادراكات المجردة العقلية وهذا يقتضي اشتراك هذه النفوس في كونها مدبرة للابدان قابلة للعلوم وقد ثبت انه لا يمتنع في العقول ان تكون الماهيات البسيطة المختلفة بحسب ذواتها المخصوصة تكون متساوية في بعض الآثار واللوازم وعلى هذا التقدير فقد سقطت هذه الحجة والسؤال الثاني ان كونها مدبرة للابدان وكونها قادرة على تدبير الابدان احكام انما تحصل بعد تمام تلك الماهية لازمة لها ثم ذاته امتنع ان يصير موصوفا بالقدرة على تدبير الابدان وامتنع ان يصير موصوفا بكونه قابلا للعلوم الكلية والمعالم القدسية فثبت بهذه البراهين ان هذه المعاني امور خارجة عن الماهية وغير مقومة لها ولا داخلة فيها واذا كان كذلك لم يلزم من وقوع المشاركة فيها حصول المشاركة في جزء من الاجزاء المقومة للماهية والسؤال الثالث هب ان هذا يقتضي وقوع التركيب في هذه الماهية الا ان هذا النوع من التركيب لا يقتضي الجسمية الا ترى ان السواد والبياض يتشاركان في اللونية ويتخالفان في بعض اجزاء الماهية فوجب ان تكون ماهية البياض والسواد مركبتين من الجنس والفصل ومع ذلك فلم يلزم من حصول هذا النوع من التركيب كونهما جسمين فكذا هاهنا فثبت ان هذه الحجة ضعيفة واما القايلون باختلاف جواهر النفوس فقد احتجوا عليه بوجوه اعتبارية قوية الحجة الاولى ان الانسان الواحد قد ينتقل من المزاج الحار الى المزاج البارد وكذا القول في الرطب واليابس واما قوة الادراك وقوة الاخلاق فهي باقية بحالها من اول العمر الى آخره من غير تفاوت اصلا مثل انسان صحيح قوي المزاج ثم تستولي عليه الحمى البلغمية والاستسقاء او الفالج ومثل انسان بلغمي المزاج استولى عليه حمى الغب والسرسام الحار فان كل واحد من هؤلاء يبقى على القدر الاول الذي كان له من الادراك والخلق ولو كان الاختلاف الحاصل في قوة الادراك والفعل معللا باختلاف الامزجة لوجب ان يحصل اختلاف حال الادراك والخلق عند اختلاف احوال الامزجة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان ذلك ليس لاجل الامزجة بل لاختلاف ماهيات النفوس والحجة الثانية انا نرى انسانين يختلفان في التركيب البدني والتأليف المزاجي جدا مع انهما متشابهان في قوة الادراك جدا وبالعكس فلما راينا ان المساواة في المزاج قد تنفك عن المساواة في الاحوال النفسانية والاختلاف في المزاج قد ينفك عن الاختلاف في الاحوال النفسانية علمنا ان كل واحد من هذين البابين اصل بنفسه ولا تعلق لاحدهما بالآخر والحجة الثالثة ان الاعضاء البدنية آلات للنفوس في الاعمال المختلفة وكون الآلة صالحة لا يقتضي حصول ملكة تلك الاعمال في ذوات الفاعلين لان النجار اذا كان قدومه شديد الصلاحية للنحت وكان منشاره شديد الصلاحية للنشر وكان مثقبه شديد الصلاحية للثقب فان كون هذه الآلات صالحة لهذه الاعمال لا يوجب حصول ملكات هذه الاعمال في ذات النجار فثبت بما ذكرنا ان اختلاف نفوس الناس في الرغبة والنفرة في بعض الاشياء دون البعض لا يمكن ان يكون لاجل اختلاف الامزجة البدنية والاعضاء الآلية فوجب ان يكون ذلك لاختلاف جواهرها وماهياتها ولا يمكن ان يقال ان تلك الرغبة والنفرة انما حصلت لاجل تعليم المعلمين وارشاد الاستاذين ومجالسة الاقران ومخالطة الاصحاب وذلك لانا نشاهد كثيرا ان الامر يقع في هذه الاحوال بالضد فقد يكون الانسان بحيث يكون ابواه من اهل الشر والدعارة والفساد ويتربى فيما بينهم ويخالط تلك الطوائف ولا يلقى احدا من اهل الخير ثم انه في اول النشو يميل الى الخير والطاعة ويظهر منه اعمال عجيبة من اعمال الخير والفهم وقد يكون بالضد منه واعتبر ذلك بنوح عليه السلام وولده وابراهيم عليه السلام ووالده واذا كان هذا المعنى

مشاهدا علمنا ان حصول هذه الاحوال لا يمكن احالته الى هذا السبب الحجة الرابعة انا نرى الصبيان الصغار مختلفين في الاخلاق والافعال فقد يكون الواحد منهم رحيما حييا سخيا مطيعا سلس القياد ومنهم من يكون شريرا بخيلا لئيما ماثرها ويخالفه بعكس الاخلاق فالسبب لهذه الاحوال المختلفة اما جواهر النفوس واما اختلاف امزجة الابدان واما الاسباب الخارجية وهي التعلم من القرناء والشركاء والقسمان الاخيران باطلان فبقي الاول وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون ذلك بسبب الامزجة المختلفة وذلك لان الفاعل هو النفس والاعضاء المختلفة البدنية آلات للنفس في الفعل والآلة منفعلة قابلة والمنفعل القابل من حيث هو كذلك لا يوجب تغير حال الفاعل نعم ربما ظن ان الآلة المعينة اذا كانت لا تصلح الا للعمل الواحد فالفاعل الذي لا يجد الذي لا يجد الا تلك الآلة لا بد وان يبقى مواظبا على ذلك الفعل وتكرر ذلك الفعل يوجب حصول الملكة الراسخة لذلك الفاعل الا ان هذه الحالة انما تحصل بعد المواظبة على ذلك الفعل زمانا طويلا اما الصبيان فانهم اول ما يشرعون في الفعل يشرعون على هذه الوجوه المختلفة فامتنع ان تكون تلك الاخلاق بسبب اختلاف الامزجة والابدان وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون ذلك الاختلاف بسبب القرناء والمعلمين لان الصبيان لم يوجد في حقهم هذه الاحوال ولما ظهر فساد هذين القسمين بقي القسم الاول وهو ان يكون ذلك الاختلاف لاجل اختلاف جواهر النفوس وهو المطلوب والحجة الخامسة انا نرى ان النفوس تختلف في احوال كثيرة لا يمكن تعليل ذلك الاختلاف باختلاف الامزجة مثل ان بعض النفوس قد يقوى على تحصيل علم دقيق غامض ويعجز عن تحصيل علم سهل كالنحو والتصريف بل قد يختلف حال الفهم في مسائل العلم الواحد فقد يسهل تعلم الباب الواحد من علم ويصعب تعلم الباب الثاني ومن تامل في احوال الناس عرف ان الامر كذلك والنفس هي الاصل والبدن محل تصرفها ومنزل عملها وانحالة هذه الاحوال المختلفة على المبدا الاصلي اولى من احالتها على اختلاف الآلات والادوات لا سيما والعلم الضروري حاصل بانه يبعد ان يقال السبب في كون الانسان بحيث يفهم المنطق اسهل والالهي اصعب هو وقوع التفاوت في الامزجة والحجة السادسة انا نرى الاختلاف العظيم في الحيوان الذي ليس بناطق فبعضها آنسة تابعة كالانعام وكالخيل والبغال والحمير وبعضها مؤذية مفسدة كالاسد والنمر والذيب وبعضها ذو مكر وخداع كالقرد والثعلب وبعضها يحب الاجتماع كالخيل والبقر والغنم وبعضها يجمع الغذاء ويدخره لنفسه كالنمل والنحل وبعضها يحصل الغذاء يوما فيوما وبعضها يسرق ما لا ينتفع به ويخبأه كالعقعق فانه يسرق الفصوص والخواتيم والدنانير فيخبؤها فكذلك احوال الناس مختلفة في هذه الصفات فمن الناس من يكون كريما كثير النفع وبعضهم يكون موذيا والموذي قد يقبل الرياضة بها وقد لا يقبل الا قليلا وقد يكون بحيث لا يقبل الرياضة لا بالكثير ولا بالقليل وقد يكون كثير المكر والخداع وقد يكون محبا للخلوة والانفراد وقد يكون محبا للخلطة والاجتماع ونرى الاختلاف في هذه الاحوال باقيا من اول العمر الى آخره وقد رايت كثيرا من الاخوين كانا يتباغضان من غير سبب اصلا ويبقيان على تلك الحالة الى آخر العمر واستمرار هذه الاحوال يدل على ان اختلاف الصفات النفسانية قد تكون من مقتضيات جواهر النفوس وذلك يدل على انها قد تكون مختلفة بحسب الماهية فهذا جملة ما نذكره في تقرير هذا المطلوب والله اعلم

الفصل الثاني في ذكر جملة الاسباب الموجبة لاختلاف النفوس في الصفات

اعلم انها على قسمين احدهما السبب الذاتي الجوهري وهو الذي ذكرنا من ان النفوس تكون مختلفة في الماهيات والذوات والنوع الثاني من الامور الخارجة عن الذات والجوهر وهي امور اربعة الاول اختلاف مسقط الماء وطوالع الظهور والثاني اختلاف احوال الكواكب السامتة لتلك البلدة والتربة فان البلدة التي يمر على سمت رؤس اهلها كوكب سعد تكون احوالهم حسنة فاضلة والتي يمر على سمت رؤسهم كوكب نحس تكون احوالهم مذمومة والثالث اختلاف احوال الاسباب الستة الموجودة في تلك البلدة ومن جملتها كيفية حال الرضاع والرابع اختلاف امزجة الاعضاء واختلاف احوال الاعضاء الآلية في هيآتها وتركيباتها يوجب اختلاف الصفات والافعال قال جالينوس في تفسيره لكتاب بقراط في الاخلاط ان فعل مزاج الاخلاط في النفس مساو لفعل اخلاق النفس في الاخلاط وتفسيره ان من كان الغالب عليه هو المزاج الصفراوي فانه يغضب كثيرا وايضا اذا غضب مرة كثيرة عظيمة شديدة فانه يجتمع في بدنه شيء كثير من الصفراء وهذا يدل على ان النفس والبدن كل واحد منهما مؤثر في الآخر

واعلم ان الحكماء بينوا في كتب الاخلاق ان القوى الاصلية النفسانية ثلاث فاشرفها القوة النطقية الدماغية واوسطها القوة الغضبية القلبية وادونها القوة الشهوانية الكبدية وجميع الاخلاق والصفات انما تتشعب من هذه الثلاثة ونحن نشير الى بعض انواع الاختلافات الواقعة في كل واحدة من هذه الثلاثة ونذكر منها ما يصلح ان يكون سببا مزاجيا فنقول اما القوة الادراكية فعلى قسمين احدهما كالاصل والثاني كالفرع وهو العلوم المكتسبة اما الاول وهو العقل فمراتب الناس فيه مختلفة بالقوة والضعف والكثرة والقلة وهو ظاهر واما العلوم المكتسبة فهي قسمان احدهما العلم بانواع العلوم العقلية والنقلية والثاني العلم باصلاح امر المعاش والانسان قد يكون كاملا فيهما وهو نادر وقد يكون ناقصا فيهما وقد يكون كاملا في تحصيل العلوم الا انه يكون في غم اصلاح المعيشة وقد يكون بالضد منه فاما مراتب العلوم النظرية فهي كثيرة من وجوه الاول ان الانسان قد يكون قادرا كاملا في جميع انواع العلوم وهو نادر جدا وقد يكون مقصرا في الكل وهو غالب جدا وقد يكون كاملا في البعض ناقصا في البواقي وهذا ايضا مختلف الحال فقد يكون الانسان كامل القدرة على تحصيل نوع دقيق غامض من العلوم ويكون عاجزا عن تحصيل نوع آخر خسيس ضعيف فلقد رايت قوما كانوا اقوياء في المنطق والهندسة ولما خاضوا في النحو والتصريف ضعفت عقولهم وتبلدت اذهانهم بل قد رايت جماعة كانوا اقوياء في الهندسة وضعفاء في الحساب مع شدة القرب بينهما والنوع الثاني من الاختلاف في هذا الباب ان فيهم من يكون سريع الحفظ بطيء النسيان وهذا هو القسم الاشرف وفيهم من يكون بطيء الحفظ سريع النسيان وهو القسم الاخس ومنهم من يكون سريع الحفظ سريع النسيان او بطيء الحفظ بطيء النسيان وهذان القسمان متوسطان والنوع الثالث الاختلاف الحاصل بحسب الفهم فان الانسان اما ان يفهم الشيء فهما صحيحا واما ان لا يكون كذلك اما الذي يفهم فهما صحيحا فيعتبر حاله من وجهين احدهما ان هذا الفاهم قد يقدر على الاستنباط وقد لا يقدر والقادر على الاستنباط قد يقدر عليه في الاشياء العالية وقد يقدر عليه في الفروع الخسيسة الضعيفة الثاني ان الانسان قد يكون بحيث اذا علمته مسئلة تعلمها سريعا الا ان تلك المسئلة التي تعلمها اذا اختلطت بالكلمات الاجنبية وامتزجت بالمقدمات التي لا تناسبها فان ذلك الانسان لا يعرف ان هذه المسئلة هي تلك المسئلة التي تعلمها واحكمها وقد يكون بحيث اذا تعلم مقدمة وعرفها ثم اختلطت تلك المقدمة بالف مقدمة اجنبية غريبة عنها فانه في الحال يميزها ويعلم انها هي تلك المقدمة التي عرفها ولو كنت اسمي القسم الاول بالخاطر الضعيف والثاني بالخاطر القوي واما القسم الثاني وهو الذي لا يفهم الشيء فهما صحيحا فهذا الخلل اما ان يقع بسبب التشويش او بسبب النقصان او بسبب البطلان والخلل الحاصل بسبب التشويش اردأ من الخلل الحاصل بسبب النقصان والبطلان فانه لا يفيد الا الجهل البسيط ثم لكل واحد من هذه المراتب الثلاثة اعني التشويش والنقصان والبطلان مراتب لا نهاية لها النوع الرابع من اقسام هذا الباب الاختلاف الحاصل بحسب الفهم والحفظ فالانسان قد يكون قويا فيهما وهو نادر لان الفهم يستدعي لطافة روح الدماغ والحفظ يستدعي كثافته فان اجتمعا كان ذلك للسبب المستفاد من جوهر النفس لا بسبب المزاج البدني وقد يكون مقصرا فيهما وقد يكون قويا في احدهما ضعيفا في الثاني ثم الناسي قد يكون قادرا على التذكر والاستفادة على سبيل السهولة وقد يكون متوسطا وقد يكون عاجزا جدا فهذا هو التنبيه على اختلاف الناس في هذا المقام واما العلوم العملية المعتبرة في اصلاح المعاش فالناس مختلفون فيها جدا فقد يسهل عليه تعلم حرفة صعبة مع انه يشق عليه تعلم حرفة خسيسة وقد يكون قادرا على اصلاح مهمات السوق والبيع والتجارة وعاجزا عن اصلاح مهمات البيت وقد يكون بالضد من ذلك فهذا هو الاشارة الى اختلاف الناس في الصفات الحاصلة بسبب القوة النطقية الدماغية واعلم ان السبب لهذه الاحوال المختلفة اختلاف حال الدماغ وذلك من وجوه الاول ان الدماغ له ثلاثة تجويفات فالاول موضع التخيل والثاني موضع التفكر والاخير موضع التذكر فالتجويف الاول يجب ان يكون مائلا الى الرطوبة لتنطبع فيها صور الاشياء بسهولة فان كان هذا البطن عظيم الرطوبة ضعفت تخيلاته لان الرطب يكون سريع الاخذ سريع الترك

لان الخلل الحاصل بسبب التشويش يفيد الجهل المركب واما الخلل الحاصل بسبب النقصان والبطلان م

وان كان مائلا الى اليبس ضعفت ايضا هذه التخيلات لان اليابس بطيء الاخذ بطيء الترك اما اذا كان معتدلا كان جيد التخيل سريع التعلم لما يسمعه ويقرؤه وتورده عليه حواسه ولذلك صار التعلم في وقت الصبا احسن من غيره ولان في وقت الصبا تكون الارواح الدماغية رطبة فيسهل قبولها لتلك الصور ثم كلما ازداد السن ازداد اليبس المانع من زوال الصور واما الارواح الحاصلة في التجويف الاوسط فيجب ان تكون مائلة الى الحرارة لان الفكرة انما تتاتى بالحاق شيء بشيء وذلك نوع حركة والحركة انما تتم بالحرارة فالفكر لا يتم الا بالحرارة ثم نقول ان كانت هذه الحرارة كثيرة كان ذلك الروح شديد الالتهاب فكانت تلك الافكار مشوشة وان كانت تلك الحرارة ناقصة قليلة كان الفكر في النقصان او البطلان وكان صاحبه بليدا غليظ الطبع واما ان كان معتدلا في الحرارة والبرودة كان صاحبه مستقيم الفكر سريع الجواب حسن الاستنباط واما الارواح الحاصلة في التجويف المؤخر فيجب ان تكون مائلة الى اليبس لان الحفظ لا يتم الا باليبس فان قلت هذه الصفة ضعف الحفظ وغلب النسيان والسبب الثاني انه قد يحصل في المجرى الذي بين التجويف المقدم الى التجويف المتوسط جسم شبيه بالدودة وله قوة ان يمتد تارة وينقبض اخرى فاذا امتد ودق انفتح المجرى الذي بين التجويف المقدم والتجويف المتوسط فنفذت الروح من التجويف المقدم الى التجويف المتوسط وتادت الصور المتخيلة الى القوة الفكرية واما اذا انقبض هذا الجسم الشبيه بالدودة فحينئذ يقصر ويغلظ ويسد المجرى فلم تنفذ الروح من التجويف المقدم الى التجويف المتوسط فحينئذ يمتنع حصول الصور الخيالية الى القوة المفكرة اذا عرفت هذا فنقول حركة هذا الجسم الشبيه بالدودة في الامتداد والانقباض مختلفة في الناس على قدر امزجة الادمغة فان كان جوهره غليظا باردا كانت حركته بطيئة فلم ينفتح المجرى بسرعة فلم تتاد الروح من التجويف المقدم الى التجويف المتوسط بسرعة فيكون هذا الانسان بطيء الفهم قليل الفطنة متاخر الجواب واذا كان هذا الجسم سريع الحركة حادها كان هذا الانسان سريع الفطنة سريع الجواب حاد الفهم السبب الثالث من الاسباب الدماغية شكل الراس فان الشكل الجيد ان يكون القحف شبيها بكرة غمز عليها من الجانبين حتى يظهر نتو في القدام وفي الخلف وتطامن الجانبين فهذا الشكل موافق لحال الدماغ فاما اذا فقد نتو القدام ضعف التخيل وان فقد نتو الخلف ضعف التذكر وان فقد النتوان جميعا فقد التخيل والتذكر والسبب الرابع ان يكون الراس والبدن كبيرين فحينئذ يكون القلب قويا والدماغ قويا فههنا يحصل الكمال واما ان كانا صغيرين فههنا يحصل النقصان واما ان كان الراس صغيرا والبدن كبيرا فحينئذ يكون القلب قويا حارا ويكون الدماغ صغيرا لا يقوى على مقاومة القلب فحينئذ يكثر الطيش والغضب واما ان كان الراس كبيرا والبدن صغيرا فحينئذ كبر الراس بسبب الرطوبات الفضلية وهذا الانسان يكون قليل الفهم ضعيف القلب مختل الافعال فهذه الوجوه الاربعة هي الاسباب المزاجية لاختلاف حال النفوس في كيفية الادراكات واما القسم الثاني وهو القوة الحيوانية القلبية فاعلم انه كما حصل في الدماغ بطون ثلاثة فكذلك حصل في القلب بطون ثلاثة فالبطن الايسر تتولد فيه اجسام لطيفة روحانية تسري في الشريانات الى اقاصي البدن وتلك الارواح تفيد الاعضاء قوة الحياة والحرارة الغريزية وبهذه القوة يحصل الفرح والغم والغضب واذا عرفت هذا فنقول هذه الحرارة ان كانت قوية حصل التهور وان كانت ناقصة حصل الجبن وان كانت معتدلة حصلت الشجاعة التي هي الصفة المحمودة وهكذا القول في النشاط والكسل والسرعة والابطاء في الاقوال والافعال واعلم ان هذه القوة حاصلة في السباع الا انها خالية عن القوة النطقية المانعة فلا جرم اذا حصلت هذه الاحوال للسباع اقدمت على الفعل باقصى الوجوه واما الانسان فله العقل الوازع من مقتضيات الطبيعة واذا عرفت هذا فنقول انه اذا كان القلب والدماغ معتدلين حصلت هذه الافعال على اصوب الوجوه واحسنها خالية عن الزيادة والنقصان وان كانا غير معتدلين فان كان ذلك من اجل استيلاء الحر عليهما اعظم الطيش والشطط وان كان من اجل استيلاء البرد عليهما اعظم الجبن والخوف وقلة الحمية

واما ان كان القلب قوي الحرارة وكان الدماغ معتدلا فعند استيلاء الغضب على القلب فان الدماغ المعتدل يمنعه عن الافراط في العمل واما اذا كان القلب ضعيف الحرارة فصاحبه يكون جبانا الا انه اذا كان الدماغ معتدلا فالعقل قد يحمله على افعال الشجاعة وان كان الجبن حاصلا في القلب واما القسم الثالث وهو القوة الشهوانية الكبدية فاعلم ان الشهوة اما في الماكول والمشروب او في الفرج اما الشهوة في الماكول والمشروب فنقول البدن اما ان يكون كبيرا واما ان يكون صغيرا وكذلك المعدة اما ان تكون كبيرة او صغيرة وايضا ان الاحساس بالجوع انما يحصل بسبب ان بين الطحال وبين فم المعدة مجرى ينصب فيه قسط من السوداء الطبيعية الى فم المعدة فيحصل هناك لذع ودغدغة وذلك هو الاحساس بالجوع اذا عرفت هذا فنقول ذلك المجرى اما ان يكون واسعا وضيقا اذا عرفت هذا فنقول ان كان البدن كبيرا والمعدة كبيرة وكان ذلك المجرى واسعا فانه يكثر جوع هذا الانسان لان البدن الكبير يتحلل منه اجزاء كثيرة والمعدة الكبيرة متسعة للغذاء الكثير والسوداء الكثيرة المنصبة في ذلك المجرى الواسع توجب الاحساس العظيم بالجوع فلما اجتمعت هذه الاسباب عظم الجوع لهذا الانسان ياكل مقدارا كثيرا في المرة الواحدة يكفيه ذلك زمانا مديدا واما ان كان البدن صغيرا والمعدة صغيرة والمجرى ضيقا فها هنا يقل الجوع لان البدن لما كان صغيرا كان التحلل منه قليلا ولما كانت المعدة صغيرة لم يتسع للطعام الكثير ولما كان المجرى ضيقا لم ينصب الى فم المعدة الا القليل من السوداء فعند اجتماع هذه الاسباب يقل الجوع واذا عرفت هذين الطرفين عرفت الحال في ساير الاقسام وايضا يجب اعتبار حال الكبد في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واعتبار حاله في الصغر والكبر واعتبار حاله في كون الاوردة النابتة منها واسعة او ضيقة وايضا يجب اعتبار حال الاغذية والاشربة في كيفياتها البسيطة والمركبة واذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال بسيطة ومركبة كثرت واما اختلاف الناس في الشهوات فمن كانت البلاغم اللزجة غالبة على معدته كان ميله الى الاشياء الحادة والحريفة والقابضة والعفصة ومن كان اليبس غالبا على معدته كان ميله الى الدسم والحلو وقس الباقي عليه واما اختلاف الناس في شهوة الباه فالمزاج الحار الرطب يناسبه من كل الوجوه والبارد اليابس يضاده من كل الوجوه واما الحار اليابس والبارد الرطب فكالمتوسط فهذا هو الضبط الكلي في بيان ان احوال النفوس كيف تصير مختلفة بسبب اختلاف الامزجة والله اعلم **الفصل الثالث في بيان ان النفس واحدة** ذهب ارسطاطاليس واصحابه الى ان النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة بحسب الافعال المختلفة وهذا هو الحق الذي لا شك فيه وقال جالينوس النفوس ثلاثة النفس النطقية ومتعلقها الدماغ والنفس الغضبية ومتعلقها القلب والنفس الشهوانية ومتعلقها الكبد والذي يدل على ان لكل انسان نفسا واحدة وجوه الحجة الاولى ان المراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا والعلم البديهي حاصل بان ذلك الشيء واحد وليس فيه تعدد البتة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المشار اليه لكل احد بقوله انا وان كان واحدا الا ان ذلك الواحد يكون مركبا من اشياء كثيرة قلنا لا حاجة بنا في هذا المقام الى ابطال هذا السؤال بل نقول المشار اليه بقولي انا معلوم بالضرورة انه شيء واحد فاما ان ذلك الواحد هل هو واحد مركب عن اشياء كثيرة او هو في نفسه واحد وحدة حقيقة فلا حاجة اليه في هذا المقام البتة الحجة الثانية ان الغضب حالة نفسانية تحدث عند محاولة دفع المنافي والشهوة حالة نفسانية تحدث عند طلب الملايم ثم من المعلوم بالضرورة ان دفع المنافي وطلب الملايم مشروط بحصول الشعور بكون ذلك الشيء منافيا وملايما فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي ان لم يكن لها شعور بكون ذلك الشيء منافيا امتنع كونها دافعة لذلك المنافي على سبيل الاختيار والقصد لان القصد الى الجلب تارة والى الدفع اخرى مشروط بالشعور بذلك الشيء فثبت ان الذي يغضب لا بد وان يكون هو بعينه مدركا والذي يشتهي لا بد وان يكون هو بعينه مدركا فثبت بهذا البرهان القاطع ان الادراك والغضب والشهوة صفات ثلاثة لذات واحدة ويمتنع كونها صفات ثلاثة لذوات ثلاثة متباينة الحجة الثالثة انا اذا فرضنا جوهرين مستقلين يكون كل واحد منهما مستقلا بفعله الخاص به امتنع ان يكون اشتغال احدهما بفعله الخاص به مانعا للآخر من الاشتغال بفعله الخاص به اذا ثبت هذا فنقول لو كان محل الفكر جوهرا ومحل الغضب جوهرا ثانيا ومحل الشهوة جوهرا ثالثا وجب ان لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية بفعلها ولا بالعكس لكن التالي باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنعه من الاشتغال بالغضب والانصباب اليه فعلمنا ان هذه الامور الثلاثة ليست مبادي مستقلة بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد فلاجرم كان اشتغال ذلك الجوهر باحد هذه الافعال مانعا عن الاشتغال بالفعل الآخر الحجة الرابعة انا اذا ادركنا شيئا فقد يكون الادراك سببا لحصول الشهوة وقد يصير سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك شيئا مغايرا للجوهر الذي يغضب وللجوهر الذي يشتهي فحين ادرك صاحب الادراك لم يكن من هذا الادراك اثر ولا خبر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب وحينئذ يحصل هذا التاثير واللزوم فعلمنا ان صاحب الادراك هو بعينه صاحب الشهوة وصاحب الغضب الحجة الخامسة ان حقيقة الانسان انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فشرط النفس ان تكون حساسة وان تكون متحركة بالارادة فوجب ان يكون ذلك الذي هو الحساس هو بعينه يكون متحركا بالارادة فصاحب الحس هو بعينه صاحب تلك الارادة والارادة ان كانت ارادة الجذب فهي الشهوة وان كانت ارادة الدفع فهي الغضب فهذا يدل على ان الادراك والشهوة والغضب صفات ثلاثة لذات واحدة وهو المطلوب الحجة السادسة انا بينا بالبرهان القاطع ان المدرك لجميع المدركات بجميع انواع الادراكات والقادر المريد الفاعل يجب ان يكون نفسا واحدة وذلك برهان قاطع على بطلان قول من يقول بتوزيع هذه الصفات على الذوات المتباينة والله اعلم واحتج القائلون بتعدد النفوس بان قالوا انا وجدنا النفس المدبرة لامر الغذاء حاصلة في النبات وخالية عن النفس الغضبية ورايتا النفس الشهوانية والغضبية حاصلة في الحيوان خالية عن النفس النطقية والقوة الفكرية ثم راينا هذه الثلاثة حاصلة للانسان فعلمنا ان كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه متفرد بذاته الا انها اجتمعت في الانسان والجواب انه ثبت في مباحث الماهيات ان الحقايق المختلفة لا يمتنع اشتراكها في آثار متساوية واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال النفس النباتية مخالفة للنفس الانسانية في الماهية الا ان النفس الانسانية مشاركة للنفس النباتية في تدبير الغذاء وان كانت مخالفة لها في الذات والماهية وفي ساير الآثار فان النفس الانسانية تقوى على تدبير الاحوال النطقية والنفس النباتية لا تقوى على ذلك وهذا هو الجواب في القوة الغضبية فان قالوا فالنفس الواحدة كيف تكون مصدرا للافعال المختلفة فنقول ولم لا يجوز ان يصح ذلك بسبب الآلات المختلفة فهذا تمام الكلام في اثبات وحدة النفس **الفصل الرابع في بيان ان المتعلق الاول للنفس هو القلب وان العضو الرئيس المطلق هو القلب** مذهب جمهور المحققين من الانبياء والاولياء والحكماء ان القلب هو العضو الرئيس المطلق لساير الاعضاء وان النفس متعلقة به اولا وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بساير الاعضاء وهذا هو مذهب ارسطاطاليس واتباعه من القدماء والمتاخرين ومذهب جالينوس واتباعه من الاطباء ان الانسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة النفس الشهوانية وتعلقها الاول بالكبد والنفس الغضبية وتعلقها الاول بالقلب والنفس الناطقة الحكيمة وتعلقها الاول بالدماغ وهذه الاعضاء الثلاثة كل واحد منها مستقل بنفسه متفرد بخواصه وافعاله والمختار ان هذا باطل والحق هو القول الاول ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انا قد بينا بالدلايل اليقينية ان النفس واحدة واذا ثبت هذا وجب ان يكون العضو الرئيس هو القلب ويدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فهي ان اكثر اصحاب التجارب تشهد بان اول عضو يتخلق من البدن هو القلب واما القياس فمن وجوه الاول ان المني جسم مركب من الطبايع الاربع والهوائية والنارية غالبة عليه والدليل عليه ان بياض الرطوبات انما يحصل بسبب اختلاط الهوائية بها كما يكون في الزبد فوجب ان يكون بياض المني لهذا السبب ويتاكد ما ذكرنا بان المني اذا ضربه البرد رق وزال بياضه مع ان البرد اولى بالتكثيف وذلك يدل على ان بياضه انما كان لاجل انه اختلط به اجزاء كثيرة من الاجزاء النارية والهوائية فلما ضربه البرد فارقته تلك الاجزاء النارية والهوائية فزال بياضه واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قدر بحكمته ان الاجزاء الارضية والمائية الموجودة في المني تصير مادة الاعضاء واما الاجزاء الهوائية

والنارية التي في المني فانه تعالى يجعلها مادة للارواح الا ان تلك الاجزاء الكثيفة واللطيفة
تكون مختلطة بعضها بالبعض في اول الامر لكن الجنسية علة الضم فلاجرم تنضم الاجزاء اللطيفة
بعضها الى البعض والاجزاء الكثيفة بعضها الى البعض ولما كان اللطيف سريع التحلل اقتضت الحكمة
الالهية جعل تلك الاجزاء اللطيفة في وسط ذلك الجسم وجعل تلك الاجزاء الكثيفة محيطة بها
وصوانا لها وعند هذا يصير جرم المني كالكرة المستديرة ويكون باطن تلك الكرة مملوا من
تلك الاجزاء اللطيفة الهوائية والنارية ويكون ظاهرها متولدا من تلك الاجزاء الكثيفة وذلك
الموضع الذي صار موضعا لتلك الاجزاء اللطيفة هو الموضع الذي اذا استحكم صار قلبا فلهذا السبب
قال اهل التشريح اول الاعضاء حدوثا هو القلب واخرها موتا هو القلب الوجه الثاني
في بيان ان اول الاعضاء حدوثا هو القلب ان البدن لا يتكون ولا يتولد الا بواسطة الحرارة الغريزية
وهذه الحرارة انما تقوى وتكمل اذا كانت مجتمعة ومجمعها هو القلب فوجب ان يكون القلب سابقا
على تكون ساير الاعضاء فثبت ان النفس واحدة وثبت ان اول الاعضاء حدوثا هو القلب
ودلت التجارب الطبية على ان التعلق الاول للنفس هو الروح فوجب ان يكون تعلق النفس بالقلب
قبل تعلقها بساير الاعضاء فوجب ان يكون العضو الرئيس المطلق هو القلب الحجة الثانية
ان العقلاء يجدون الفهم والادراك والعلم من ناحية القلب فعلمنا ان القلب محل العلم بواسطة تعلق
النفس بالقلب واذا كان محل العلم هو القلب وجب ان يكون محل الارادة هو القلب لان المريد للشي يجب ان
يكون عالما به فذلك الذي هو المريد يجب ان يكون هو بعينه العالم واذا كان محل الارادة هو القلب
وجب ان يكون محل القدرة هو القلب لان ذلك الذي هو القادر يجب ان يكون هو بعينه هو المريد
فثبت ان مجمع كل هذه الصفات هو القلب قال جالينوس سلم ان القلب محل الغضب فاما انه
محل الادراك والشعور فباطل وجوابه ان الغضب عبارة عن دفع المنافي ودفع المنافي لا يصح الا بعد
الشعور بكونه منافيا فلما سلم ان القلب محل الغضب لزمه ان يسلم ان القلب محل العلم والادراك الحجة
الثالثة لا نزاع في ان النفس الحيوانية يجب كونها حساسة متحركة بالارادة فاذا تعلقت النفس الحيوانية بالقلب
فوجب ان تكون تلك النفس حساسة متحركة بالارادة وذلك يقتضي ان يصير القلب منبعا للادراك والشعور
والقوة المحركة ايضا وذلك يبطل قول جالينوس ان منبع الادراك والحركة بالارادة هو الدماغ والحجة الرابعة
ان الحس والحركة الارادية انما تحصل بالحرارة واما البرودة فانها تمنع عنهما ويدل على صحة ما ذكرناه التجارب
الطبية واذا ثبت هذا فنقول القلب منبع للحرارة والدماغ منبع للبرودة فجعل القلب منبعا للحس
والحركة الارادية اولى من جعل الدماغ مبدا لهما والحجة الخامسة كل احد اذا قال انا فانه يشير
بقوله انا الى الصدر والى ناحية القلب وهذا يدل على ان كل احد يعلم بالضرورة ان المشار اليه بقوله انا
حاصل في القلب لا في ساير الاعضاء الحجة السادسة ان اظهر اثار النفس الناطقة هو النطق
فوجب ان يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع الذي ينبعث منه النطق لكن الة النطق هو الصوت
والصوت انما يتولد من اخراج النفس واخراج النفس انما يحصل بفعل القلب لان القلب يستدخل النسيم
الطيب للترويح فاذا تسخن ذلك النسيم واحترق اخرجه الى الخارج واذا كان ادخال النسيم واخراجه مقصودا
للقلب ومصلحة له كان اسناد هذا الفعل الى القلب اولى من اسناده الى الدماغ الذي لا حاجة به البتة
الى النفس اجاب جالينوس عن هذه الحجة بان الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ ويدل عليه
وجوه الاول ان الالة الاولى للصوت هي الحنجرة والدليل عليه انك اذا خرقت قصبة الرئة اسفل
من الحنجرة لم تسمع لهذا الحيوان صوتا لانك اذا فعلت بهذا الحيوان هذا الفعل لم يصل الهواء الخارج
الى الحنجرة بل تفرق وانتشر واذا لم يصل الهواء الى الحنجرة وكانت الحنجرة هي الالة للصوت لاجرم يبطل الصوت
فثبت ان الالة لحدوث الصوت هي الحنجرة والحنجرة مؤلفة من ثلاثة غضاريف وهذه الغضاريف
انما تتحرك بعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك بعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك
بالاعصاب والاعصاب نابتة من الدماغ فثبت ان فاعل الصوت هو الدماغ والوجه الثاني
في بيان ان فاعل الصوت هو الدماغ انا نشاهد ان عضل البطن يتمدد عند التصويت بالصوت العنيف
واما القلب فانه لا يناله التعب عند التصويت والثالث ان القلب اذا انكشف عند ذبحه وقبض عليه فانه لا

يبطل من الحيوان صوته وان كشف عن الدماغ ثم ضغط يبطل في الحال صوت ذلك الحيوان فثبت بهذه
الوجوه الثلاثة ان مبدا الصوت هو الدماغ لا القلب وعند هذا البيان يصير هذا الكلام حجة
على صحة ان محل القوة الناطقة هو الدماغ والجواب انا بينا ان حدوث الصوت بخروج النفس
وبينا ان سبب خروج النفس هو القلب فلزم القطع بان السبب الحقيقي لحدوث الصوت هو القلب واما
الوجوه التي ذكرتم فهي تدل على ان الدماغ محتاج اليه في حدوث الصوت وفي تكون آلات حدوث
الصوت وذلك لا يقدح في قولنا الحجة السابعة ان القلب موضوع في موضع يقرب ان يكون
وسطا من البدن وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق حتى يكون ما ينبعث من القوى واصلا الى
جميع اطراف البدن على القسمة العادلة والدماغ موضوع في اعلى البدن فكان القلب اولى ان يكون
ملكا للبدن على الاطلاق الحجة الثامنة ان الناس يصفون القلب بالذكاء والبلادة فيقولون
لفلان قلب ذكي ولفلان قلب بليد قال جالينوس الناس اذا وصفوا انسانا بان له قلبا قويا
فمرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد هو الجبن والجواب ان الذي ذكره جالينوس
يدل على ان القلب مكان للغضب ولا يدل على انه يمتنع ان يكون القلب موضعا للفهم والله اعلم
ولنذكر هاهنا الآيات والاخبار الدالة على ان موضع الفهم والشعور هو القلب اما
الايات فكثيرة فالاولى قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال في سورة
الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فهاتان الآيتان تدلان بصريحهما على
ان التنزيل والوحي كان على القلب الحجة الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب او القى السمع وهو شهيد فهذه الاية دالة بصريحها على ان محل الذكر والفهم هو القلب واعلم
ان في هذه الاية لطيفة عجيبة وبيانها انما يتم بتقديم سؤال فانه يقال ان الواو العاطفة اليق بقوله او القى
السمع لان القلب عبارة عن محل ادراك الحقايق والقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك
الادراكات والمعارف ومعلوم انه لا بد من الامرين معا فكان ذكر الواو العاطفة هاهنا اولى من ذكر حرف
او والجواب انا نقول بل او القاسمة اولى هاهنا من الواو العاطفة وبيانه ان القوى العقلية قسمان
منها ما يكون في غاية الكمال والاشراق ويكون مخالفا لساير القوى العقلية بالكم والكيف اما الكم فلان
حصول المقدمات البديهية والحسية والتجربية بها اكثر واما الكيف فلان تركيب تلك المقدمات على وجه
تساق الى تلك النتايج الحقة اسهل واسرع واذا عرفت هذا فنقول مثل هذه النفس القدسية يستغنى
في معرفة حقايق الاشياء عن التعلم والاستعانة بالغير الا ان مثل هذا يكون في غاية الندرة واما القسم
الثاني وهو الذي لا يكون كذلك فهو يحتاج في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك
بالقانون الصناعي الذي يعصمه من الزلل اذا عرفت هذا فقوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اشارة
الى القسم الاول وانما ذكره بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام بدليل قوله تعالى ولتجدنهم احرص
الناس على حياة اي حياة عظيمة طويلة المدة فكذا هاهنا قوله لمن كان له قلب اي لمن كان له
قلب كامل في قوة الادراك عظيم الدرجة في الاستعداد للوقوف على عالم القدس واما قوله او القى
السمع وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثاني وهو الذي يفتقر الى الكسب والاستعانة بالغير وهذا
من الاسرار التي عليها بناء علم المنطق وقد لاح في درج هذه ولما كان القسم الاول نادرا جدا وكان
الغالب هو القسم الثاني لا جرم امر الكل في اكثر الايات بالطلب والاكتساب فقال اولم يسيروا
في الارض فيكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال صاحب المنطق ان القسم الاول
وان كان غنيا عن الاستعانة بالمنطق الا انه نادر جدا والغلبة للقسم الثاني وكلهم محتاجون الى
المنطق فانظر الى هذه الاسرار العميقة كيف تجدها في الفاظ القرآن الحجة الثالثة الايات
الدالة على ان استحقاق الجزاء ليس الا على ما في القلب من السعي قال الله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى
منكم ثم بين في اية اخرى محل التقوى فقال اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى الحجة الرابعة
قوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا ومعلوم ان السمع والبصر لا فائدة فيهما
الا ما يؤديانه الى القلب فكان السؤال عنهما في الحقيقة سؤالا عن القلب وتقريره قوله تعالى

يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ومعلوم ان خائنة الاعين لا تكون الا بما تضمره القلوب
الحجة الخامسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون
فخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد ذكرنا انه لا طائل في السمع
والبصر الا بما يؤديان الى القلب لكون القلب قاضيا وحاكما فيه **والحجة السادسة** قوله
ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وابصارا وافئدة فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم
ولا افئدتهم من شيء فجعل هذه الثلاثة تمام ما الزمهم من حجته والمقصود من الكل هو الفؤاد القاضي منهم
على كل ما يؤدي اليه السمع والبصر **والحجة السابعة** قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى
سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة ونظيره قوله لهم قلوب
لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها **الحجة الثامنة** انه
تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب فقال من الذين آمنوا قالوا آمنا بافواههم ولم
تؤمن قلوبهم وقال الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال كتب في قلوبهم الايمان
وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم فثبت ان محل هذه المعارف هو القلب **الحجة التاسعة**
ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال لهم قلوب
يعقلون بها وقال لهم قلوب لا يفقهون بها وايضا انه تعالى اضاف اضداد العلم الى القلب قال
في قلوبهم مرض ختم الله على قلوبهم وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم يحذر المنافقون
ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم كلا بل ران على قلوبهم
افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور
الحجة العاشرة قوله عليه السلام الا وان في الجسد لمضغة اذا صلحت صلح الجسد
كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب وهذا تصريح بان العاقل المطلق هو القلب وان سائر
الاعضاء تبع له وروي ان اسامة بن زيد لما قتل الكافر الذي قال لا اله الا الله قال عليه السلام
لم قتلته فقال انه قال هذه الكلمة عن الخوف فقال عليه السلام هلا شققت عن قلبه وهذا يدل على
ان محل المعرفة هو القلب وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعناه ان صدور الفعل تارة والترك اخرى من العبد موقوف
على ان يحصل في القلب داعي الفعل وداعي الترك وحصول هذه الدواعي من الله تعالى فعبر النبي
عليه السلام عن تينك الداعيتين بالاصبعين بمعنى كما ان الرجل اذا اخذ شيئا بين اصبعيه فانه يقلبه
كيف يشاء فكذلك القلب مسخر بين هاتين الداعيتين يخلقهما الله فيه فهو تعالى يتصرف في قلوب
العباد بواسطة خلق هذه الدواعي فيها وهذا يدل على ان محل الدواعي والبواعث هو القلب
فان قال قائل من الجهال كيف تمسكت بالمباحث الحكمية العقلية بالآيات والاخبار قلنا هذا
جهل لان الحكيم ارسطاطاليس ملأ كتبه من الاستشهاد بقول اوميروس الشاعر فاذا لم يبعد ذلك
منه فكيف يعاب علينا ان نتمسك بهذا الكتاب الشريف العالي والله اعلم **الفصل الخامس**
في حكاية شبهات جالينوس والجواب عنها اعلم انه احتج بوجوه **الحجة الاولى** على ان
معدن الادراك هو الدماغ ان الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك وما كان منبتا لآلة
الادراك وجب ان يكون معدنا لقوة الادراك فهذه الحجة مبنية على مقدمات ثلاث اما المقدمة
الاولى وهي ان الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه ان الاعصاب الكثيرة لا توجد الا في الدماغ واما
القلب فلا يحصل فيه الا عصبة صغيرة واذا كان كذلك وجب ان يكون الدماغ هو المنبت للاعصاب
واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان الاعصاب هي الآلات للحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت
عن عصبة وشددتها وجدت ما كان اسفل من موضع الشد فانه يبطل عنه الحس والحركة وما كان اعلى
منه مما يلي جانب الدماغ فانه لا يبطل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على ان آلة الحس والحركة الارادية
هي العصب واما المقدمة الثالثة وهي انه لما كان الدماغ منبتا لآلة الحس والحركة الارادية وجب
ان يكون معدنا لهذه المعاني فالدليل عليه انه لما كانت قوتا الحس والحركة انما تصلان الى جميع اجزاء
البدن بواسطة هذه الاعصاب وجب ان يكون المنبع والمعدن لهذه المعاني هو الدماغ فهذا الكلام

احسن دلائل جالينوس على اثبات مذهبه واعلم ان اصحاب ارسطاطاليس اجابوا عن هذه الحجة
على مقامين المقام الاول انه قالوا الانسلم ان الدماغ هو المنبت للعصب واما دليل جالينوس
عليه وهو ان الاعصاب كثيرة وموثرة عند الدماغ وقليلة وصغيرة عند القلب فقد اجابوا عنه
من وجهين الاول قالوا ان المقدمة الواحدة لا تنتج المقصود بل هذه المقدمة التي ذكرتموها لا
بد من ضم مقدمة اخرى اليها وهي ان يقال والقوة والكثرة لا تحصلان الا عند البعد من المبدا الا ان
هذه المقدمة غير برهانية بل هي منقوضة بامور ثلاثة اولها ان العصبة المجوفة الحاملة للقوة الباصرة
تكون دقيقة جدا عند المنبت فاذا دخلت النقرة التي تكون فيها الحدقة غلظت تلك العصبة واتسعت
وهذا نقض على تلك المقدمة التي عول عليها جالينوس وثانيها ان الحبة التي يتولد منها ساق
الشجرة تكون اصغر بكثير من ساق الشجرة فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان العصبة الصغيرة التي في
القلب تكون كالحبة التي منها انشعبت الاعصاب الكثيرة في الدماغ وثالثها لو صح ما ذكره جالينوس
لوجب ان يقال ان اصل العروق الضوارب هو النسيجة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب
لان في تلك النسيجة من العروق والضوارب عدد لا يحصى وهي في غاية المشابهة لعروق الشجرة
واعلم ان هذه النقوض التي ذكرها على جالينوس وجوه متكلفة ولجالينوس ان يجيب عنها ولولا
ظهورها لاوردناها والوجه الثاني سلمنا ان الكثرة والقوة لا تحصل الا عند المبدا الا انا نقول
لا نزاع ان القلب منبت للشرايين ثم ان اجرام الشرايين من جنس اجرام الاعصاب واذا كان كذلك
امكن ان تكون الاعصاب متولدة من تلك الشرايين وبهذا التقدير يكون القلب منشا ومنبتا
للعصب فيفتقر في تقرير هذا الكلام الى اثبات مقدمات فالمقدمة الاولى ان العروق من جنس الاعصاب
والدليل عليه ان اجرام العروق تنتشي وتنقسم الى الشظايا الليفية التي لا حس لها وهي بيض لدنة
عديمة الدم صلبة غير حساسة في انفسها والاعصاب كذلك في جميع الصفات والدليل على ان الاعصاب
غير حساسة في انفسها انك اذا شددت العصبة برباط قوي شدا قويا صار ما هو اسفل من موضع الشد عديم
الحس وذلك يدل على ان العصب غير حساس في نفسه وانما يجري اليه الحس من موضع آخر فثبت ان الشرايين
والاعصاب من جنس واحد واما المقدمة الثانية فهو في بيان ان الاعصاب والشريانات لما
كانت من جنس واحد امكن تولد الاعصاب من الشريانات فهو انا نقول ان هذه الشريانات لما انقسمت
وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ التف بعضها على البعض وانضمت اجزاؤها واتصلت فصارت
على صورة الاعصاب وتمام الكلام فيه ان هذه الشرايين حين انفصلت عن القلب كانت تحتاج اليها في ان
تكون حاملة للدم والروح الحيواني الى جوهر الدماغ فلما صغرت ونفذت في جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود
حصل الاستغناء عنها في هذا العمل فلا جرم صرفت الى غرض آخر وهو انه زيل عنها صفة التجويف بل ضمت تلك
الشظايا بعضها الى بعض وصارت على صورة الاعصاب فبهذا الطريق صارت الشريانات اعصابا واذا ثبت هذا
فنقول القلب هو المنبت للشريانات وهذه الشريانات هي التي تولدت الاعصاب منها فحينئذ يكون المنبت
للاعصاب هو القلب فهذا قول ذكره خروسيس وكان من افاضل الحكماء وكان شريكا لارسطاطاليس في العلم
ونصرناه عن هذه البيانات وبهذا الطريق فيسقط كلام جالينوس بالكلية واعلم ان جالينوس اجاب
عن هذا الكلام من وجهين الاول قال الدليل على ان الاعصاب ليست من جنس الشريانات وجوه
الاول ان الشريانات نابضة والاعصاب ليست نابضة والثاني ان الشريانات مجوفة والاعصاب
ليست كذلك والثالث ان الشريانات محتوية على الدم بدليل انها اذا ثقبت جلب ذلك الثقب على صاحبه
من انفجار الدم امرا صعبا والعصب كذلك لا دم فيه والرابع ان الشريانات مؤلفة من طبقتين احداهما تنحل الى
اجزاء ذاهبة في العرض على الاستدارة والاخرى تنحل الى اجزاء تذهب على الاستقامة في الطول واما
الاعصاب فهي تنحل الى ليف ابيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة في الطول والخامس انك اذا شددت
العصبة حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يبطل منه حركة النبض وان شددت الشريان بطل النبض
ولا يبطل الحس والحركة والسادس ان العصب قد يسك عن فعله كثيرا والشريانات انما لها دائما ثمرة وهي
النبض فثبت بهذه الوجوه ان الشريانات ليست من جنس الاعصاب الوجه الثاني في الجواب عن ذلك
الكلام قال جالينوس ان اصل الشريان المنشعب من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الرأس

الحاشية: منهم

الحاشية: المبدا والقلة والصغر لا يحصلان الا عند

ينزل الى اسفل البدن والقسم النازل الى اسفل البدن لا شك انه ينقسم ويتفرق الى الشعب الصغار الدقاق ثم
انها بعد دقتها ما صارت اعصابا فوجب ان يكون الحال كذلك في الشرايين الصاعدة الى اعلى البدن
هذا حاصل كلام جالينوس في ابطال قول خروسيس على ما ذكره في كتابه المسمى باراء بقراط وافلاطن
في اوراق كثيرة واعلم ان هذين الجوابين عندي في غاية الضعف اما الجواب الاول فبيان ضعفه
ان الصفات التي ذكرها جالينوس للشريانات صفات حاصلة لها من وقت انشعابها عن القلب الى وقت
تشعبها الى الاقسام الدقيقة ونفوذها في جوهر الدماغ فلم قلتم ان هذه الصفات تبقى في تلك الشظايا
الدقيقة بعد هذه الحالة والدليل عليه ان الروح الدماغي لا شك انه كان متولدا في القلب ثم انه تصاعد
من القلب وبقي في الشبكة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه ينفذ في الدماغ فيحدث له حال كونه في
الدماغ احوال وصفات غير الاحوال والصفات التي كانت حاصلة حين كانت في القلب فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يقال ان الحال في الشرايين كذلك فان تلك الصفات التي ذكرها جالينوس كانت حاصلة للشرايين من وقت
انشعابها من القلب الى وقت نفوذها في جرم الدماغ اما بعد ذلك فقد حدثت لها صورة اخرى وخلقة اخرى
بخلاف الصورة الاولى فهذا الاحتمال لا يبطل بما ذكره جالينوس والدليل عليه ان الفلاسفة اتفقوا على ان
الطبيعة متى امكنها الاكتفاء بالالات القليلة لم تعدل عنه الى اعداد الالات الكثيرة فها هنا هذه الاجسام
المسماة بالشريانات صورت بصورة موافقة لتحصيل مطلوب معين وهو ايصال الدم والروح الى الدماغ فلما
حصل هذا المقصود فحينئذ ركب الطبيعة تلك الاجسام على صورة اخرى صالحة لمقصود آخر وهي صورة الاعصاب
فثبت ان الكلام الذي ذكره جالينوس لا يمكن جعله طعنا في مذهب خروسيس واما الجواب الثاني فضعيف
ايضا وذلك لان الروح القلبي كما صعد الى الراس في الشرايين الصغيرة فقد صعد ايضا الى اسفل البدن في الشرايين
الصغيرة ثم ان القسم الصاعد الى الراس تغير عن حالته بسبب وصوله الى جوهر الدماغ وصار روحا دماغيا
حاملا لقوة الحس والحركة واما القسم النازل من الارواح القلبية لما وصل الى الرجلين فلم يتغير عن حالته
البتة فلم لا يجوز ان يكون الحال في اجرام الشريانات كذلك وتمام التقرير فيه انا ذكرنا ان الطبيعة تسعى في تقليل
الالات ففي الدماغ احتاجت الطبيعة الى عدة آلة حاملة لقوة الحس والحركة فلا يبعد تكوين تلك الالة من
تلك الشظايا الشريانية ولم توجد هذه الحاجة في الرجلين فظهر الفرق فثبت بهذا البيان الذي ذكرناه ان
الكلام الذي ذكره جالينوس في ابطال الاحتمال الذي ذكره خروسيس في غاية الضعف والسقوط وها هنا
آخر الكلام في الجواب عن دليل جالينوس على ان منبت العصب هو الدماغ واعلم ان ارسطاطاليس
احتج على ان منبت العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لا بد وان تكون بالة صلبة قوية والدماغ ليس
له حظ من الصلابة والقوة فامتنع كونه منبتا للعصب واما القلب ففيه انواع من الصلابة منها ان
لحمه قوي شديد الصلب اصلب من سائر اللحوم ومنها ان فيه من الرباطات العصبية مقدارا كثيرا ومنها
انه بسبب كثرة حركته لا بد وان يكون اقوى جرما واذا كان كذلك فقد ظهر ان جعل القلب منبتا للاعصاب
التي هي الات للحركات القوية اولى من جعل الدماغ منبتا لها واجاب جالينوس عن هذه الحجة بوجهين
الاول قال ان هذا المستدل بنى كلامه على المقدمة القياسية والحس دل على ان منبت الاعصاب هو الدماغ
والقياس لا يلتفت اليه في معارضة الحس الثاني ان المباشر لتحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل
والعضلات ومعلوم ان العضلات مركبة من الاعصاب والرباطات والاغشية واللحوم وهي مستندة الى
الاعضاء الصلبة فالاعصاب تفيدها الحس والقوة على الحركة واما ما يختلط بها من الرباطات والاغشية
فيفيدها القوة والشدة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير فلا يمتنع كون الدماغ منبتا للاعصاب
واعلم ان هذا الجواب عندي ضعيف اما الجواب الاول فجوابه ان الحس لم يدل الا على كثرة الاعصاب
وقوتها عند الدماغ وقد بينا ان هذا القدر لا يدل على كون الدماغ منبتا للاعصاب واما الجواب
الثاني فضعيف ايضا لان جالينوس استدل عليه بغلظ العصب وكثرته عند الدماغ على ان المنبت هو الدماغ
فاصحاب ارسطاطاليس قالوا هذا الوجه الثاني الذي ذكره ان دل على قوله فكون الدماغ في غاية اللين
وكون العصب في غاية القوة يمنع من كون الدماغ منبتا للعصب ولما حصل التعارض فيه سقط كلام جالينوس
هذا تمام الكلام في ان منبت العصب هو القلب او الدماغ المقام الثاني في الجواب عن شبهة
جالينوس ان نقول سلمنا ان الدماغ هو المنبت للعصب الذي هو آلة للقوة الحساسة والحركة الارادية

فلم قلتم انه يلزم من هذا المعنى كون الدماغ معدنا لقوة الحس والحركة بيانه انه لا يبعد ان تكون
قوة الحس والحركة متولدة في القلب الا ان الدماغ يرسل آلة نابتة منه الى القلب يستفيد بتلك الالة
قوة الحس والحركة من القلب واذا كان هذا الاحتمال قائما فقد سقطت الحجة التي ذكرها جالينوس
والله اعلم **الحجة الثانية** لجالينوس على فساد القول بان معدن القوة المدركة هو القلب انه لو كان
قوة الحس والحركة تنفذ من القلب الى الدماغ لكان اذا شد دنا العصبة غيط شدا قويا وجب ان تبقى
قوة الحس والحركة في الجانب الذي يلي القلب وان يبطل من الجانب الذي يلي الدماغ لكن الامر بالضد
منه فعلمنا ان قوة الحس والحركة تجري من الدماغ الى القلب ولا تجري من القلب الى الدماغ وهذه الحجة
احسن من الحجة الاولى ولا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجة الاولى والجواب
لم لا يجوز ان يقال الروح القلبي يكون في غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل
تبريد الدماغ الى القلب فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك
انقطع عن القلب اثر الدماغ فلاجرم لم يبق مستعدا لقبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من
الجانب الذي يلي القلب **الحجة الثالثة** لجالينوس ان الحكماء والاطباء اتفقوا على ان الحامل لقوة
الحس والحركة جسم لطيف نافذ في الاعضاء وهو الروح واذا كان كذلك فالدماغ يكون منبعا لهذا الروح
اولى من القلب وذلك لانا نجد في الدماغ مواضع خالية تشبه المواضع الخالية التي تصلح لان تتولد فيها تلك
الارواح واما القلب فليس كذلك لان التجويف الايمن منه مملوء من الدم انما الشبهة في التجويف الايسر
فانه يعتقد انه مملوء من الروح قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وابرز من غير
ان يثقب ويخرق اغشيته لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة تلمسه بيدك وتنظر اليه بعينك
وهو مكشوف فتجد كيف ينبض في هذه الحالة يساوي نبضه قبل ان تكشف عنه ولكن يشترط ان يقع هذا
التشريح في موضع لا يكون هواؤه باردا لئلا يبرد القلب فانه لو برد لصار النبض ضعيفا بطيئا متفاوتا اذا
عرفت هذا فنقول انا اذا غرزنا الابرة في غشاء هذا التجويف الايسر سال في الحال منه دم ولو كان
هذا التجويف مملوا من الروح لوجب ان لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجويف في بعضه روح وفي
بعضه دم لوجب ان يخرج الروح اولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا التقدير كان يجب ان لا يسيل الدم في
الحال فلما سال في الحال علمنا ان التجويف الايسر مملوء من الدم وايضا الحيوان الذي مات نجد في التجويف
الايسر من تجويفي قلبه علق الدم واما الدماغ فان جرمه رزد فلا يمتنع ان يحصل في تلك العضو اجزاء
الروح والجواب ان هذه الحجة في غاية الضعف لانها ان صحت فهي تدل على انه ليس في القلب روح اصلا
وجالينوس لا ينازع في كون القلب معدنا للارواح الحيوانية ويسلم ان الروح الدماغي هو الذي صعد من
القلب الى الدماغ وصار هناك روحا حاملا لقوة الحس والحركة **الحجة الرابعة** لجالينوس ان العقل
اشرف القوى فوجب ان يكون مكانه اشرف الامكنة واشرف الامكنة اعلاها فوجب ان يكون مكان العقل
هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذي سكن القصر الاعلى وايضا الحواس محيطة بالراس كانها خدم الدماغ
وواقفة حوله على مراتبها اللائقة بها وايضا محل الراس من البدن مكان السماء من العالم فكما ان السماء منزل
الروحانيات فكذلك الدماغ وجب ان يكون منزل العقل الذي هو روحاني هذا البدن والجواب
ان ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا يعارضها هذه الاقناعيات ثم انا قد ذكرنا لنصرة ذلك القول وجوها
اقناعية اقوى من هذا الوجه **الفصل السادس في تلخيص مذهب اصحاب
ارسطاطاليس في كيفية القول في الارواح القلبية والدماغية** اعلم ان الشيخ الرئيس تكلم في
هذا البحث في مواضع كثيرة من كتبه على وجوه مختلفة ونحن ننقل تلك الكلمات قال في اول كتاب الادوية
القلبية وقوم من اصحاب الحكيم الاجل قالوا ان القوى النفسانية انها كلها تنبعث في الارواح من غير حاجة
الروح الى الاعضاء الاخرى كالدماغ والكبد في الاستعداد من قبولها لكن الانصاف لم يسوغ هذا المذهب
وابطله واقول هذا تصريح بان الروح قبل انتقاله الى الدماغ لم تكن القوى النفسانية موجودة فيه
وانها انما حدثت فيه بعد انتقاله الى الدماغ وتكيفه بكيفيته وقال في الفصل السابع من المقالة الثانية
عشر من كتاب الحيوان من الشفاء ان الروح الذي ياتي الدماغ فانه يصلح في جوهره الاول ايضا لاعمال
اخرى مثل التغذية والتنمية وغير ذلك فاذا اعتدل بطل استعداده لتلك القوى فصار غير غاذ

وانفرد بفعل واحد ولم تترادف عليه الأفعال فيشتغل بعضها عن بعض وكذلك اذا صار الى الكبد ابطل مزاج الكبد عند الاستعداد لفعل الحس والحركة فتركه خاصا لفعل التغذية فهذه الأعضاء التي تعدّ القلب انما تغير المزاج فتصير الروح عديم قوة وهذا بالذات وتصير الروح اقوى بقوة من القوة الباقية وهذا بالعرض لان تلك القوة انما ازدادت قوتها لان القوة التي زالت كانت كالعائق لهذه القوة الباقية عن الفعل فلما زال العائق كملت القوة لا لانه حدث امر زائد بل لانه زال العائق ثم قال وعلى هذه الحجة يصح ان يطرد القول بان النفس واحدة اقول هذا تصريح بان جميع القوى موجودة في الروح عندما يكون حاصلا في القلب وانه لا اثر لساير الأعضاء الا في ازالة بعض تلك القوى وقال في الفصل الثامن من المقالة الخامسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء القلب مبدا اول ويفيض منه الى الدماغ قوى بعضها تتم افعالها في الدماغ واجزائه كالتخيل والتفكر ثم يفيض منه الى ساير الأعضاء وايضا يفيض من القلب الى الكبد قوة التغذية ثم منها الى ساير الأعضاء اقول هذا تصريح بأن القوى الطبيعية والنفسانية موجودة في الخارج قبل انتقال الروح الى الدماغ والكبد وان الحاجة الى حصول الروح فيهما لظهور افعال القوى عنها لا لحدوثها في انفسها وهذا الوجه هو الذي اختاره في فصل الأعضاء من كتاب القانون فانه قال فيه القلب يعطي ساير الأعضاء كلها القوى التي تغتذي والتي تنمي والتي تدرك والتي تحرك واعلم انه قد تخلص من هذه الكلمات احتمالات ثلاثة في هذه المسئلة لا مزيد عليها وذلك لان الكل اتفقوا على ان الروح الحامل للقوى النفسانية انما انتقل من القلب الى الدماغ والكبد فاما ان يقال القوة النفسانية كانت موجودة في ذلك الروح قبل انتقاله الى الدماغ او ما كانت موجودة فيه اما القسم الثاني وهو انه ما كانت موجودة فيه قبل انتقاله الى الدماغ فهذا الذي اختاره في الأدوية القلبية واما القسم الأول وهو ان هذه القوى كانت موجودة في ذلك الوقت فلا نزاع في ان الأفعال النفسانية لا تصدر عنها الا بعد حصولها في الدماغ فالحاجة الى الدماغ اما ان يكون لاجل حصول حالة وجودية او لاجل زوال حالة وجودية فالأول هو ان يقال انتقالها الى الدماغ شرط لا لحدوث تلك القوى في انفسها بل لصيرورتها بحيث تصدر عنها افعالها على ان معنى ان حصول تلك الأرواح الحاملة لتلك القوى في الدماغ شرط لصدور آثارها عنها واما الثاني فهو ان يقال القوى الكثيرة كانت موجودة في ذلك الروح وتلك القوى متدافعة متمانعة فلما انتقل ذلك الروح الى الدماغ بطلت ساير القوى وبقيت هذه القوة سليمة عن المعارض فلا جرم صدر عنها الفعل واعلم ان هذا البحث كما وقع في هذا الموضع فقد وقع في ان الروح الدماغي متى توجد فيه القوة الباصرة مثلا عندما اتصل الى الجليدية او يقال ان القوة الباصرة كانت موجودة فيه الا ان ظهور فعلها عنها متوقف على انتقالها الى الجليدية وبالجملة فكل شيء لزم على ارسطاطاليس في تولد القلب هو الرئيس المطلق فهو ايضا لازم على جالينوس في تولد الدماغ رئيس للحواس الحس الباطنة والاقرب عندي ان يقال هذه القوى كانت موجودة في القلب والدماغ شرط لظهور الأفعال عن تلك القوى والدليل على صحة ما قلنا انه متى تعلقت النفس الناطقة بالقلب فقد حصلت الانسانية ومتى حصلت الانسانية فقد حصلت الحيوانية لاستحالة ان حصول النوع مع عدم الجنس محال والفصل المقوم لماهية الحيوان هو قوة الحس والحركة فاذا كلما تعلقت النفس بالقلب فقد حصلت قوة الحس والحركة الارادية فلم يبق الا ان يكون الدماغ شرطا يحتاج اليه في ظهور الفعل عن تلك القوى هذا ما نقوله في هذا الباب والعلم بحقائق الأشياء على التمام والكمال ليس الا لله **الفصل السابع في ان النفوس الناطقة محدثة او قديمة** وفيه اقوال وضبطها ان يقال انها اما قديمة او حادثة فان كانت قديمة فاما ان يقال انها واجبة لذواتها غنية عن السبب والمؤثر واما ان يقال انها ممكنة لذواتها واجبة بايجاب سببها وعلتها واما ان قلنا انها محدثة فاما ان يقال انها وان كانت محدثة الا انها كانت موجودة قبل هذه الأبدان كما ورد في بعض الأخبار ان الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بالفي عام واما ان يقال ان هذه الأرواح ما كانت موجودة قبل ابدانها وهذا قول ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتأخرين واحتج القائلون بحدوث النفوس بوجهين **الحجة الأولى** ان قالوا لو كانت النفوس قديمة لكانت في

الأزل اما ان تكون واحدة او متعددة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها قديمة انما قلنا انه يمتنع ان يقال انها كانت واحدة لانها لو كانت واحدة في الأزل فعند تعلقها بالأبدان اما ان يقال انها تبقى على تلك الوحدة واما ان يقال انها عند تعلقها بالأبدان تتعدد والقسمان باطلان اما الأول فلان على هذا التقدير يلزم ان يكون الحاصل لجميع اشخاص الناس نفسا واحدة بالعدد ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان فقد علمه كل انسان وما جهله انسان فقد جهله كل انسان ومعلوم انه باطل واما الثاني وهو ان يقال النفوس كانت واحدة قبل تعلقها بالأبدان ثم انها عند تعلقها بالأبدان صارت متعددة فهذا محال لان هاتين النفسين المتشخصتين اما ان يقال انهما كانتا موجودتين في الأزل او ما كانتا موجودتين في الأزل فقد (فإن كانا موجودين في الأزل) كان التعدد حاصلا في الأزل وقد فرضنا انه ما كان حاصلا هذا خلف وان قلنا انهما ما كانتا موجودتين في الأزل كان وجودهما حاصلا بعد العدم وهذا يوجب القول بحدوثهما ويمنع القول بقدمهما وهو المطلوب وانما قلنا انه يمتنع القول بانها كانت متعددة في الأزل لان التعدد لا يحصل الا اذا امتاز كل واحدة منها عن الأخرى في امر من الأمور فذلك الامتياز اما ان يكون حاصلا بالماهية او بلوازمها او بعوارضها والأول باطل لانه ثبت ان النفوس الناطقة البشرية متساوية في الماهية وان نازع منازع في هذه المقدمة الا انه لا اقل من ان توجد نفسان متساويتان في الماهية وهذا القدر يكفينا في تقرير هذا الدليل والثاني ايضا باطل لان لوازم الماهية مشترك فيها بين افراد الماهية والوصف المشترك فيه يمتنع ان يفيد الامتياز والثالث ايضا باطل لان اختلاف الأمثال بسبب العوارض المفارقة لا يحصل الا للتغاير في المادة ومواد النفوس هي الأبدان فقبل حصول الأبدان كانت المواد مفقودة فوجب ان يمتنع حصول التغاير بينها بسبب الأعراض المفارقة فثبت ان حصولها في الأزل على نعت الوحدة محال وعلى نعت التعدد ايضا محال فوجب القطع بانه يمتنع حصولها في الأزل والاعتراض على هذه الحجة من وجوه الأول ان نقول لم لا يجوز ان يقال انها كانت في الأزل واحدة ثم صارت عند التعلق بالأبدان متعددة قوله هاتان النفسان المعينتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين في الأزل او ما كانتا موجودتين في الأزل قلنا هذا الدليل جيد في نفسه الا انه لا يستقيم على اصولكم وذلك لانكم تقولون ان هذا الماء كان واحدا في ذاته وعند القسمة يحصل ماءآن فيقال لكم هذان الماءآن هل كانا موجودين قبل حصول هذه القسمة او ما كانا موجودين فان كان الأول فذلك الماء كان قبل هذه القسمة ما كان ماء واحدا في ذاته بل كان مؤلفا من الأجزاء وحينئذ يبطل قولكم ان الجسم البسيط واحد في نفسه وان قلتم ان هذين الماءين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة فيلزم ان يقال ان هذين الماءين حدثا الآن وذلك الماء الذي كان واحدا قبل القسمة قد فني وعدم عند حصول هذه القسمة فيكون التقسيم اعداما للماء الأول وايجادا للماء الثاني وذلك لا يقوله عاقل فثبت بهذا ان الدليل الذي ذكرتم في امتناع ان تتعدد النفوس بعد وحدتها قائم بعينه في الأجسام مع انكم لا تقولون به فكان الالزام واردا فان قالوا نحن لا نذكر في ابطال هذا القسم هذا الدليل الذي ذكرتم بل نذكر كلاما آخر وهو ان نقول كل ما انقسم بعد ان كان واحدا فهو جسم ونحن قد بينا ان النفس ليس بجسم فنقول هذا الكلام ضعيف لانه يصدق ان الجسم قد يكون واحدا ثم يتعدد ولا يلزم منه صدق ان كل ما كان واحدا ثم تعدد فانه يكون جسما لان الموجبة الكلية لا تنعكس مثل نفسها فلعله يكون الجسم بهذه الصفة وغير الجسم قد يكون ايضا بهذه الصفة فما لم تذكروا الدليل لم يتم هذا الكلام الاعتراض الثاني لم لا يجوز ان يقال النفوس كانت متعددة في الأزل قوله انه لا يحصل التعدد الا لاجل معنى يوجب الامتياز قلنا هذا ممنوع ويدل عليه وجوه الأول انه لو كان التعين امرا زائدا على الذات فالتعينات متساوية في ماهية انها تعين فوجب ان يكون تعين كل تعين زائدا عليه ويلزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يقال ماهية السواد وماهية التعين اذا انضمت كل واحدة منهما الى الأخرى فان كل واحدة منهما تقتضي تعين الأخرى لانا نقول ماهية السواد ماهية كلية والكلي اذا (وماهية التعين ايضا ماهية كلية) تقيد بالكلي بقي كليا ولا يصير شخصيا فثبت ان القدر الذي ذكرتموه لا يوجب التعين الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المتعين دون ذلك واختصاص ذلك التعين دون هذا مشروط بامتياز هذا التعين عن ذلك التعين فلو كان ذلك الامتياز معللا بحصول هذه الصفة في هذا وحصول تلك الصفة في ذلك لزم الدور وهو محال الثالث لو كان تعين هذا المتعين زائدا عليه لكان هذا المتعين موجودين لا موجودا واحدا ثم يكون لكل واحد منهما تعين آخر فتصير اربعة لا واحدا وبهذا الطريق يلزم ان يكون الموجود الواحد غير

غير واحد بل موجودات غير متناهية وهو محال الاعتراض الثالث سلمنا انه لابد من معنى يفيد
الامتياز فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامتياز بنفس الماهية قوله النفوس البشرية متساوية في
الماهية قلنا ليس لكم على صحة هذه المقدمة دليل ولنا دلايل كثيرة على ابطالها قوله هب
ان النفوس الناطقة انواع الا انه لا اقل من ان يوجد من كل نوع فردان وحينئذ يتم البرهان قلنا
واي دليل دل على صحة هذه المقدمة اقصى ما في الباب ان يقال انه لابد وان توجد نفس
اخرى تشبه النفس الاولى في العلوم والاخلاق وساير الصفات الا ان هذا لا يدل على التماثل
لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في اللوازم الكثيرة الاعتراض الرابع لم لا يجوز ان
يقال ان كل واحد منهما ممتاز عن الاخر بسبب عارض غير لازم للماهية قوله الاختلاف في العوارض
انما يكون بسبب المادة قلنا هذا محال لانه لو كان كذلك لكان امتياز هذا الجزء من الجسم عن ذلك
الجزء الاخر لاجل الامتياز في المادة ولو كان كذلك لكانت مادة هذا الجزء اما ان تكون مخالفة
لمادة الجزء الاخر في الماهية او في العوارض فان كان الاول لكان هذا الامتياز حاصلا قبل القسمة
والحال في كل مادة غير الحال فيما يخالفها فيلزم ان يكون الجسم مولفا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل
وهو محال وان كان الثاني وهو ان يقال ان مادة هذا الجزء تمتاز عن مادة الجزء الاخر بسبب عارض
مفارق فحينئذ يلزم افتقار تلك المادة الى مادة اخرى ولزم اما الدور او التسلسل وهما محالان
الاعتراض الخامس سلمنا ان الامتياز بالعوارض لا يحصل الا بالمادة فلم قلتم انه لم يوجد قبل هذا
البدن مادة اخرى وهكذا لا الى اول وعلى هذا التقدير فانه لا يمكنكم ابطال هذا الاحتمال الا بابطال
القول بالتناسخ فيكون هذا الدليل مبنيا على الدليل الدال على ابطال القول بالتناسخ لكن دليلكم في
ابطال القول بالتناسخ يتفرع على القول بحدوث النفوس على ما سيأتي شرحه وحينئذ يقع الدور وهو باطل
الاعتراض السادس هب ان قبل هذا البدن لا يجوز ان يقال ان هذه النفس كانت متعلقة ببدن
آخر لكن لم يلزم من هذا القدر ما ذكرتموه بيانه انكم ذكرتم انه لا يبعد ان يقال النفوس الناطقة
اذا فارقت ابدانها فانها تتعلق ببعض من الاجسام السماوية وتتخذها جارية مجرى الآلات
الجسمانية فاذا جوزتم هذا فلم لا يجوز ان يقال ايضا انها كانت قبل الابدان متعلقة بجزء من اجزاء
السماوات او بجزء من اجزاء كرة الاثير او كرة اخرى وبسبب هذا القدر حصل الامتياز الاعتراض
السابع انه دل ما ذكرتم على ان النفوس لا يمكن كونها ازلية فهو بعينه يمنع من كونها ابدية مع ان
مذهبكم انها ابدية بيانه هو ان النفوس المفارقة لابدانها هو ان كل واحدة منها تبقى
ممتازة عن الغير بسبب ما حصل لها من العلوم والاخلاق فوجب ان تحكموا اما بانها تفسد وتفنى
او بحصول الامتياز من غير سبب وكل ذلك عندكم باطل فان قالوا ان كل واحدة منها قد حصل
لها شعور بهويتها المعينة وذاتها المخصوصة وهذا القدر يكفي في حصول الامتياز فنقول
هذا باطل من وجهين الاول انا نقول اذا جاز هذا فلم لا يكفي هذا القدر في حصول الامتياز
في جانب الازل الثاني ان عندكم علم النفس بذاتها المخصوصة عين ذاتها المخصوصة وتقولون ان
في هذه الصورة العقل والعاقل والمعقول واحد واذا كان القول كذلك فالقول بان كل واحدة
منها ممتاز عن الاخرى بسبب شعورها بذاتها المخصوصة يقتضي امتياز كل واحدة منها بنفس ذاتها
المخصوصة وهذا يقتضي ان يكون ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واذا ثبت هذا
فقد بطل اصل الدليل فهذا تمام الكلام في الاعتراض على هذا الدليل الحجة الثانية
قالوا هذه النفوس لو كانت موجودة في الازل لكانت اما ان تكون متعلقة بابدان اخرى او كانت
خالية عن التعلق والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية اما القسم الاول وهو القول
بانها كانت متعلقة بابدان اخرى فهذا باطل بالدلايل المذكورة في ابطال التناسخ واما
القسم الثاني وهو انها كانت خالية عن التعلق بابدان اخرى فعلى هذا التقدير تكون معطلة
ولا معطل في الطبيعة والاعتراض عليه اما الكلام على الدلايل المذكورة في ابطال التناسخ
فسيأتي واما قولكم انها لو لم تكن متعلقة بالابدان كانت معطلة ولا معطل في الطبيعة
فنقول يجب البحث في كل واحدة من هاتين المقدمتين فما المراد من قولكم انها تكون

معطلة ان عنيتم انها تكون خالية عن الادراك والشعور فلا نسلم فانها لما كانت موصوفة بالحياة وجب
ان يحصل لها ادراك وشعور ببعض الاشياء ولعلها تلتذ بذلك القدر من الادراك وحينئذ لا تكون
معطلة الا ترى انا نجد البق والبعوض وحيوانات اخرى اصغر منهما بكثير موجودة ولا نقول بانها
لما قلت انتفاعاتها ولذاتها كانت معطلة بل نقول انها لما فازت بذلك القدر الحقير من الخير والمنفعة
خرجت عن ان تكون معطلة فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك الاعتراض الثاني لم لا يجوز ان يقال
انها قبل الابدان كانت متعلقة بجزء معين من السموات او بجزء من اجزاء العناصر وكانت تنال اللذات
والخيرات بسبب تلك الآلات الاعتراض الثالث اليس من مذهبكم ان نفوس الاجنة اذا فارقت
ابدانها فانها تبقى ابد الآباد من غير ان حصل لها لذة وخير ومنفعة وذلك يبطل قولكم انه لا معطل
في الطبيعة الاعتراض الرابع سلمنا ان تلك النفوس كانت معطلة فلم قلتم انه لا معطل في الطبيعة
فان هذه مقدمة ذكروها وما رايت احدا منهم قواها بشبهة فضلا عن حجة واعلم انه لم يصل
الينا كلام آخر في اثبات حدوث النفوس البشرية ويمكن ذكر دليلين اخرين فيه الا انهما يوجبان القول
بحدوث الاجسام فالوجه الاول ان نقول لا شك ان هذه النفوس قابلة للصفات الحادثة فانها
تصير عالمة بالاشياء بعد انها ما كانت عالمة بها وتصير موصوفة بالاخلاق بعد انها ما كانت موصوفة بها
اذا ثبت هذا فنقول ان قابلية الصفات الحادثة يجب ان يكون من لوازم ذاتها وقابلية الصفات
الحادثة حادثة فيلزم ان يقال انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه النفوس
حادثة فتفتقر لتقرير هذه المقدمات فالمقدمة الاولى ان قابلية هذه الحوادث من لوازم ذواتها
والدليل عليه ان تلك القابلية ان لم تكن من اللوازم كانت من العوارض المفارقة فتكون تلك الذوات قابلة
لتلك القابلية فقابلية تلك القابلية ان كانت من اللوازم فهو المقصود وان كانت من العوارض افتقرت كل
قابلية الى تقدم قابلية اخرى ولزم التسلسل في اسباب ومسببات توجد دفعة واحدة وهو محال
فثبت ان قابلية هذه الصفات من لوازم ذوات هذه النفوس والمقدمة الثانية في بيان ان قابلية
الصفات الحادثة حادثة والدليل عليه ان كون تلك الحوادث مقبولة للغير صفة عارضة لذواتها وامكان
الصفة موقوف على امكان الموصوف فلما كان حصول الحادث في الازل محالا كان كون تلك الصفة الحادثة
مقبولا للغير اولى بان يمتنع كونه ازليا وهذا يدل على ان قابلية الصفات الحادثة حادثة وعند تقرير هاتين
المقدمتين يظهر ان هذه النفوس لا تنفك عن الحوادث فنقول وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث
بالوجوه المذكورة في مسئلة حدوث الاجسام وقد ذكرناها هناك فظهر بهذا الدليل ان كل ما كان قابلا
للحوادث فانه يمتنع ان يكون قديما لكن الاجسام والنفوس البشرية قابلة للحوادث فيمتنع كونها قديمة ثم نقول
والاله قديم فيمتنع كونه قابلا للحوادث فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل والوجه الثاني ان نقول
لا شك ان الله قديم فلو حصل قديم آخر لزم القول بوجود قديمين وذلك محال والدليل عليه ان القدم
عبارة عن نفي العدم السابق فيكون صفة موجودة فالقديمان لما اشتركا في القدم فقد اشتركا في امر موجود
فاما ان يختلفا باعتبار اخر واما ان لا يكونا كذلك فان اختلفا باعتبار آخر كان القدم الذي به المشاركة
مغايرا لذلك الاعتبار الذي به المخالفة فيكون ذلك القديم مركبا من جزئين وكل واحد من جزئي القديم
قديم فذانك الجزآن بعد اشتراكهما في القدم لابد وان يختلفا باعتبار آخر والا لم يكن احدهما بكونه
جهة الاشتراك والاخر بكونه جهة الامتياز اولى من العكس والكلام فيه كما في الاول فيلزم كون ذلك القديم
مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك محال ولما ثبت هذا ثبت ان القديم الثاني يجب ان لا يخالف الاول في
جزء من اجزاء الماهية فوجب ان يماثله مطلقا فيلزم كون الارواح البشرية مماثلة للاله في جميع الصفات
وظاهر انه محال فهذا بيان انه يمتنع وجود موجودين قديمين واحتج القائلون بقدم النفوس بوجهين
الحجة الاولى انه ثبت في الفلسفة ان الادوار الفلكية غير متناهية فالابدان البشرية غير متناهية
فلو كانت النفوس البشرية حادثة لكان حدوثها لاجل ان حدوث البدن شرط في فيضانها عن العلل العالية
فلما كانت الابدان غير متناهية وجب ان تكون النفوس البشرية غير متناهية لكنه ثبت ان النفوس لا تقبل
الفساد فوجب ان يوجد الآن عدد لا نهاية له من النفوس وذلك محال لان كل عدد فهو يحتمل الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه واعلم ان قولنا ان كل عدد فهو يحتمل الزيادة والنقصان

فلا يجب تناهيها مقدمة تم بحثنا عنها في مسئلة تناهي الابعاد فلا فائدة في الاعادة الحجة الثانية
قالوا النفوس الناطقة ابدية فتكون ازلية اما الاول فهو ثابت بالاتفاق وبالدليل ايضا فيما يجيء ذكره
واما الثاني فالدليل عليه انها لو كانت حادثة لكانت متناهية قابلة للعدم وتلك القابلية من
لوازم الذات فوجب ان تكون قابلة للعدم ابدا واذا كان كذلك كانت قابلة للعدم بعد الوجود وقد
فرضنا انها غير قابلة للعدم هذا خلف فان قالوا لم لا يجوز ان يقال هذه النفوس قابلة للعدم
نظرا الى ذواتها وصارت باقية الا انها تصير واجبة الوجود لوجوب عللها قلنا ان كانت عللها حادثة
وما كان تاثيرها فيها موقوفا على شرط او ما كان موقوفا على شرط قديم فحينئذ يلزم قدمها وان
كانت عللها حادثة او ان كانت قديمة الا ان تاثيرها في وجودها يكون موقوفا على شرط حادث
فتلك العلة الحادثة وذلك الشرط الحادث يكون جائز الزوال لذاته فان كان واجب البقاء نظرا
الى علة عاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل فيه وهو محال وان كان جائز الزوال مطلقا فحينئذ
يلزم من جوازه جواز زوال هذه النفوس بعد وجودها فثبت بهذا البيان ان النفوس
لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لكنها ابدية فوجب كونها ازلية واجيب عنها بان علة وجود
النفوس البشرية هو العقل الفعال الا ان فيضان هذا المعلول عن تلك العلة القديمة مشروط
بحدوث البدن المستعد لقبول تصرفه فعند حدوث البدن يجب حدوثه ثم انه في ذاته غني
عن هذا البدن فلم يلزم من موت البدن موته فوجب بقاؤه ابد الآباد لوجوب بقاء علته التي هي نسخ
العقل الفعال **الفصل الثامن في التناسخ** اعلم ان التناسخ اثبته
بعضهم وانكره الباقون اما مثبتو التناسخ فقد اختلفوا من وجوه الاول ان كل من قال بالتناسخ
قال بكون انتقال النفوس البشرية الى ابدان البهائم والسباع وبالضد وهل يجوز انتقالها الى ابدان
النبات والمعادن ام لا اختلفوا فيه والثاني ان اهل التناسخ فريقان منهم من يقول بقدم العالم
ومنهم من يقول بحدوثه اما القائلون بقدم العالم فقالوا ان هذه النفوس قبل كل بدن في بدن
آخر لا الى اول واما القائلون بحدوث العالم فقد اقروا بان لتعلق النفوس بالابدان اولا ثم
اختلفوا فقال محمد بن زكريا الرازي النفوس كانت مباينة من الهيولى وغافلة عنه ثم اتفق لها التفات الى
الهيولى وعشق اليها فتعلقت بها فاذا فسد البدن وكان ذلك العشق باقيا فهي تعود الى بدن آخر ولا تزال
تنتقل من بدن الى بدن آخر الى الوقت الذي يزول ذلك العشق ويحصل النفرة فحينئذ تفارق ذلك
البدن ولا تعود الى بدن آخر وقد استقصى في شرح مذهبه في كتاب الحدوث والقدم وقال
آخرون ان هذه النفوس كلفت بالطاعات ومنعت عن المعاصي فمن اطاع نقل روحه الى بدن اشرف واعلى
مما كان ليكون ذلك ثوابا له على تلك الطاعة ومن عصى نقل روحه الى بدن شقي ليكون ذلك عقابا له
على ما كان له من المعاصي واحتج الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا على فساد القول بالتناسخ بدليلين
الحجة الاولى قال انه ثبت ان النفوس البشرية حادثة وثبت ان علتها قديمة والموجود القديم لا
يكون علة للشيء المحدث الا اذا كان تاثيره فيه موقوفا على شرط حادث وذلك الشرط الحادث هو حدوث
البدن فعلى هذا اذا حدث بدن وجب ان يفيض عن واهب الصور نفس فلو تعلق بذلك البدن نفس
على سبيل التناسخ وتعلقت هذه النفس الحادثة ايضا لزم ان يتعلق بذلك البدن الواحد نفسان وهذا
محال لان كل احد يجد نفسه نفسا واحدة لا نفسين والاعتراض عليه من وجوه الاول لا نسلم
ان النفس حادثة وذلك لان الدليل الذي ذكرتم في اثبات حدوث النفس كان موقوفا على ابطال التناسخ
ثم انكم بنيتم دليلكم في ابطال التناسخ على حدوث النفس فيقع الدور وهو باطل الاعتراض الثاني
سلمنا ان النفس حادثة فلم قلتم ان المؤثر في وجود النفس علة موجبة ولم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه فاعلا
مختارا فيخلق تلك النفوس والارواح في اي وقت شاء واراد وعلى هذا التقدير فلا يمكنكم ان تقولوا
ان حدوث البدن يقتضي حدوث النفس وعند هذا ينتقل الكلام من هذه المسئلة الى مسئلة الموجب
والقادر الاعتراض الثالث هب ان النفس حادثة وان المؤثر في وجودها علة قديمة موجبة
بالذات وان فيضان هذه النفس عن تلك العلة القديمة مشروط بشرط حادث فلم قلتم ان ذلك الشرط
الحادث ليس الا المزاج الحادث وما الدليل على التعيين بل ههنا احتمالات اخرى سوى ذلك فاحدها

ان يقال انه حصل نفس او عقل وله تعقلات متنقلة من معقول الى معقول ومن ادراك الى ادراك والشرط
في فيضان هذه النفس الحادثة عن تلك العلة القديمة حدوث تعقل خاص وادراك خاص في ذلك
العقل او النفس فعلى هذا التقدير تكون النفوس حادثة لا لحدوث الامزجة وثانيها ان يقال
الشرط لحدوث تلك النفوس عن تلك العلة القديمة وصول الشمس او سائر الكواكب الى دقائق او درج
معينة من الفلك وثالثها ان يقال الشرط لحدوث تلك النفوس طالع المسقط او شيء آخر يشبه
ذلك وبالجملة فعليهم اقامة الدليل على انه لا سبب لفيضان النفس المعينة عن تلك العلة القديمة
الا حدوث هذه الامزجة الاعتراض الرابع سلمنا ان ذلك السبب الحادث هو المزاج الحادث
الا انا نقول الامزجة مختلفة ولم يثبت بالدليل ان كون النفوس متساوية في الماهية فاذا كانت
الامزجة مختلفة وكانت النفوس مختلفة لم يلزم من كون هذا المزاج الحادث قابلا للنفس التناسخية
كونه قابلا للنفس الاخرى الحادثة وحينئذ يبطل هذا الدليل الاعتراض الخامس سلمنا ان النفوس
الناطقة متساوية في اصل الماهية الا ان على هذا التقدير لا يحصل التعدد فيها الا لاجل اختصاص
كل واحدة منها بامر لاجله حصل الامتياز والتعدد فهذه النفس المعينة عبارة عن المجموع الحاصل
من جهة المشاركة ومن جهة المخالفة وكذا القول في النفس الثانية وعلى هذا التقدير فكل واحدة
من النفوس المعينة تكون مخالفة للنفس الاخرى فلم يلزم من كون المزاج المعين قابلا لاحدهما كونه
قابلا للثانية فسقط هذا الدليل الاعتراض السادس سلمنا تساوي النفسين المعينتين بحسب
الذوات فلم لا يجوز ان تختص النفس التناسخية بامور لاجلها تصير هي اولى بذلك البدن وبيانه
من وجوه الاول ان النفس التناسخية لما كانت مدبرة للابدان السابقة وبقيت مواظبة على
ذلك التدبير سنين متطاولة حصلت لها ملكة راسخة في تدبير الابدان واما هذه النفوس الحادثة فلم
تحصل لها هذه الحالة فتكون النفس التناسخية كالرجل القوي الماهر في الصنعة والنفس الحادثة كالطفل
الضعيف الجاهل بالصنعة ولا شك ان الاول اولى واقوى الثاني ان النفس الحادثة لا تحدث الا
بعد حصول المزاج وحدوثه على سبيل الكمال والتمام فيكون حدوث هذه النفس متاخرا عن حدوث
هذا المزاج واما النفس التناسخية فانها متقدمة في الوجود على حدوث ذلك المزاج فلا يمتنع ان يقال
ان النفس التناسخية لما احست بان ذلك المزاج في طريق التكون فقبل تمامه وكماله تعلقت به واشتغلت
بتدبيره فلا جرم كان تعلق هذه النفس التناسخية بتدبير ذلك البدن اولى لان الدفع اسهل من الرفع
الثالث لا يمتنع ان يقال حصلت نفوس كثيرة مشاكلة لهذه النفس التناسخية في الصفات
والاحوال وتكون تلك النفوس لهذه النفس التناسخية كالاعوان والانصار على التعلق بذلك البدن
المعين فكان تعلقها بذلك البدن اولى من تعلق النفس الحادثة به فهذه احتمالات لا يمكن دفعها
فلا جرم ضعفت هذه الدلالة الاعتراض السابع هب انه يتعلق بذلك المزاج نفسان فلم قلتم ان
ذلك محال قوله الدليل على امتناعه ان كل انسان يجد نفسه نفسا واحدة لا نفسين قلنا
هذا الكلام في غاية الضعف لان الذي يحصل له الشعور بذاته ويجد ذاته هو النفس لا البدن فاذا اجتمع
في البدن الواحد نفسان فكل واحدة من تينك النفسين تجد نفسها نفسا واحدة ومثاله انه اذا
اجتمع في بيت واحد رجلان فان اجتماعهما فيه لا يمنع من ان يحس كل واحد منهما بنفسه وبانه
شيء واحد فكذا ههنا الاعتراض الثامن ان نقول هذا الاشكال الذي الزمتموه على القائلين
بالتناسخ فهو بعينه وارد عليكم ايضا وتقريره ان النفوس الناطقة اما ان تكون مختلفة في الماهية
او متساوية فيها فان كان الاول فقد سقط هذا الدليل لانه لا يلزم من كون المزاج الحادث قابلا
للنفس التناسخية كونه قابلا للنفس الحادثة وان كان الثاني وهو ان النفوس متماثلة فكل مزاج يقبل
نفسا وجب ان يكون قابلا لجميع النفوس فاذا حدث مزاجان دفعة وجب ان يحدث نفسان متعلقان
بهما ثم نسبة كل واحد من ذينك المزاجين الى تينك النفسين على السوية فلم يكن تعلق احدى
النفسين باحد المزاجين اولى من العكس فيلزم تعلق كل واحدة من النفسين بكل واحد من البدنين
وذلك يوجب القول بحصول النفسين في البدن الواحد وبحصول النفس الواحدة في البدنين فثبت
ان ما الزمتموه من المحال فضعفه لازم عليهم فان قالوا هذا بناء على انه يمكن حدوث مزاجين

متساويين دفعة واحدة وهو ممنوع فنقول الجواب عنه من وجهين الاول ان هذا الالزام
لا يتوقف على بيان ان المزاجين الحادثين في الوقت الواحد مثلان او مختلفان وذلك لان هذا
الدليل مفرع على ان النفوس الناطقة متماثلة وحكم الشيء حكم مثله فكل مزاج يقبل نفسا وجب ان
يكون قابلا لسائر النفوس وحينئذ يعود الالزام سواء قلنا ان تلك الامزجة متماثلة او مختلفة
الثاني ان المزاج المخصوص لما حدث بناء على شرطين احدهما حصول اجزاء مخصوصة من
العناصر الاربعة مقدرة بمقادير معينة والثاني امتزاج تلك الاجزاء واختلاطها على وجه
خاص مدة معينة واذا عرفت هذا فنقول حصول اجزاء اخرى من العناصر الاربعة متقدرة
بتلك المقادير المعينة ومختلطة على ذلك الوجه المعين ممكن والموقوف على الممكن ممكن فوجب القطع
بانه يمكن حدوث مزاجين متساويين في وقت واحد وهو المطلوب الحجة الثانية لمنكري
التناسخ قالوا النفوس المفارقة لابدانها اما ان يصح عليها ان تبقى مجردة مدة من غير ان تكون متعلقة
بابدان اخرى واما ان لا يصح ذلك والاول باطل لانها تكون فيما بين الوقتين معطلة ولا معطل في
الطبيعة والثاني يوجب ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين حتى يقال انه عندما فسد
بدن وفارقته نفسه ففي تلك الحالة يكون قد استعد بدن آخر لتعلق به تلك النفوس ومعلوم
انه ليس الامر كذلك فان في الطوفانات العامة التي عندها ينقطع النسل يعلم ان عدد الهالكين اكثر
من عدد الكائنين والاعتراض على هذا الكلام من وجهين الاول ان قولكم لا معطل في الطبيعة
كلام لم يذكروا في تقريره شبهة فضلا عن حجة ثم انه منقوض على اصولكم باشياء اولها ان ثامسطيوس
زعم ان النفوس الباقية بعد مفارقة الابدان هي النفوس الفاضلة الكاملة فاما نفوس الاطفال
والجهال فانها تفسد والا لبقيت معطلة ولا معطل في الطبيعة ثم انكم ما التفتم الى هذا الكلام وما
التفتم لروزنا وحكمتم ببقاء نفوس الاجنة والاطفال والمعتوهين ابد الآباد ودهر الداهرين معطلة
خالية عن الفعل والانفعال ومعلوم ان ذلك التعطيل اكمل لان هذه النفوس التناسخية قد حصلها
شيء كثير من العلوم والاخلاق فهي منتفعة بتلك الصفات ثم انها عن قريب تتعلق بابدان اخرى وتتخلص
عن تلك العطلة واما نفوس الاطفال فليس معها شيء من العقايد والاخلاق وتبقى عطلتها ابدا
سرمدا ثم انكم جوزتم هذا ومنعتم من ذلك وهذا في غاية البعد وثانيها ان بقاء الشيء ابد الآباد
في العذاب الشديد ابعد عن العقول من بقاء الشيء في العطلة مدة قليلة ثم انكم حكمتم بحصول الاول
ومنعتم من الثاني وهو ايضا بعيد وثالثها انكم ان اردتم بهذه العطلة كونها خالية عن
اللذات والآلام فليس الامر كذلك لان هذه النفوس التناسخية معها شيء كثير من العلوم والاخلاق
وان اردتم به كونها غير قادرة على تحصيل الزيادة فهذه العطلة لازمة على جميع التقديرات لان كل
نفس وان بلغت الغاية في المعارف والاخلاق الفاضلة فعند الموت تبقى عاجزة عن تحصيل الزيادة
الاعتراض الثاني لم لا يجوز ان يقال عدد الهالكين يكون على قدر عدد الكائنين واما الطوفانات
العامة فالجواب عنها ان عدد الحيوانات المتولدة في قعور البحور وشقوق الصخور واعداد البق
والبعوض غير معلومة ومن الذي يمكنه احصاء هذا العدد وبالجملة فذكر مثل هذا الدليل غير لايق
بفضل الشيخ الرئيس البتة الحجة الثالثة لمنكري التناسخ وعليه تعويل جمهور المتكلمين ان نقول
لو كانت نفوسنا مدبرة لابدان اخرى قبل هذا البدن لعرفنا الآن تلك الحالة ولما لم نعرفها وجب القطع بانها
ما كانت موجودة اما المقدمة الثانية فظاهرة انما الشأن في اثبات الشرطية فنقول الدليل عليه هو ان
تكرر الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وهذا مشاهد معلوم بعد الاستقراء فان من قرأ الدرس
الواحد مائة مرة بقي ذلك الدرس في حفظه وكلما كان التكرار عليه اكثر كان ذلك الحفظ اتم هذا اذا
حصل ذلك التكرار يوما او يومين فاما اذا امتد ذلك التكرار من اول عمره الى آخره ولم يغفل عنه
لحظة ولا لمحة وكان مشتغل الهم متعلق الخاطر به في كل هذه المدة وجب القطع بانه يمتنع نسيان
مثل هذه الحالة اذا ثبت هذا فنقول لو انا قبل هذا البدن كنا في بدن آخر وكنا في الوقت
متصرفين في ذلك البدن وفي الدنيا وكنا مشاهدين لاهلها عارفين باحوالها لوجب ان يكون
علمنا الآن بانا كنا على هذه الحالة علما راسخا في نفوسنا متاكدا في عقولنا رسوخا وتاكدا لا يقبل

الزوال فان لم يحصل هذا الرسوخ والتاكد فلا اقل من نوع من انواع التذكر لتلك الاحوال او لبعضها
وحيث لم يوجد شيء من ذلك البتة كان القول بالتناسخ باطلا فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان بقاء العلم
باحوال كل بدن مشروط ببقاء النفس في تدبير البدن فعند زوال الشرط يزول المشروط ثم نقول لم لا يجوز
ان يقال الانسان في هذه الحياة يكون شديد الاهتمام باصلاح مصالح هذه الحياة شديد الاهتمام
بدفع مفاسدها فلشدة اهتمامه بهذه المهمات نسي احوال تلك الابدان ومثاله ان الانسان الذي
وقع في غرق او في حرق قد يصير لاجل شدة اهتمامه بتخليص نفسه عن تلك الآفات الى حيث ينسى اباه
وامه وبلده ووطنه فكذا هاهنا والجواب عن الاول ان نقول ان الذي يشير اليه كل احد بقوله
انا اما ان يكون هو البدن واما ان يكون شيئا آخر الا انه يكون محتاجا في وجوده الى وجود هذا البدن
واما ان يكون شيئا مغايرا لهذا البدن ويكون غنيا في وجوده عن هذا البدن فان كان الحق هو الاول
او الثاني فالقول بالتناسخ باطل قطعا وان كان الحق هو الثالث فنقول لا شك ان ماهية النفس قابلة
للعلوم والا لما كانت عالمة بتلك الاحوال في تلك الازمنة ولما صارت عالمة باحوال هذا البدن في هذا الزمان
وتلك القابلية من لوازم ماهيتها وقد بينا ان المواظبة على هذه الاحوال يوجب رسوخ تلك المعارف في جوهر
النفس فاية ما في الباب انه مات ذلك البدن الا ان موت البدن عبارة عن خراب محل العمل وخراب محل البدن
لا يوجب النسيان ولا يوجب زوال العلم بالاشياء التي كانت معلومة واذا ثبت هذا وجب القطع ببقاء
العلوم واما قولك ان شدة الاهتمام بمصالح الوقت اوجبت نسيان الاحوال السابقة فنقول هذا
بعيد جدا لانا في اكثر الاحوال نجد انفسنا فارغين ساكنين بحيث يمكننا ان نستنبط في تلك الفراغة انواعا
كثيرة من العلوم الدقيقة والمطالب العالية الغامضة ثم انا نجرب انفسنا في تلك الاحوال فلا يخطر ببالنا انا
كنا موجودين في ابدان اخرى لا بالقليل ولا بالكثير وذلك يدل على فساد القول بالتناسخ والله اعلم

الفصل التاسع في بيان ان النفس باقية بعد موت البدن

اعلم انك لا ترى في
الدنيا مسئلة اهم للعاقل من هذه المسئلة فوجب على كل من عنده شيء من العقل ان يكون عظيم الاهتمام
بمهمها فنقول اهل العالم لهم في النفس مذهبان احدهما انه عبارة عن جسم مخصوص موصوف
بمزاج مخصوص والثاني انه جوهر قائم بذاته مغاير لهذا البدن ولجميع اجزائه سواء قلنا انه جسم مخالف
للاجسام العنصرية البسيطة والمركبة او قلنا انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني اما القائلون بالقول
الاول فهم فريقان اهل البحث والنظر واهل التقليد والاثر اما اهل البحث والنظر فالجمهور منهم اتفقوا
على ان النفس بهذا التفسير يمتنع بقاؤها بعد موت البدن وعلى ان القول بالبعث والقيامة غير ممكن وذلك
لان بعد الموت قد فني هذا المزاج وبطل هذا التركيب والمعدوم يمتنع عوده بعينه واما اهل التقليد
والاثر فهم قد اعتقدوا انه لا حقيقة للانسان الا هذا الهيكل وسمعوا من الانبياء والعلماء اثبات القول
بالبعث والقيامة فاعتقدوا كلا القولين ولم تصل خواطرهم الى ان الجمع بين هذين القولين هل هو ممكن
ام لا ثم ان جماعة من المتكلمين لما ارادوا ان يجمعوا بين هذين القولين ذكروا فيه طريقين الاول قال
بعضهم ان اعادة المعدوم بعينه جائز والثاني قال آخرون انه عند الانه اذا مات الانسان فانه
لا تفنى تلك الاجزاء وتلك الذوات وانما يفنى المزاج والصفات فاذا اعيد التركيب والمزاج الى تلك
الاجزاء كان الانسان العائد عين الانسان الذي كان موجودا في الدنيا وهذا في غاية البعد لانا نقول
الانسان المعين اما ان يكون عبارة عن تلك الاجزاء كيف كانت او عنها بشرط كونها موصوفة بصفات
مخصوصة والاول باطل لان تلك الاجزاء حال ما كانت خالية عن الحياة والعلم والقدرة والمزاج والتاليف
كانت موجودة مع ان هذا الانسان ليس عبارة عن تلك الاجزاء كيف كانت بل ان كان ولا بد فالانسان
المعين عبارة عن تلك الاجزاء المخصوصة بشرط قيام صفات مخصوصة بها فاذا عدمت تلك الصفات
فقد عدم احد الاجزاء المقومة لماهية ذلك الانسان المعين وحينئذ يحصل الجزم بان ذلك الانسان
قد عدم وفني ثم عند هذا نقول ان كانت اعادة المعدوم ممكنة فلا حاجة الى القول ببقاء تلك الذوات
وان كانت غير ممكنة لم يكن القول ببقاء تلك الذوات كافيا في القول بصحة عود ذلك الانسان بعينه
هذا تفصيل قول من يقول الانسان عبارة عن الجسم الموصوف بالمزاج المخصوص واما الذين
يقولون الانسان عبارة عن جوهر مجرد مغاير لهذا البدن فالكل اطبقوا على ان النفس باقية بعد موت

البدن مفرعا على هذا الاصل والله اعلم واعلم ان هذه المسئلة لما كانت اهم الاهم عزمنا على ان نذكر فيها كل ما يمكن ذكره سواء كان من الوجوه البرهانية او من الوجوه الاقناعية **فالحجة الاولى** على بقاء النفس بعد موت البدن ان نقول قد ثبت ان النفس الناطقة جوهر ليس بجسم ولا في جسم البتة ويمتنع ان يحصل بينه وبين الاجسام قرب او بعد او مناسبة وليس بينها وبين هذا البدن الا ان هذا البدن محل تصرف ذلك الجوهر ومنزل عملها ودار مملكتها كما ان الرجل المعين يكون ساكنا في دار ومتصرفا فيها فاذا خربت تلك الدار وخرجت عن الصلاح والسداد لم يلزم موت ذلك المتصرف وبطلانه فهذا يجري مجرى العلوم الضرورية والشك والشبهة انما تتولد بسبب ان الوهم يسبق الى ان ذلك الشيء حال في البدن وسار فيه فيسبق حينئذ الى الوهم انه يجب موتها لموت البدن واما ان قدرنا جوهرا مجردا ليس بينه وبين هذا البدن مناسبة لا بالقرب ولا بالبعد ولا بوجه من وجوه المناسبة الا من وجه واحد وهو ان ذلك البدن كان دار مملكة ذلك الجوهر ومحل تصرفه ثم انه خربت هذه الدار فالعلم الضروري حاصل بان هذا القدر لا يقتضي عدم ذلك الجوهر ولا تغير حاله من احواله فهذا البيان انه لا يلزم من موت البدن موته **الحجة الثانية** لما كان المدبر لهذا الجسد والمتولي لاصلاح حاله هو النفس ومن المعلوم ان النفس انما تتولى ذلك بسبب كونها حية عالمة قادرة فحينئذ يتوقف صلاح هذا الجسد على كون النفس موصوفة بهذه الصفات موقوفا على صلاح البدن لزم توقف كل واحد منهما على الاخر وذلك دور والدور باطل ومثاله انه لما كان حدوث العالم وصلاح حاله موقوفا على كون الله حيا عالما قادرا امتنع ان يكون حصول هذه الصفات لله موقوفا على صلاح هذا العالم والا لزم الدور فكذا هاهنا فان النفس لا تعلق لها بالبدن الا تعلقا شبيها بتعلق الاله بالعالم وذلك من اظهر الدلايل على ان النفس لا تموت بموت البدن ولا يفسد شيء من صفاته بفساد البدن **الحجة الثالثة** انه لو ماتت النفس بموت البدن لضعفت بضعف البدن وهي لا تضعف بضعف البدن فوجب ان لا تموت بموت البدن اما بيان الشرطية فالاستقراء الظاهر فانه متى وقع الخلل في الاصل لزم منه وقوع الخلل في الفرع ثم نقول الدليل عليه ان كل ما فسد بفساد غيره فانه يكون محتاجا في ذاته الى ذلك الغير وكل شيء احتاج الى شيء اخر فضعف المحتاج اليه يوجب ضعف المحتاج اذ لو بقي كمال المحتاج حال نقصان المحتاج اليه لكانت صفة المحتاج غنية عن المحتاج اليه والصفة اضعف من الموصوف واذا حصل الاستغناء في الصفة مع ضعفها فبان يحصل الاستغناء للذات مع قوتها كان اولى فثبت ان كل شيء يفسد بفساد غيره وجب ان يظهر فيه النقصان بسبب نقصان غيره فلو كانت النفس تفسد بفساد البدن لوجب ان يظهر النقصان في النفس عند ظهور النقصان في البدن وانما قلنا انه ليس الامر كذلك لوجوه الاول ان المواظبة على الافكار الغامضة والاستغراق فيها يوجب نقصانا شديدا في البدن ولم يلزم منه حصول النقصان في النفس البتة بل يوجب الكمال العظيم في النفس الثاني ان المواظبة على الرياضة وتجويع النفس والانقطاع عن المحسوسات والجسمانيات يوجب النقصان الشديد في البدن وذلك لا يوجب نقصان النفس بل يوجب حصول الكمال الشديد للنفس الثالث ان النوم يوجب نقصان حال البدن فانه يزول عنه حس السمع والبصر والقدرة على المشي والاخذ ولا يوجب نقصان حال النفس بل يوجب كمال حال النفس فانها في هذا الوقت قدرت على الاتصال بعالم الغيب الرابع ان جسد الانسان من اول سن الكهولة يأخذ في الانتقاص والذبول وعقله من هذا الوقت لا يأخذ في الانتقاص والذبول بل كمال عقله يبتدئ من هذا الوقت ولهذا السبب قيل ان بعثة اكثر الانبياء انما وقعت في هذا الوقت وكان ملوك العجم لا يختارون الرجال للمحاربات المهمة الا الذين يكونون بين الاربعين وبين الخمسين قالوا لانه في هذا الوقت يتكامل العقل ولم يحصل في البدن نقصان ظاهر فثبت ان النفس لو ماتت بموت البدن لوجب ان يظهر النقصان فيها بسبب نقصان البدن لكنه لم يظهر النقصان فيها بسبب نقصان البدن بل قد بينا في هذه المواضع الاربعة انه حصل الكمال فيها بسبب نقصان البدن فوجب القطع بان النفس لا تموت بموت البدن **الحجة الرابعة** على ان النفس لا تموت بموت البدن ان الاعراض القائمة بالاجسام اضعف وجودا

من تلك الاجسام والاجسام اضعف وجودا من الوجود المجرد القائم بالنفس فيلزم ان تكون الاعراض اضعف بكثير من الوجود المجرد واذا كان كذلك وجب القطع بان موت البدن لا يوجب موت النفس فنفتقر هاهنا الى بيان مقدمات المقدمة الاولى الاعراض القائمة بالاجسام اضعف في الوجود من تلك الاجسام وهذا يقرب من ان يكون بديهيا لان الاعراض محتاجة الى تلك الاجسام واما تلك الاجسام فانها قائمة بانفسها وغنية عن تلك الاعراض وهذا يوجب القطع بان الاعراض اضعف وجودا من الاجسام والمقدمة الثانية في بيان ان الاجسام اضعف وجودا من الجوهر المجرد وبيانه من وجوه الاول ان المتحيزات محتاجة الى الامكنة والاحياز والجهات والجوهر المجرد غني عنها والثاني ان كل جسم فهو مركب عن جزءين فصاعدا وكل مركب فانه محتاج الى كل واحد من اجزائه والجوهر المجرد لا يجب ان يكون منقسما الى جزءين فكان هذا النوع من الحاجة زايلة عن الجوهر المجرد والثالث ان النفس تفعل في البدن اما البدن فانه لا يفعل البتة في النفس اثرا والفعل يناسب القوة والانفعال يناسب الضعف والرابع ان الاجسام متماثلة في ذواتها وفي تمام ماهياتها واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون لها اثر في الغير فان اثر جسم في جسم فذلك التاثير انما كان لاجل الاعراض القائمة به وقد عرفت ان اضعف المراتب هو الاعراض فلما كان تاثير الجسم في غيره بواسطة الاعراض وجب ان يكون تاثير الجسم في غيره تاثيرا ضعيفا واما تاثيرات النفوس فهي تاثيرات قوية قاهرة فوجب ان تكون النفس اقوى من الجسم والخامس ان البدن بعد مفارقة النفس يبقى ما فيه من الجسم وما فيه من العرض ثم انه يصير بعد الموت فاسدا باطلا عفنا واما حال تعلق النفس بالبدن فانه بقيت تلك الاجزاء مصونة عن العفونة والفساد موصوفة بالنقاء والنظافة والطهارة فثبت بما ذكرنا ان النفس اقوى حالا من الجسم وان الجسم اقوى حالا من العرض وهذا يدل على انه لا مناسبة لقوة النفس الى قوة العرض الحال في الجسم بوجه من الوجوه المقدمة الثالثة وهي في بيان ان هذا الاعتبار يدل على ان النفس لا تموت بموت البدن والدليل عليه ان موت البدن ليس عبارة عن فناء تلك الاجسام فانها باقية بتمامها وانما موت البدن عبارة عن فناء تلك الاجسام زوال الاعراض التي كانت قايمة بها حال اعتدال المزاج قبل موتها وفنائها فالمزاج المعتدل عبارة عن كيفية متوسطة بين الاضداد فهو عرض مخصوص فاذا مات فلا معنى لذلك الموت الا زوال هذه الكيفية فثبت انه لا معنى للموت الا زوال بعض انواع الاعراض عن اجسام مخصوصة وقد دللنا على ان الاعراض اضعف اقسام الممكنات وعلى ان النفوس المجردة اقوى اقسام الممكنات والعلم الضروري حاصل بان زوال الشيء الذي يكون وجوده في غاية الضعف لا يوجب زوال الشيء الذي يكون وجوده في غاية القوة وهذا يفيد الجزم بان النفس لا تموت بموت البدن **الحجة الخامسة** في بيان ان النفس لا تموت بموت البدن فنقول النفس لا تمرض بمرض البدن فوجب ان لا تموت بموت البدن انما قلنا انها لا تمرض بمرض البدن وذلك لان الشواهد الطبية دالة على انه لا معنى للبحران الا حصول المقاومة بين الطبيعة وبين العلة فهذه الطبيعة التي تقاوم العلة اما ان تكون هي مزاج البدن وكيفية من الكيفيات القائمة بالبدن واما ان تكون هي النفس والاول باطل لوجهين احدهما ان جسم البدن موصوف بالكيفيات المرضية المنافية للصحة فلو كان هو بعينه موصوفا بالكيفيات الصحية الملائمة للصحة لزم كون الجسم الواحد موصوفا بصفتين متضادتين وهو محال والثاني ان البدن حصل فيه اسباب ثلاثة كل واحد منها يوجب الضعف فاحدها الحرارة الغريبة المرضية الموجبة لتحلل الرطوبات الكثيرة وثانيها ان الحرارة الغريزية ايضا موجبة لتحلل الرطوبات على قياس ما كان حال الصحة وثالثها ان في وقت البحران تنقطع الطبيعة عن الاغذية وقد يبقى المريض منقطعا عن الاغذية اياما كثيرة وهو سبب عظيم لحصول الضعف فثبت ان البدن في نهاية الضعف والطبيعة في غاية القوة على الدفع فلو كانت هذه الطبيعة هي البدن او جزءا من اجزاء البدن لزم كون الشيء الواحد موصوفا بغاية الضعف وبغاية القوة وهو محال فثبت ان الشيء الذي يقاوم العلة هو النفس فنقول النفس في تلك الحالة اما ان تكون ضعيفة مريضة واما ان تكون خالية عن المرض والضعف والاول باطل لان النفس في هذه الحالة لو كانت مريضة ضعيفة لما قدرت على مقاومة

العلة الغالبة والمادة القاهرة المبطلة لان المغلوب لا يمكنه مقاومة الغالب والمقهور لا يمكنه مقاومة القاهر فثبت بهذا البيان الظاهر ان النفس في تلك الحالة قوية قاهرة سليمة عن الضعف والمرض وظاهر ان البدن في غاية الضعف والمرض وذلك يدل على ان النفس لا تمرض بمرض البدن ولا تضعف بضعفه البتة واذا ثبت هذا وجب ان لا تموت بموته وذلك لان النفس لما لم تمرض بمرض البدن ولم تضعف بضعفه ظهر ان النفس غنية في ذاتها وفي كمال قدرتها وقوتها عن هذا البدن فاذا مات البدن فغايته انه متى كانت النفس غنية في ذاتها وفي قدرتها وفي علمها عنه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يكون موت البدن موجبا لموت النفس وهذا الكلام قوي مناسب وهو بعينه يدل على ان النفس غير البدن وغير جميع اجزائه وابعاضه **الحجة السادسة** في بيان ان النفس لا تموت بموت البدن انا قد دللنا على ان جوهر النفس من جنس جوهر الملائكة ودللنا على ان المؤثر في وجوده لا بد وان يكون جوهرا عقليا مجردا ودللنا على ان المقتضي لحدوث العلوم والمعارف في ذاته جوهر عقلي مجرد فالنفس في ذاتها جوهر مجرد وهو معلول لجوهر مجرد وصفاته معلولات الجوهر المجرد واما تعلقها بهذا البدن فليس الا على سبيل التدبير والتصرف وهذا التدبير والتصرف من باب النسب والاضافات وهي اضعف انواع الموجودات ومع ذلك فهي من العوارض العارضة لذات النفس واذا عرفت هذا فنقول الحاصل عند موت البدن زوال هذه الاضافة واما العلل العالية المؤثرة في ذات النفس وفي جميع صفاتها الحقيقية باقية وبقاؤها يقتضي بقاء جوهر النفس وبقاء جميع صفاتها العالية فلو قلنا بانها تعدم عند زوال هذه الاضافة لكنا قد رجحنا مقتضى الامر العرضي البالغ في الضعف الى اقصى الغايات على مقتضى الامر الذاتي الاصلي البالغ في الكمال والقوة الى اقصى الغايات ومعلوم ان ذلك باطل في بديهة العقل فوجب القطع بان النفس لا تموت بموت البدن ثم هاهنا دقيقة اخرى وهي انا قد ذكرنا في اول هذا الكتاب الذي سميناه بكتاب الارواح العالية والسافلة ان الموجودات لها ثلاث مراتب فاشرفها عالم الاكرم واخسها عالم الجسم وهو عالم الهيولى واوسطها عالم الارواح فانها تقبل اشراق عالم الاكرم وبواسطة ذلك الاشراق تقوى على التاثير في عالم الهيولى اذا عرفت هذا فنقول تعلق النفس بالبدن على سبيل التدبير والتصرف عبارة عن تعلق النفس بالجانب الاخس الادون العاري عن التاثير والفعل وكون النفس مستنيرة بانوار معارف عالم الاكرم عبارة عن تعلقها بالجانب الافضل الاكمل الذي هو ينبوع القوة والبقاء والدوام فلو قلنا ان عند زوال العلاقة الخسيسة اعني تدبير البدن تبطل ذاتها ومعرفتها لكنا قد حكمنا بان الجانب الاخس الاضعف هو الجانب الاشرف الاقوى وذلك محال فوجب ان لا تموت النفس بموت البدن **الحجة السابعة** في بيان ان النفس لا تموت بموت البدن هو ان النفس لها قوتان قوة نظرية وهي القوة التي باعتبارها تقوى على استفادة العلوم التصورية والتصديقية من عالم المجردات وقوة عملية وهي القوة التي باعتبارها تقوى على تدبير هذا البدن وعلى التصرف فيه فاما القوة النظرية فهي غير مشروطة البتة بالبدن وذلك لان محل التصورات ليس الا النفس فاذا حصل في جوهر النفس استعداد لقبول تلك التصورات فاضت تلك التصورات عن العلل العالية على جوهر النفس واذا حصل تصور الموضوع وتصور المحمول كان ذانك التصوران بحال يلزم من مجرد حصولهما حصول التصديق فحينئذ تحصل القضايا البديهية لا محالة واذا حصلت القضايا البديهية واتفق ان حصل فيها قضيتان مشتركتان في الحد الاوسط فحينئذ يكون حصول هاتين القضيتين في العقل موجبا لحصول العلم بتلك النتيجة ثم اذا انضافت تلك النتيجة الى نتيجة اخرى على الشرط المذكور حصلت نتيجة ثانية وظاهر ان شيئا من هذه المراتب والدرجات لا تتوقف على اعتبار حال البدن وجودا وعدما فثبت ان النفس في قوتها النظرية غنية عن البدن واما قوتها العملية فهي ايضا غنية عن البدن وذلك لان البدن محل لنفاذ القدرة وما يكون محلا لنفاذ القدرة لا يكون علة لتلك القدرة وايضا البدن قابل للتصرف عن النفس فيمتنع ان يكون فاعلا في النفس لان القابل من حيث انه قابل لا يكون فاعلا فثبت ان النفس غنية في قوتها النظرية وفي قوتها العملية عن البدن واما انها غنية في ذاتها عن البدن فلانا نستقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود الجوهر المجرد يمتنع ان يكون

جسما او حالا في جسم فثبت بهذا البيان الظاهر ان النفس غنية في ذاتها وفي صفاتها عن البدن والغني مطلقا عن الشيء لا يجب فساده عند فساد ذلك الشيء فوجب الجزم بان النفس لا تموت بموت البدن ولا تضعف بضعف البدن وهو المطلوب **الحجة الثامنة** انا قد ذكرنا في باب اثبات النفس انه لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان اخس الحيوانات هو الانسان والتالي باطل فالمقدم باطل بيان الملازمة ان بتقدير ان لا تكون النفس باقية بعد موت البدن كان كمال السعادة ونهايتها هو الفوز بهذه اللذات الجسمية والراحات البدنية وحصول العقل يوجب تنغيص هذه اللذات وتنقيص هذه الراحات والسعادات واما عدم العقل فانه يوجب تكميل هذه الراحات وقوة هذه السعادات فاذا كان لا كمال ولا سعادة الا هذه اللذات البدنية والخيرات الجسمية وكان العقل سببا لنقصانها تارة ولبطلانها اخرى وجب ان يكون العقل اخس الصفات وادونها وان يكون العاقل اخس ممن ليس بعاقل فثبت انه لو لم تكن النفس باقية لكان الانسان اخس الحيوانات لكن التالي باطل فان بديهة العقل حاكمة بان الانسان كالملك وساير الحيوانات كالعبيد له وان الانسان العاقل كالملك والجهال كالعبيد له وذلك يدل على ان النفس باقية بعد موت البدن **الحجة التاسعة** ان العقول كلها حاكمة بان كلما كان الخوض في اللذات البدنية والخيرات الجسمية اقل كان الانسان اكمل وكلما كان الخوض فيها اكثر كان ذلك الانسان اخس والذي يدل عليه ان الناس اذا اعتقدوا في انسان انه معرض عن اللذات الجسمية كالاكل والشرب والوقاع ومعرض عن طلب الرياسة في الدنيا والتفوق على الاقران فانه يعظم قدر هذا الانسان في عقولهم وترى الطالبين لهذه اللذات يخدمون ذلك الانسان المعرض عنها خدمة العبيد للارباب ويعدون انفسهم بالنسبة الى اولئك المعرضين كالبهائم بالنسبة الى الملائكة حتى ان المزور اذا اراد استتباع الخلق اظهر من نفسه على سبيل التزوير قلة الرغبة في هذه الخيرات البدنية والراحات الجسمية ويتوسل به الى استخدامهم والامر والنهي عليهم وهذا يدل على انه مقرر في عقول جميع الخلق ان التقليل من هذه اللذات يوجب الكمال وان التكثير منها يوجب النقصان والمقدمة التي شهدت بصحتها بداية العقول وصرايح الافكار لا بد وان تكون مقدمة حقة يقينية واذا ثبت هذا فنقول لو لم تكن النفس باقية لكان كمال السعادة في الاستكثار من هذه اللذات وكمال الشقاوة في التقليل منها والتالي كاذب فالمقدم كاذب بيان الشرطية ان السعادة والبهجة لا معنى لها الا ما يوجب اللذة والسرور وهذه اللذة والسرور اما ان يحصل بعد الموت او قبل الموت فان كانت النفس لا تبقى بعد موت البدن امتنع حصول اللذة والبهجة والسرور بعد الموت فلم يبق للسعادة حصول الا قبل الموت فوجب ان يكون الاستكثار من هذه اللذات والخيرات استكثارا من السعادة والتقليل منها تقليلا من السعادة وذلك يدل على صحة ما قلنا انه لو لم تكن النفس باقية لكان كمال السعادة في الاستكثار من هذه اللذات البدنية والراحات الجسمية وقد بينا في المقدمة ان هذا باطل فوجب ان يكون القول بان النفس غير باقية باطلا قطعا واعلم انا كتبنا فصلا طويلا في بيان ان السعادات النفسانية اعني العلوم افضل من السعادات البدنية وكل دليل نذكره هناك فانه يقوي هذا الدليل على كون النفس باقية **الحجة العاشرة** ما ذكرنا ان الانسان يجب ان يكون مخلوقا للخير والراحة والا لكان اما ان يكون مخلوقا للشر والايذاء او لمحض العبث وكلاهما لا يليق بالحكيم الرحيم فثبت انه مخلوق للخير والرحمة ثم ذلك الخير والرحمة اما ان يكون حاصلا قبل الموت او بعده والاول باطل لان الدنيا مملوءة من الشرور والآفات والمكروهات والمخافات فوجب ان يكون محل تلك الخيرات ما بعد الموت وذلك يوجب القطع بان النفس لا تموت بموت البدن **الحجة الحادية عشر** ان الدلائل العقلية والنقلية متطابقة على انه لا بد من البعث والقيامة والقول بان البعث والقيامة انما يحصل لهذه الابدان باطل لان ذلك لا يصح الا مع القول باعادة المعدوم على ما بيناه وهو محال فوجب ان يحصل البعث والقيامة للنفس وذلك يقتضي بقاء النفس بعد موت البدن اذ لو لم تبق لكان حصول البعث والقيامة في حقها يقتضي اعادة المعدوم وهو محال فثبت بما ذكرنا ان القول ببقاء النفس بعد موت الجسد هو القول الصحيح **الحجة**

النفس باقية بعد خراب البدن

الثانية عشر الآيات والاخبار الكثيرة الدالة على ان النفس تبقى بعد موت الجسد وقد سبق ذكرها والله اعلم

الفصل العاشر في تقرير الوجوه الاقناعية في بيان ان النفس باقية بعد موت الجسد

الحجة الاولى ان جمهور العقلاء اطبقوا على ان افضل اقسام البشر الانبياء والاولياء والحكماء الالهيون اما الحكماء الطبيعيون والرياضيون فالفائدة في وجودهم لاجل مصالح الحياة العاجلة ولما كانت هذه الحياة خسيسة كان الخادمون لها غير موصوفين بالشرف اذا ثبت هذا فنقول اجمع الانبياء والاولياء والحكماء الالهيون على ان النفس باقية بعد موت البدن وذلك لان هؤلاء الفرق الثلاث حرفتهم وطريقتهم الاعراض عن الدنيا والاقبال على عالم الآخرة كما قال تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك وما كانوا يلتفتون الى احوال هذه الحياة وما كانوا يسعون في اصلاحها بل كانوا لا حرفة لهم الا تزييف هذه الطريقة وتهجينها ومن اراد تحقيق ذلك فليطالع الكتب المشتملة على شرح احوال الانبياء في الزهد في الدنيا والاقبال على عبادة الله واما الحكماء فمن اراد معرفة احوالهم وسيرهم ولا سيما طريقة سقراط وافلاطن واما ارسطاطاليس فلاجل انه كان وزيرا للاسكندر واستاذا له كثرت الدنيا عنده فجعلوه عيبا عليه وذلك يدل على اطباق اكابر الحكماء على ان طلب الدنيا مذموم والاقبال على الآخرة هو الطريق المحمود ولو لم تكن النفس باقية بعد الموت لكانت طريقة الانبياء والاولياء والحكماء في تهجين حب الدنيا وتحسين طلب الآخرة طريقة باطلة فاسدة ولكانت طريقة الفسقة والكفرة في طلب الدنيا هي الطريقة الحقة ولما كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة وجب القطع بكون النفس باقية بعد موت البدن

الحجة الثانية طريقة الاحتياط فنقول ان هذا البدن كان معدوما من الازل الى يوم الولادة وسيبقى معدوما من يوم الموت الى الابد ومن المعلوم ان هذا الزمان الواقع فيما بين الازل والابد قليل قليل بالنسبة الى الكثير الكثير فان اعتقدنا ان النفس باقية بعد موت البدن واعتقدنا ان لها سعادة وشقاوة بعد ذلك ثم احترزنا عن اللذات الجسمية واقبلنا على طلب الخيرات الروحانية فان اصبنا في هذا الاعتقاد فقد تخلصنا من العذاب المؤبد ووصلنا الى الثواب المؤبد وان اخطأنا في هذا الاعتقاد لم يفتنا الا الفوز بهذه اللذات البدنية في هذه المدة القليلة المتوسطة بين الازل والابد واما ان اعتقدنا ان النفس غير باقية وانه ليس لها سعادة وشقاوة بعد الموت فان اصبنا في هذا الاعتقاد وصلنا الى هذه اللذات القليلة المنغصة في هذه الايام القليلة وان اخطأنا في هذا الاعتقاد وصلنا الى العذاب المؤبد والشقاء المخلد واذا عرفت هذا فقد ظهر ان اعتقاد ان النفس باقية بعد موت البدن اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وهذا هو الذي قال الامام الاجل علي بن ابي طالب رضي الله عنه

قال المنجم والطبيب كلاهما • لا تحشر الاموات قلت اليكما •
ان صح قولكما فلست بخاسر • او صح قولي فالخسار عليكما •

والحجة الثالثة من الوجوه الاقناعية في بقاء النفس بعد موت البدن انا نرى اهل المشرق والمغرب من الزمان الاقدم الى الآن مطبقين على ذكر موتاهم تارة بالصلوات والرحمة والخيرات ان اعتقدوا فيهم الخير والطهارة وباللعن والشتم ان اعتقدوا فيهم الظلم والجور ولو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان هذا الكلام باطلا لان الصلوات والدعاء والرحمة تضرع الى الله في ايصال الخير اليه واللعن والشتم طلب من اله العالم ايصال شر وعذاب اليه ولو كانت النفس تموت بموت البدن وتعدم عند عدمه لكان ايصال الخير والشر اليه محالا فيلزم ان يقال ان جميع اهل العالم من الزمان الاقدم قد اطبقوا على الباطل فان قالوا ان هذا الدعاء وهذا الشتم انما يذكره ارباب الملل والنحل لجهلهم بحقايق الاشياء فاما الحكيم العاقل الكامل فانه لا يفعله البتة فنقول ان ذلك الذي تسميه بالحكيم الفاضل الكامل اذا غفل عن شبهته وضلالته وعاد الى اصل فطرته ومقتضى طبيعته الاصلية فان كان قد نال الخير كثيرا من انسان ومات ذلك الانسان فاذا تذكره وما وصل اليه من الخيرات فلابد وان تحمله فطرته الاصلية على ان تذكره بالرحمة والدعاء وان كان قد نال الشر كثيرا فاذا تذكر تلك الاحوال فلابد وان يذكره باللعن والشتم

محافظ فيه وبتعجب

وذلك يدل على ان مقتضى الفطرة الاصلية هو الاقرار ببقاء النفس وان العدول عنه ليس الا بسبب الشبهات العارضة **الحجة الرابعة** ان الانسان قد يرى اباه وامه في المنام ويسالهما عن اشياء وهما يذكران جوابات صحيحة وربما ارشداه الى دفين دفناه في موضع لا يعلمه احد واقول اني حين كنت صبيا في اول التعلم وكنت اقرا استنباط حوادث لا اول لها فرايت ابي في المنام فقال لي اجود الدلائل ان يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهي تقتضي بحسب ماهيتها كونها مسبوقة بالغير والازلي ينافي كونه مسبوقا بالغير فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا واقول ظاهر ان هذا الوجه احسن من كل ما قيل في هذه المسئلة وسمعت ان الفردوسي الشاعر لما صنف كتاب الشاهنامه على اسم السلطان محمود بن سبكتكين وانه ما قضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب الفردوسي فرآه رستم في المنام فقال له انك مدحتني في هذا الكتاب كثيرا وانا في زمرة الاموات فلا اقدر على قضاء حقك ولكن اذهب الى الموضع الفلاني واحفر فانك تجد فيه دفينا فحفر فكان الفردوسي الشاعر يقول ان رستم بعد موته كان اكثر كرما من محمود حال حياته وسمعت ايضا ان اصحاب ارسطاطاليس كلما اشكل عليهم بحث غامض ذهبوا الى قبره وبحثوا في تلك المسئلة هناك فكانت المسئلة تنفتح والاشكال يزول وهذه الاحوال سيما يفيد ظن ان نفوس الاموات باقية بعد موت ابدانها **الحجة الخامسة** انا نشاهد ان كل ما يبقى بالخير والدين فانه يبقى زمانا طويلا مع ضعفه وربما وكل ما يبقى بالدنيا مثل قصور الملوك والاكابر فانه يهدم في اسرع مدة مع غاية قوته وايضا نرى ان ثياب اهل الزهد والطاعة والعلم تبقى بعد موتهم دهرا دهورا وزمانا طويلا مع انها تكون في غاية الرخاوة والضعف فاني رايت سجادة متخذة من الخرق الضعيفة بقيت بعد صاحبها مائة وعشرين سنة بل نقول بقي ثوب رسول الله عليه السلام بعد نيف وستمائة سنة واما ثياب الملوك والسلاطين فانها مع غاية شرفها وصفاقتها تفنى في اقل مدة وايضا نرى الرجل العالم والزاهد مع فقره وغاية ضعفه وعدم التفات الناس اليه يبقى ذكره بعد موته مئين والوفا من السنين واما الجبابرة من السلاطين فانه لا يبقى ذكرهم في الدنيا الا اياما قلائل ثم انه ينقرض ويزول ولا يبقى منهم في الدنيا خبر ولا اثر اذا عرفت هذا فنقول هذا الاستقراء يدل على ان كل ما له تعلق بحضرة الجلال فانه يبقى بحسب قوة ذلك التعلق وكل ما له تعلق بعالم الجسم والهيولى فانه يكون سريع الدثور والفناء اذا ثبت هذا فنقول النفس الناطقة اذا اشرقت بنور معرفة واجب الوجود وتقوت بتلك القوة التي لا غاية لها في الصدق والشرف والقوة وجب ان تبقى مصونة عن الفساد دائما بدوام المبدع الشديد وتمام التقريب اني لما نظرت الى تلك السجادة المركبة من تلك الخرق السخيفة وانها بقيت مائة وعشرين سنة قلت في نفسي امتياز هذه الخرق السخيفة بهذا البقاء عن ساير الثياب الصفيقة النفيسة انما حصل لاجل انه اتفق ان وقع عليه رجل ذلك الرجل الذي كان مدبر بدنه نفسا اشرقت بنور معرفة الله فلاجل هذا التعلق البعيد وجدت هذه الخرق السخيفة هذا البقاء الطويل فاذا صار هذا التعلق البعيد سببا لحصول هذا البقاء فما ظنك بجوهر النفس الناطقة مع انها هي الظرف والوعاء لنور الجلال وضوء عالم الاله **الحجة السادسة** انا نرى كل انسان كان مقبلا على التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فانه يكون عمره طويلا ويبقى طول عمره مصونا عن الآفات والبليات وكل من كان كثير الاقدام على القتل والاضرار فانه يقصر عمره ولا بد وان يقع في نوع من انواع الآفات هذا هو الاستقراء الغالب بل نقول الحيوانات السليمة تطول اعمارها والحيوانات المؤذية تقصر اعمارها ومعنى التعظيم لامر الله هو تكميل القوة النظرية التي للنفس ومعنى الشفقة على خلق الله تكميل القوة العملية التي للخلق فهذا الاستقراء يدل على ان الاشتغال بتكميل هاتين القوتين يوجب بقاء البدن بحسب الامكان فلان يوجب بقاء جوهر النفس مع ان محل هاتين القوتين هو جوهر النفس كان اولى **الحجة السابعة** ان الاحوال الانسانية على ثلاثة اقسام فادونها الاحوال الجسمانية المحضة مثل الابنية التي تبنى للخيرات كالمساجد والمدارس والخانقاهات واوسطها الاحوال التي تكون من جهة جسمانية ومن جهة روحانية وهو

الكلام فانه من حيث انه صوت يتولد عن الآلات الجسمانية فهو من الجسمانيات ومن حيث انه يدل على المعاني الروحانية النفسانية كان من الروحانيات واعلاها الاحوال النفسانية المحضة وهي العلوم الحقيقية والمعارف الصادقة اذا عرفت هذا فنقول من الظاهر ان الجسمانيات اقل قبولا للبقاء من الروحانيات ثم انا نرى ان كل ما ينتسب الى اصحاب الروحانيات من الجسمانيات فانه ينتهي في البقاء الى اقصى الغايات الممكنة وان شئت فتعرف احوال المسجد الحرام والمسجد الاقصى فانك لا تجد في الدنيا بناء يساويهما في البقاء واما المرتبة الثانية فكل كلام يتعلق بالمعاني الروحانية مثل صفات الله تعالى واعمال الخيرات فانه يبقى الى اقصى الامكان وان شئت فتامل في كتب الله المنزلة كالتوراة والانجيل والزبور والفرقان ومثل كتب الحكمة على اختلاف اصنافها باقية على وجه الدهر فلما رأينا ان الجسمانيات لما تعلقت بالروحانيات بقيت بقاء عظيما مع ان الاصل في الجسمانيات هو الفناء والانقراض والانقضاء فالنفس التي هي جوهرة روحانية محضة بحسب الذات وبحسب جميع الصفات ثم انها عارفة بمعرفة الله التي هي الاكسير الاعظم الموجب للبقاء الدائم لان تكون موصوفة بالبقاء والنقاء مبرأة عن التغير والفناء كان اولى **الحجة الثامنة** ان الاستقراء يدل على ان الانسان كلما تجلى في قلبه نور معرفة الله وانكشف له صفات جلاله وكبريائه فانه تقوى نفسه وتكمل قوته ويصير بحيث لا يبالي باعظم سلاطين العالم ولا يقع في عينه منصب احد البتة واما اذا زال ذلك الكشف والتجلي فانه يعود الى الحالة الاولى بحيث يخاف من اقل الاسباب ويجد راسخ الوجبات يحكى ان ابراهيم الخواص كان في البادية ومعه بعض مريديه واتفق في بعض الليالي انه وقع في مقام الكشف فاضطجع هناك واحاطت السباع به وانه لم يلتفت الى شيء منها وان المريدين خافوا من تلك السباع فصعدوا بعض الاشجار خوفا منها واما في الليلة الثانية فانه زالت تلك الحالة فاضطجع فوقعت بعوضة على يده فاظهر التوجع من وقع تلك البعوضة فقال له بعض المريدين لم تلتفت في الليلة الماضية الى السباع التي احاطت بك وفي هذه الليلة اظهرت التوجع من هذا البعوض فقال اما الليلة الماضية فقد جاءني ضيف كريم وسلطان عظيم فلاجل قوته ما كنت ابالي بتلك السباع واما في هذه الليلة فانا وحدي مع نفسي فلا اطيق تحمل ايذاء هذا البعوض فثبت بما ذكرنا ان ظهور نور عالم الغيب يقوي جوهر الروح ويفيد النفس استيلاء على عالم الجسم واذا ثبت هذا فجوهر النفس عند القرب من الموت لا بد وان يلتجي الى الله تعالى فتحصل المكاشفة فيقوى جوهر النفس قوة لا يبالي بخراب كل العالم فكيف بخراب البدن الضعيف **الحجة التاسعة** لو فنيت النفس بفناء الجسد لكانت النفس محتاجة الى البدن في بقاء ذاتها واما الجسد فهو محتاج الى النفس لا في بقاء ذاته بل في بقاء صفاته وهي الكيفيات المزاجية وعلى هذا التقدير فيكون احتياج النفس الى البدن اكثر من احتياج البدن الى النفس وما كان اكثر حاجة كان اخس مما هو اقل حاجة فلو ماتت النفس بموت البدن لزم كون النفس اخس من البدن وهذا باطل لان الجسد مع النفس يكون شريفا وبدون النفس يكون في غاية الخساسة فثبت ان النفس لا تموت بموت البدن **الحجة العاشرة** ان موت البدن عبارة عن تغير الصفات القائمة بتلك الاجسام فان موت البدن لا معنى له الا زوال تلك الكيفية المزاجية المعتدلة وزوال تلك الاعراض المعتدلة فنقول تعلق تلك الاعراض بتلك الاجسام اكمل واقوى من تعلقها بالنفوس المتصرفة في تلك الاجسام فلما لم يكن زوال تلك الاعراض موجبا لفناء تلك الاجسام مع ما بينهما من التعلق القريب فلان لا يكون موجبا لفناء النفس مع ما بينهما من التعلق البعيد كان ذلك اولى فهذا مجموع الوجوه التي خطرت بالبال وحضرت في الحال في اقل من ثلاث ساعات في هذا الباب وليس لاحد ان يعيب ذكر هذه الاقناعيات علينا فانا قد ذكرنا ان المطلوب اذا كان شريفا جليلا وكان شريفا عاليا وكان مشكلا كان التوصل الى تحصيله تارة باليقينيات وتارة بالاقناعيات القوية والضعيفة من مقتضيات العقول السليمة والله اعلم

النفس لا تقبل الهلاك والعدم

الفصل الحادي عشر في بيان ان النفس لا تقبل الهلاك والعدم

اتفق المتاخرون من الفلاسفة عليه وذكر الشيخ الرئيس في تقريره حجة مشوشة مذكورة بعبارات معقدة وانا اذكرها مشروحة ملخصة بتوفيق الله مع المباحث الدقيقة والمضايق العميقة ثم اذكر عقيبها حجة اخرى اوضح واكمل من الاولى **الحجة الاولى** انا نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة وهذا محال فذاك محال بيان الشرطية موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ان كل ما يكون قابلا للفساد فان قبول الفساد يجب ان يكون مغايرا لحصول الفساد بدليل ان قبول الفساد حاصل قبل حصول الفساد والحاصل قبل حصول شيء يجب ان يكون مغايرا لذلك الشيء فثبت ان قبول الفساد مغاير للفساد المقدمة الثانية قبول الفساد لا بد وان يكون حاصلا حال حصول الفساد وذلك معلوم بالضرورة والمقدمة الثالثة ان قبول الفساد مفهوم غير مستقل بنفسه بل لا بد من فرض شيء آخر يكون ذلك الشيء موصوفا بذلك القبول واذا ثبتت هذه المقدمات فنقول الموصوف بقبول الفساد اما ان يكون هو عين ذلك الشيء او جزءا من اجزائه والاول باطل لان قابل الفساد لا بد وان يكون حاصلا حال حصول الفساد ووجود الشيء يمتنع ان يكون حاصلا حال حصول فساده واذا بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وهو ان تكون تلك الماهية لها جزء ويكون ذلك الجزء موصوفا بقبول الفساد وامكان الفساد هو بعينه امكان الحصول فكل ما يصح عليه الفساد ولجزئه يكون ذلك الجزء محلا لامكان وجوده ولامكان عدمه وذلك الجزء هو المادة كالطين الذي هو المادة للكوز بسبب ان الطين محل لامكان حدوث صورة الكوز ولامكان عدمها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة وبيان ان كونها مركبة من المادة والصورة محال هو ان تلك المادة ان كانت قابلة للفساد افتقرت الى مادة اخرى ولزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان واما الانتهاء الى مادة لا مادة لها فحينئذ لا تكون قابلة للفساد لما بينا ان كل ما يقبل الفساد فله مادة فالذي لا مادة له وجب ان لا يقبل الفساد وعلى هذا التقدير فتلك المادة جوهر مجرد قائم بذاته ولا معنى للنفس الا ذلك فلما كانت تلك المادة غير قابلة للفساد ثبت ان النفس لا تقبل الفساد فان قيل الكلام عليه من وجوه الاول ان قولكم لو كانت النفس قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة منقوض بصور احدها الاعراض مثل السواد والبياض فانها قابلة للعدم وليست مركبة من المادة والصورة والا لزم ان يحصل للصورة صورة اخرى الى غير النهاية وثالثها ان العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة والهيولى كلها ممكنات وليس لشيء منها مادة السوال الثاني لا نسلم ان قبول الفساد لا بد له من محل فان هذا بناء على ان الامكان والقبول صفة موجودة فلا بد لها من محل وقد سبق بيان ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة السوال الثالث النفوس عندكم حادثة وكل ان كل ما يقبل الفساد فان امكان فساده حاصل قبل وجوده فكذلك ما يكون حادثا يكون امكان حدوثه حاصلا قبل وجوده فان لزم من احد الامكانين كونه مركبا من المادة والصورة لزم من الامكان الثاني كونه كذلك فكان يجب ان يلزم من كون النفس محدثة كونها مركبة من الهيولى والصورة وحينئذ يبطل دليلكم السوال الرابع ان بتقدير ان تكون النفس مركبة من المادة والصورة فانه يجب بقاء المادة لكن لا يجب بقاء الصورة فبتقدير ان تكون تلك الصورة شرطا لقيام الحياة والعلم والقدرة بتلك المادة وزالت الصورة فحينئذ لا يبقى امكان اتصافها بالحياة والعلم والقدرة بتلك المادة وحينئذ لا يحصل للنفس سعادة ولا شقاوة وحينئذ يبطل ما هو الغرض الاصلي من بقاء النفس والجواب اما السوال الاول وهو النقض بالصور المذكورة فجوابه ان نقول الصور والاعراض قائمة بالمواد فيكون محل امكانها هو تلك المواد الا ترى ان صورة الكوز قائمة بالطين فانك تحكم بان هذا الطين يمكن اتخاذ الكوز منه فثبت ان محل امكانات هذه الصور والاعراض تلك المواد وهذا يدل على صحة قولنا ان كل ما يقبل الفساد فلا بد له من مادة واما امكانات العقول والنفوس الفلكية والهيولى فنقول ان هذه الاشياء باقية ازلا وابدا فلا يمتنع قيام امكاناتها بها اما الشيء اذا عدم بعد وجوده فامكان عدمه حاصل عند عدمه وهو غير حاصل عند عدمه فيمتنع ان يكون امكانه قائما به فوجب قيامه بغيره فظهر الفرق واما السوال الثاني وهو قوله ان هذا الكلام مبني على ان الامكان صفة موجودة مفتقرة الى المحل فنقول لا حاجة في تقرير هذا الدليل الى اثبات ان الامكان صفة موجودة بل نقول امكان الفساد سواء كان موجودا او معدوما فهو حاصل عند حصول الفساد والمفهوم من هذا الامكان سواء كان موجودا او معدوما مفهوم غير مستقل بنفسه بل لا بد من فرض شيء آخر يحكم العقل بجعل ذلك الامكان صفة له وذلك الشيء لا

بد وان يكون حاصلا عند حصول ذلك الامكان ولما امتنع ان يكون ذلك الذي عدم باقيا عند عدمه وثبت ان امكان الفساد حاصل عند حصول ذلك الفساد وجب القطع بان محل ذلك الامكان شي آخر والذي هو محل امكان الشي هو الهيولي فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد فسوآ قلنا ان هذا القبول صفة موجودة او معدومة فانه يجب كون النفس مركبة من الهيولي والصورة واما السوال الثالث وهو قوله اذا كانت النفس محدثة فالامكان السابق على حدوثها وجب ان يفتقر الي المادة فجوابه ان ذلك الامكان مفتقر الي المادة ومادته هو البدن والبدن باق حال ذلك الحدوث فلم تحصل الحاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس واما امكان الحادث بعد الفساد فلا بد له من محل ومادة وذلك المحل والمادة يمتنع ان يكون هو البدن لانه غير باق بعد الفساد فوجب اثبات مادة لذات النفس ولجوهرها حتى يصير محلا لامكان الفساد فظهر الفرق واما السوال الرابع وهو قوله لم لا يجوز ان تكون الصورة الزائلة عند موت البدن شرطا لكون ذلك الجوهر القائم بالنفس موصوفا بالحياة والعلم والقدرة فجوابه ان كون النفس موصوفة بالحياة والعلم والقدرة لا يجوز ان يكون مشروطا بتعلقها بالبدن وذلك لان تعلقها بالبدن مشروط بكونها في ذاتها حية عالمة قادرة فلو كان اتصافها بهذه الصفات مشروطا بتعلقها بالبدن لزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر وذلك دور وهو باطل فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل والله اعلم

الحجة الثانية

في بيان ان النفس الناطقة لا تقبل الفساد انها لو عدمت بعد وجودها لكان عدمها لابد وان يكون اما لوجود شي كانت النفس محتاجة الى عدمه او لعدم شي كانت النفس محتاجة الى وجوده والقسمان باطلان فبطل القول بعدمها اما الحصر فظاهر واما بيان فساد القسم الاول وهو ان النفس تعدم لوجود شي كانت النفس محتاجة الى عدمه فهو انا نقول ان ذلك الشي يجب ان يكون ضد الجوهر النفس ويجب ان يقال ان ذلك الضد ما كان موجودا حال بقآء النفس وانما حدث بعد ذلك وهذا محال لوجوه الاول ان المضادة حاصلة من الجانبين فلم يكن فنآء النفس لاجل حدوث ذلك الضد اولى من اندفاع ذلك الضد لاجل قيام الناس بل هذا الثاني اولى لما قيل ان الدفع اسهل من الرفع والثاني ان طريان ذلك الضد مشروط بزوال الضد الاول فلو عللنا زوال الضد الاول بطريان الثاني لزم الدور والثالث ان الذي يعرض مضاد الوجود هذه النفس اما ان يكون عرضا او متحيزا او موجودا مجردا والاولان باطلان لانا بينا ان العرض والجسم اضعف حالا من الجوهر المجرد والاضعف لا يقوى على اعدام الاقوى ولان الاجسام والاعراض موجودة مع هذه النفوس الحاضرة وذلك يدل على انتفآء المضادة بينها وبين النفوس والثالث ايضا محال لانا ان قلنا النفوس الناطقة متماثلة فقد زال هذا الخيال لان المضادة والممانعة لا تحصل الا عند اختلاف الطبايع والماهيات وان قلنا انها مختلفة في الماهيات فالمضادة ايضا غير حاصلة لانا نعلم بالضرورة ان جواهر النفوس غير متدافعة ولا متمانعة بدليل الاستقرآء التام فان نفوس الناس الحاضرين لا يضاد بعضها بعضا والاستقرآء يفيد الظن الغالب واما بيان فساد القسم الثاني وهو القول بان هذه النفوس عدمت لعدم شي كانت النفوس محتاجة اليه فهو انا سنقيم الدلالة على ان العلل الموجبة لجواهر النفوس موجودات مجردة دائمة مبرأة عن الحدوث والزوال وكذلك العلل الموجبة للمعارف الحاصلة في جواهر النفوس موجودات مجردة مصونة عن الفنآء والزوال واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال ان هذه النفوس تعدم بعدم عللها فلم يبق الا ان يقال لا شك ان تاثير تلك العلل في وجود هذه النفوس الحادثة قد كان موقوفا على شرط حادث والا لدام المعلول لدوام العلة فزالت هذه النفوس لزوال تلك الشرايط فنقول هذا ايضا باطل لان تلك الشرايط اما ان تكون باقية واما ان لا تكون باقية فان كانت باقية عاد التقسيم المذكور في كيفية عدمها بعد بقائها وان لم تكن باقية امتنع كونها شرايط لوجود النفوس لان النفوس باقية وتلك الاشيآء غير باقية وكون الباقي مشروط الوجود بما لا يبقى محال فثبت بهذا البيان والتقرير ان النفوس الناطقة غير قابلة للعدم والفساد وهو المطلوب واحتج القائلون بانها قابلة للفساد بان قالوا ثبت انها حادثة فوجب كونها قابلة للعدم فقابلية العدم ان كانت من اللوازم وجب بقاؤها ابدا فوجب كونها قابلة للعدم بعد وجودها فتكون قابلة للفساد وان لم تكن تلك القابلية

من اللوازم كانت مسبوقة بقابلية اخري الي غير النهاية وهو محال والجواب هذا الكلام بنآء على ان النفوس حادثة والبحث فيه ما تقدم ثم نقول الفرق بين امكان الحدوث وبين امكان الفساد بعد الوجود قد ذكرناه فلا فائدة في الاعادة والله اعلم

الفصل الثاني عشر في انه هل يعقل وجود نفس واحدة تكون متصرفة في بدنين ووجود نفسين تكونان متصرفتين في بدن واحد

اعلم ان هذه المباحث غامضة ولقائل ان يقول اما تعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة وجب ان لا يكون ممتنعا وذلك لان تعلق النفس بالبدن ليس الا على سبيل التصرف والتدبير وكون الرجل الواحد متصرفا في ملكين وفي بيتين غير ممتنع فوجب ان لا يمتنع ذلك والذي يزيده تقريرا ان السبب لعشق النفس على التعلق بالبدن هو ان تستعمل هذه الآلات البدنية في تحصيل اللذات الجسمية والراحات البدنية ومعلوم ان استعمال بدنين واكثر اقوى في افادة هذا المعنى فوجب انه يجب تعلق النفس بالابدان الكثيرة فان لم يجب ذلك فلا اقل من الامكان على سبيل الندرة واما تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فهذا محتمل من وجوه الاول وهو ان النفوس الكثيرة اذا كانت متماثلة في تمام الماهية وكانت متشابهة في الاخلاق والصفات فحينئذ تكون متشاركة في جميع الامور التي لاجلها تعلقت بذلك البدن فلم يكن تعلق بعضها به اولى من تعلق الباقي به فوجب تعلقها باسرها بذلك البدن والثاني انه لا يمتنع ان يقال ان طائفة من النفوس المفارقة لابدانها تكون مساوية لهذه النفس الحاضرة مساواة في الجواهر وفي الصفات وكان هذا البدن الحاضر عظيم المشابهة بابدان تلك النفوس المفارقة وكانت تلك النفوس المفارقة مشتاقة الى تلك الابدان المنقوضة المتفضية فاذا دخل هذا البدن في الوجود تعلقت تلك النفوس المفارقة بهذا البدن ضربا من التعلق وصارت معينة لهذه النفس القائمة في الحال على احوالها وصفاتها ومهماتها فان كانت خيرة كانت تلك النفوس اعوان الخير وهو المراد بملائكة الارض وان كانت شريرة كانت تلك النفوس اعوان الشر وهو المراد بالشياطين الذين هم الارواح الخبيثة الارضية واما القسم الثالث وهو ان يحصل نفسان في بدن واحد ويحصل نفس في ابدان كثيرة فقد ذكرنا كيفية تقريره في الفصول السالفة واعلم ان هذه المباحث انما تتوجه على من يقول النفس جوهر مجرد قائم بذاته ولا تعلق لها بذلك البدن الا على سبيل التصرف والتدبير ومن المباحث اللائقة بهذا الباب ان يقال اذا قلنا ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني ولا تعلق لها بهذا البدن الا تعلق التصرف والتدبير مثل تصرف الملك في البلد والمالك في البيت وثبت ايضا انه لا داعي للنفس على التصرف في هذا البدن الا لاجل ان تستعمل هذه الاعضآء وهذه الآلات في تحصيل اللذات الجسمانية والراحات البدنية والشهوات النفسانية فحينئذ جرى تعلق هذه النفس بهذا البدن مجرى من اراد ان يعمل عملا لا يمكنه الاتيان بذلك العمل الا بواسطة آلة مخصوصة فهو يجب تلك الآلة ليتوسل بها الى تحصيل ذلك العمل الا انه لا تكون محبته مقصورة على تلك الآلة بعينها بل اذا وجد هذه الآلة صحيحة صالحة لذلك المقصود استعملها فان راي آلة اصلح من الاولى ترك الاولى واستعمل الثانية فاذا انقضى زمان واتفق ان صارت الآلة الثانية مختلة والآلة الاولى صالحة ترك الثانية ورجع الى استعمال الاولى اذا عرفت هذا فنقول لو كانت النفس جوهرا مجردا مباينا عن البدن فكان يجب عليها ان تنتقل من هذا البدن الى بدن آخر ثم بعد حين تعود الى هذا البدن كما بيناه في استعمال الآلات وحيث لم يكن الامر كذلك صار قولنا النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني مشكلا واعلم انه لا يمتنع في العقل ان يكون لكل نفس خاصية ولكل بدن خاصية لا تصلح تلك النفس الا لذلك البدن ولا يصلح ذلك البدن الا لتلك النفس ووصول العقول الى اسرار مخلوقات الله على سبيل التمام والكمال محال والله اعلم

الفصل الثالث عشر في بيان ان النفوس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا

وانها هي المباشرة لجميع الافعال بنفسها وان كانت تلك المباشرة موقوفة على استعمال الآلات ظاهر كلام الشيخ الرئيس مشعر بان النفس الناطقة لا تقوى الا على ادراك الكليات والمجردات واما الادراكات الجزئية فانها موزعة على الحواس الظاهرة والباطنة واحتجوا على ان النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة

النفوس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات

فالوجه الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون ان رؤية المرئيات حاصلة في البصر لا في غيره
وسماع الاصوات حاصل في الاذن لا في غيره بل نقول كما ان البديهة حاكمة بان اللسان غير
مبصر والعين غير ذائقة فهي ايضا حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة ولو قلنا ان الموصوف
بادراك هذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة فان قالوا لم لا
يجوز ان يقال القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها آلات لها فاذا وقع
للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت قلنا النفس اذا التفتت الى اللسان
فهذا اللسان هل ادرك الطعم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك فحينئذ نسبة
اللسان الى ادراك المذوقات كنسبة سائر الاعضاء اليه وذلك يبطل هذا الاختصاص الثاني
ان التجارب الطبية دلت على ان الآفة اذا حلت في عضو من هذه الاعضاء اختلت تلك الافعال وذلك
ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما في الادراكات الباطنة فالآفة اذا وقعت في البطن المقدم من
الدماغ فسد التخيل وان وقعت في البطن الاوسط فسد التفكر وان وقعت في البطن الاخير فسد
التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر كذلك الثالث ان هذه الادراكات
الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فلو كان الموصوف بهذه الادراكات نفسا مجردة لزم ان تكون نفوس
الحيوانات نفوسا مجردة وهو بعيد الرابع انا اذا تخيلنا الكرة وجب ان يرتسم في هذا المدرك
صورة الكرة بناء على ان الادراك صورة مساوية للمدرك يحصل في المدرك لكن من المحال ان ترتسم
صورة الكرة فيما لا وضع له ولا مقدار واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على ان الادراكات
الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس لوجب ان لا يتوقف
احساس النفس بها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والغايب
والحاضر واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام فان
قالوا النفس انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد
قلنا العين اذا لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد حاصلا بالنسبة الى الرائي بل
بالنسبة الى غيره وذلك لا فائدة فيه واحتجوا على ان التخيل لا يحصل الا بقوة جسمانية
بوجوه ثلاثة الاول انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين فلا شك انه يتميز احد هذين
المربعين الجناحين من الثاني في الفهم والادراك والنفي المحض والعدم الصرف يمتنع وقوع الامتياز
فيه فهذان المربعان لا بد وان يكونا موجودين وظاهر انه قد يكون ذلك غير موجود في الخارج فهو في
الذهن فاما ان يكون محل احد هذين المربعين هو بعينه محل المربع الثاني واما ان يكون مغايرا له
والاول باطل لان هذين المربعين متساويان في الماهية وفي جميع لوازم الماهية فلو حصلا في محل
واحد لارتفع الامتياز بالصفات العرضية ايضا فوجب ان لا يبقى الامتياز اصلا وذلك باطل لان
العلم الضروري حاصل بانا نميز احدهما عن الآخر ولما بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان يكون محل
احد هذين المربعين مباينا عن محل المربع الثاني وهذا لا يعقل الا اذا كان محل هذا الخيال جسما حتى يحصل
في احد جزئي ذلك الجسم احدى الصورتين وفي الجزء الثاني منه الصورة الثانية الثاني ان
الصورة الخيالية متفاوتة في المقادير فان تخيل البحر اعظم من تخيل الذرة فهذا التفاوت اما ان يكون
بسبب المأخوذ عنه او بسبب الآخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما لا وجود له في الخارج فبقي الثاني
وهو ان تكون الصورة تارة ترتسم في جزء كبير فتكون تلك الصورة اكبر وتارة في جزء صغير فتكون تلك
الصورة اصغر الثالث انه لا يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك
في شبحين ولو كان الشبحان لا يتميزان في الوضع لوجب ان لا يبقى فرق بين الممكن والمتعذر واحتجوا
على ان القوة الوهمية جسمانية بان قالوا انا اذا حكمنا على هذا الشخص بانه صديق او عدو فالحاكم بهذا
الحكم يجب ان يكون هو بعينه مدركا لهذا الشخص ولمعنى الصداقة والعداوة والا لكان ذلك
التصديق حاصلا قبل التصور وهو محال ولما ثبت ان المدرك لصورة هذا الشخص يجب ان يكون
جسمانيا وجب ان يكون ذلك الحاكم ايضا جسمانيا واحتجوا على ان القوة المحركة جسمانية بان قالوا
لو كان المحرك لهذه الاجسام هو النفس لكان ذلك التحريك حاصلا من غير توسط آلة جسمانية ومن

غير مماسة آلة لان ما لا يكون جسما يمتنع ان يكون مماسا للجسم ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون
الانسان قادرا على تحريك الاجسام من غير حاجة الى شيء من الآلات الجسمانية ولما كان ذلك باطلا
ثبت ان محل القوة المحركة هو البدن لا جوهر النفس فهذا حكاية الوجوه التي ذكروها في هذا الباب
على احسن الوجوه واقربها الى العقل وابعدها عن الحشو والفضول والجواب عما ذكروه اولا
وهو قولهم انا نجد الابصار مختصا بالعين والسماع مختصا بالاذن من وجوه الاول
انا نقول كما انا نجد هذه الحالة فكذلك نجد العلم والادراك من ناحية القلب والدماغ على اختلاف
المذهبين فيه فان دل ما ذكرتم على ان محل القوة الباصرة هو العين وعلى ان محل القوة السامعة هو
الاذن وجب ان يدل ما ذكرناه على ان محل العلم والادراك هو القلب وحينئذ يبطل القول باثبات
النفس الثاني ان العقلاء يعلمون ببديهة عقولهم انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن
ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو المبصر بالعين وهو السامع بالاذن وهو المتكلم بالحنجرة فعلمنا انه
ليس الامر كما زعموا من ان العلم البديهي حاصل بان الرائي هو العين والسامع هو الاذن بل العلم البديهي
حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها هي المبصرة او هي آلة الابصار فذلك متوقف
فيه الى قيام الدليل والجواب عما ذكروه ثانيا من ان الآفة اذا حلت في عضو اختل ذلك الفعل
هو ان نقول كما يختل الفعل لاختلال الفاعل فقد يختل ايضا لاختلال الآلة ولاختلال ما يجري
مجرى الشرط لحصول الفعل فالاستدلال بما ذكرتم على كونه فاعلا خطأ والجواب عما ذكروه
ثالثا من انه يلزم ان تكون نفوس سائر الحيوانات نفوسا مجردة من وجهين الاول انهم ما
ذكروا دليلا على انه يمتنع ان تكون نفوس الحيوانات نفوسا مجردة ثم لا يلزم من هذا التقدير كونها
مساوية للنفوس البشرية في تمام الماهية لان التجرد قيد عدمي والاستواء فيه لا يوجب التماثل في تمام
الماهية الثاني لم لا يجوز ان يقال نفوس سائر الحيوانات قوى جسمانية ونفوس البشر نفوس مجردة
ثم انهما وان كانا مختلفين بالماهية الا انهما يشتركان في بعض اللوازم والآثار لما ثبت ان الاستواء
في الصفات والآثار لا يدل على التماثل في الماهية والجواب عما ذكروه رابعا من ان النفس التي هي
جوهر مجرد يمتنع ان يرتسم فيها صورة الكرة هو ان هذا بناء على ان الادراك لا يتم الا بارتسام صورة
المعلوم في العالم وقد بان بطلانه وايضا فهذا الاشكال وارد عليهم في ادراك الكرة الكلية والمخروط
الكلي والجواب عما ذكروه خامسا من انه لو كان الرائي هو النفس لوجب ان لا يختلف حال الرؤية
بحسب القرب والبعد ان نقول العين وان لم تكن هي الرائية الا انها آلة في حصول الابصار ولا يبعد ان
يختلف حال الابصار بسبب اختلاف الحال في القرب والبعد بالنسبة الى الآلة والجواب
عما ذكروه سادسا من تخيل المربع المجنح بالمربعين من وجوه الاول انه كما يمكننا ان نتخيل مربعا
مجنحا بمربعين متساويين على سبيل التعيين فكذلك يمكننا تخيل مثل هذا المربع على سبيل الكلية فيلزم
ان يكون المدرك للكليات ايضا جسما وعلى هذا التقدير فصاحب الادراكات الكلية والجزئية هو البدن
فيلزمكم نفي النفس الثاني ان موضع التخيل من الدماغ شيء صغير فاذا انطبعت فيه صورة الجبل
فقد انطبع في ذلك الجسم الصغير جزء من اجزاء تلك الصورة الكبيرة فالذي بقي من الصورة الكبيرة
ان لم يرتسم في شيء اصلا فقد جوزتم ان لا ترتسم الصورة الخيالية في شيء اصلا واذا جاز ذلك فجوزوا
في كل جزء من اجزاء تلك الصورة مثله وحينئذ يبطل دليلكم وان قلتم ان بقية اجزاء تلك الصورة الكبيرة
ترتسم في ذلك الموضع بعينه فحينئذ قد اجتمعت خيالات اجزاء تلك الصورة الكبيرة في المحل الواحد
مع انا نميز بينها بحسب الخيال وهذا يدل على ان اجتماع الصور الكثيرة في المحل الواحد لا يمنع من اقتدار
الخيال على التمييز بينها واذا جاز هذا فلم لا يجوز ارتسام المربعين الجناحين في محل واحد مع انه
يبقى الامتياز في الادراك الثالث ان الانسان ربما طاف في العالم ورأى البلاد والجبال والبحار
والمفاوز فلو وجب ان يحصل لكل جزء من اجزاء هذه الصور جزء معين من الدماغ فهذا بعيد لان
الجزء الصغير من الدماغ لا يفي بذلك وان لم يجب هذا الامتياز فقد بطل قولكم والجواب
عما ذكروه سابعا من ان اختلاف الصور الخيالية في المقادير يجب ان يكون لاختلاف الآخذين في
المقدار فنقول ان كان صغر المحل يقتضي صغر الصورة الحالة فيه وجب ان لا يقدر الانسان على

تخيل شي الاعتداد ما يساوي جزأ من اجزاء دماغه وان كان صغر المحل لا يوجب صغر الصورة ولا يمنع من كبرها فقد بطل دليلكم والجواب عما ذكروه ثانيا من انه لا يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شخ جسم واحد ويمكننا ذلك في شخصين من جسمين فنقول هذا وارد في القوة العقلية ايضا فانه لا يمكننا تعقل حصول السواد والبياض في جسم ويمكننا ذلك في جسمين فيلزم منه كون الصورة العقلية حالة في الجسم فكذا ههنا والجواب عما ذكروه ثالثا من انه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم المتعلق به جسمانيا ان نقول بل نقلب هذا فنقول لما كان ادراك معنى الصداقة والعداوة لا يمكن حصوله بالجسماني كان ادراك الصورة الخيالية المتعلقة وجب ان تكون بقوة جسمانية والجواب عما ذكروه ما تراه من ان القادر على تحريك البدن ليس هو النفس ان نقول انه لا معنى لتدبير البدن والتصرف فيه الا تحريكه على وفق الاغراض والمصالح فان لم تقدر النفس على تحريك هذا البدن لم يبق لقولنا النفس مدبرة لهذا البدن ومتصرفة فيه الا اللفظ الخالي عن الفائدة فثبت بهذه البيانات ان هذه الوجوه التي عولوا عليها في هذا الباب في غاية الضعف والسقوط والله اعلم **الفصل الرابع عشر في اقامة الدلايل القاهرة على ان الموصوف بجميع اقسام الادراكات والمباشر لجميع التحريكات والتدبيرات هو النفس** نقول الذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه **الحجة الاولى** ما ذكرناه في اثبات النفس ولا باس باعادتها فنقول اذا رأينا العسل حكمنا بانه حلو والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذا هنا شي واحد يدرك جميع المحسوسات ثم اذا تخيلناها ثم احسسناها حكمنا بان ذلك المتخيل هو هذا المحسوس فلا بد من شي واحد هو المدرك وهو المتخيل ثم اذا احسسنا تلك الصور او تخيلنا تلك الخيالات حكمنا عليها تارة بالعداوة واخرى بالصداقة فلا بد من شي واحد هو المدرك لتلك الصور ولتلك المعاني ثم ان القوة الفكرية تقوى على تركيب تلك الصور وتلك المعاني بعضها بالبعض فيكون ذلك الشي قادرا على التركيب والتحليل وعلى ادراك الصور والمعاني ثم ان الانسان يمكنه ان يحكم على كل واحد من الاشخاص بادخاله تحت الماهية الكلية فلا بد من شي واحد يكون بعينه موصوفا بالادراكات الكلية والجزئية ثم ان الفعل الاختياري عبارة عما اذا اعتقد في شي كونه نافعا فيتولد من ذلك الاعتقاد ميل وارادة فيترتب على ذلك الميل صدور الفعل عن القادر فلا بد من شي واحد يكون موصوفا بجميع تلك الادراكات ويكون موصوفا بالميل والارادة ويكون هو الموصوف بالتحريك والتدبير فهذا برهان قطعي يقيني لازم يفيد ان الموصوف بجميع هذه الصفات يجب ان يكون شيا واحدا وان توزيع هذه القوى وهذه الادراكات على المحال المختلفة والمواضع المتباينة قول لا على مقتضى العقل **والحجة الثانية** في اثبات ان النفس مدركة للجزئيات ان نقول لما ثبت ان النفس جوهر ليس بجسم وليس حالا في الجسم فذلك الجوهر اما ان يكون متصرفا في هذا البدن ومدبرا له واما ان لا يكون فان لم يوجد هذا التصرف والتدبير كان ذلك الموجود مباينا لهذا البدن بالكلية ولا تعلق بينهما اصلا واما ان كانت النفس مدبرة للبدن فاما ان يكون قصد النفس تدبير مطلق البدن او تدبير هذا البدن فان كان الاول لم يكن ظهور اثره في هذا البدن اولى من ظهور ذلك الاثر في بدن اخر فحينئذ يكون حال جميع النفوس مع جميع الابدان على السوية وذلك باطل قطعا واما ان كان قصد النفس المعينة تدبير هذا البدن من حيث انه هذا البدن فنقول **الحجة الخامسة** في اثبات ان النفس مدركة للجزئيات هو ان نقول النفس اما ان تدرك نفسها المعينة المخصصة من حيث هي هي او انما تدرك الامر الكلي المشترك فيه فان كان الاول كانت النفس مدركة للجزئي من حيث انه شخص معين وان كان الثاني كانت النفس غافلة عن ذاتها المعينة وانما علمت ماهية النفس من حيث انها نفس الا ان هذا محال لان كل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما به فصح علمه بنفسه المعينة فثبت ان القول بان النفس لا تدرك الجزئيات قول باطل **الحجة السادسة** ان النفس اذا حاولت تحريك جسم او جذبه او دفعه فاما ان يكون متعلق قصدها هو الامر الكلي او الجزئي فان كان الاول كانت نسبة ذلك القصد الى جميع الجزئيات بالسوية فلم يكن تخصصه ببعض الجزئيات اولى من تخصصه ببعض الجزئيات اولى من تخصصه

بالبواقي

بالبواقي وان كان الثاني وجب ان يكون عالما بذلك الجزئي من حيث هو هو وذلك هو المطلوب **الفصل الخامس عشر في بيان ان النفس بعد مفارقة البدن تبقى مدركة للجزئيات** والذي يدل عليه وجوه **الحجة الاولى** ان ادراكات البدن وافعاله اما ان تكون موقوفة على الالات الجسمانية واما ان لا تكون فان كان الحق هو الثاني فحينئذ تكون النفس بعد مفارقة الالات البدنية تقوى على ادراكات الجزئيات وعلى الافعال المخصوصة واما القسم الاول وهو ان يقال ان الادراكات الجزئية الحاصلة للنفس موقوفة على الالات الجسمانية فهذا باطل قطعا وذلك لان ادراكها لتلك الالة اما ان يكون ادراكا كليا او جزئيا فان كان كليا لم يكن اختصاصها بذلك البدن المعين وبهذه الالة المعينة اولى من اختصاصها بسائر الابدان وسائر الالات فان كان ذلك الادراك جزئيا فحينئذ لا يكون ادراكها لتلك الالة المخصصة من حيث انها هي بواسطة استعمال تلك الالة لان استعمالها لتلك الالة يتوقف على ادراكها لها فان كان ادراكها لها متوقفا على استعمالها لها لزم الدور وانه محال فثبت بما ذكرنا ان كون النفس مدركة للجزئيات غير موقوف على الالات الجسمانية واذا كان الامر كذلك وجب القطع بان النفس بعد مفارقة البدن تبقى مدركة للجزئيات وهذا اصل شريف منتفع به في علم المعاد وبهذا يظهر صدق قوله عليه الصلاة والسلام حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله وغير حله فالمهنا لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي وهذا الفصل وان كان صغير الحجم الا انه عظيم النفع والله اعلم **الفصل السادس عشر في البحث عن علل النفوس الناطقة** اعلم ان هذه النفوس البشرية فيها ثلاث مراتب في الاحتمالات احدها ان نقول انها ليست محدثة وليست ايضا ممكنة بل هي اشيا واجبة الوجود لذواتها وثانيها ان يقال انها ليست واجبة الوجود لذواتها الا انها قديمة ازلية كما تقوله الفلاسفة في العقول الفلكية والنفوس الفلكية وثالثها ان يقال انها لا واجبة ولا ازلية بل هي ممكنة لذواتها محدثة حدوثا زمانيا فاما القول الاول فالدليل على ابطاله الدلالة المذكورة في ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد واما القول الثاني وهو انها قديمة فالقول فيه قد سبق فنقول لما ثبت انها ممكنة لذواتها فنقول قلنا انها قديمة او محدثة فانه لا بد له من موثر وموجد فذلك الموجد اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز لا جائز ان يكون متحيزا لوجوه الاول انا بينا ان المتحيزات متماثلة في تمام الماهية فلو كان واحد منها علة لشي لكان كل واحد منها علة لمثل ذلك الشي وذلك باطل والثاني ان الفلاسفة يقولون الشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والاجسام قابلة فوجب ان لا تكون فاعلة والثالث ان المتحيز اضعف وجودا من الجوهر المجرد لان المتحيز محتاج الى المكان والجهة والمجرد غني عنهما والاضعف لا يكون علة للاقوى والرابع ان النفوس البشرية عالمة بالحقايق قادرة على الافعال والجسم من حيث انه جسم ليس كذلك فالنفوس اشرف من الاجسام والاشرف لا يكون معلولا للاخس الخامس وهو ان الاجسام انما تؤثر بمشاركة الوضع والمراد من هذا الوضع ان المؤثر الجسماني يؤثر في القريب والاقرب يؤثر تاثيرا فيما اتصل بذلك القريب ثم يؤثر ثانيا فيما اتصل بذلك الثاني فهذا هو المراد من قولنا ان المؤثر الجسماني انما يؤثر بواسطة الوضع والدليل على ان الامر كذلك هو انه لو لم يكن الامر كذلك لكان تاثير هذا المؤثر الجسماني في القريب والبعيد سوآء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه انما يؤثر بمشاركة الوضع واذا ثبت هذا فنقول الذي يمكن وصفه بالقرب والبعد من الجسم ليس الا الجسم فلما كان قبول الاثر من الجسم مشروطا بكون القابل قريبا منه فما يمتنع وصفه بالقرب والبعد وجب ان لا يكون للجسم فيه اثر لكن النفس جوهر مجرد فيمتنع كونه معلولا للجسم السادس ان الاستقرا يدل على ان المجانسة والمشاكلة بين العلة وبين المعلول معتبرة والمشاركات المجانسة مفقودة بين الجسم وبين النفوس المجردة فامتنع كون الجسم علة واعلم ان اكثر هذه الوجوه يدل على ان النفس يمتنع كونها محلا للاعراض

الجسمانية واذا بطل هذان القسمان ثبت ان النفس الناطقة معلولة لجوهر مجرد عن الجسمية ثم نقول
ان هذا الموجود المجرد قسمان النفس وهو الذي يفعل بواسطة آلة جسمانية والعقل
وهو الذي لا يتوقف تاثيره في الغير على اختيار آلة جسمانية والاول باطل لانا بينا ان كون
الآلة الجسمانية معتبرا انما يعقل في حق الجسم الذي يحصل لتلك الآلة الجسمانية قرب منه تارة
وبعد منه اخرى فلما لم تكن النفس الناطقة جسما علمنا انه لا يمكن ان موجدها اوجدها
بواسطة آلة جسمانية فثبت ان موجدها ليس من جنس النفوس بل من جنس العقول اذا ثبت
هذا فنقول ان ذلك العقل هو العقل الاخير المدبر لما تحت كرة القمر وهو العقل الفعال والدليل
عليه انه لا يمكن ان تكون هذه النفوس من معلولات واجب الوجود لما ثبت انه فرد منزه عن جميع
جهات الكثرة فيمتنع ان يصدر عنه معلولات كثيرة ولا يمكن ايضا ان يكون من معلولات شيء من
العقول المدبرة للافلاك التسعة والا فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد ولما بطل الكل ثبت ان
الموجد لهذه النفوس ليس الا العقل الاخير المدبر لما تحت كرة القمر وهو العقل الفعال هذا غاية
الكلام في تقرير هذه الطريقة وهي مبنية على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد عرفت
ضعفه وفساده واذا ثبت هذا ظهر انه لا يمتنع ان تكون الارواح المدبرة للاجسام الفلكية والاجرام
الكوكبية هي المؤثرة في وجود هذه النفوس الناطقة واذا قلنا ان هذه الارواح البشرية انواع مختلفة
لم يمتنع ان يكون بعضها من معلولات فلك زحل وبعضها من معلولات نفس فلك المشتري وعلى هذا
الترتيب فقس ولا يمتنع ايضا ان تكون طائفة من معلولات الروح المدبرة للشعرى اليمانية وطائفة
ثانية من معلولات الروح المدبرة لكوكب آخر من الكواكب الثابتة واعلم ان كل كمال يحصل للحيوان
فهو اثر من آثار تلك العلة فيكون كمال تلك الحالة حاصلا لتلك العلة ويكون الحاصل مع المعلول كالاثر
الضعيف بالنسبة الى الغبار ذلك الكمال فلهذا السبب سمى اصحاب الطلسمات تلك الارواح هي المبدأ
لطائفة من النفوس البشرية بالطباع التام لان تلك الصفة في ذلك الشيء الذي هو الاصل تامة كاملة
وفي هذه النتائج والفروع قليلة ناقصة وذلك الجوهر الذي هو العلة يكون بالنسبة الى هذه النتائج
كالاب بالنسبة الى الاولاد وكالاصل بالنسبة الى الفروع وكما ان الاب اجذب الى اولاده اكثر من
اجذابه الى اولاد غيره فكذلك لا يمتنع ان يكون اهتمام حال كل روح من الارواح الفلكية بالنفوس البشرية
التي هي لها كالاولاد اتم من اهتمامها بنتائج سائر الارواح فلهذا السبب يقول اصحاب الطلسمات اخبرني
طباعي التام بكذا وارشدني الى كذا واعلم ان الحق ان هذا النوع من الكلام ليس فيه الا مجرد
الاحتمال ثم اتفق لارباب المكاشفات واصحاب المشاهدات تجارب تقوي هذا الاحتمال وتقوي الاعتقاد
فيه والاولى ان يبقى في بقعة الامكان واعلم ان هذا البرهان الذي ذكرناه في ان العلل الموجبة
لذوات النفوس لا بد وان تكون شيئا من العقول الفلكية او النفوس الفلكية فهو بعينه برهان على ان السبب
لحدوث العلوم والاخلاق في جواهر النفوس يجب ان يكون شيئا من العقول الفلكية او النفوس الفلكية
ولما كان منهاج الكلام فيه واحدا لا جرم اقتصرنا على المذكور وتركنا الاطناب فيه والله اعلم الفصل
السابع عشر في بيان ان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء والتضرع هل يعقل ان يكون
فيه فائدة ام لا من الناس من انكر هذه التاثيرات واحتج على صحة ذلك الانكار بوجوه •
الحجة الاولى ان الممكنات باسرها منتهية الى ذات واجب الوجود فان اقتضى شيء من لوازم
ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشيء وجب ان يحصل سواء وجد ذلك الدعاء او لم يوجد وان لم يوجد
في لوازم ذات واجب الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم ينتفع بالدعاء اصلا الحجة الثانية
ان المعترفين بنفاذ علم الله في جميع المحدثات قالوا ذلك الشيء ان كان معلوم الوقوع وقع ولا حاجة الى
الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع لم يقع ولا فائدة في الدعاء والحجة الثالثة ان مبادئ حدوث
الحوادث في هذا العالم ليست الا العلل العالية الفلكية فلو قلنا ان قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث
توجد وبعد الدعاء تدخل في الوجود لكنا قد اثبتنا للنفوس البشرية على ضعفها نوعا من التاثير في العلل
العالية وذلك بعيد جدا الحجة الرابعة ان الاسباب العالية اما ان تكون تاثيراتها بالايجاب
والطبع او بالقصد والاختيار فان كان الاول لم يكن في الدعاء فائدة وان كان الثاني فعلم تلك

الاسباب العالية الفعالة العلامة بمصالح هذا العالم اكمل واتم واوفى من علم البشر فان كان الاصلح
حصول ذلك الشيء فتلك العلل العالية لا تبخل بها البتة وان كان الاصلح عدم ذلك الشيء كان طلب
تحصيله بالدعاء جهلا وحكمة العلل العالية تمنعها عن الاقدام على فعل ما لا ينبغي والحجة الخامسة
ان الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعلة لذلك الفعل لم يكن في هذا الدعاء فائدة وان كانت ممتنعة
عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان بطلب تحصيل ذلك الفعل يجري مجرى المنازعة مع الاسباب
الفلكية والضعيف اذا قاوم القوي لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان الحجة السادسة
ان المشتغل بالدعاء اما ان يكون قد حصل في قلبه نوع من المكاشفات الروحانية او لم يحصل ذلك
فان لم يحصل ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الا تكثير الهذيان وان
حصل فيه ذلك الكشف فان كان الكشف قويا تاما صارت النفس مستغرقة في تلك الاضواء والانوار
فحينئذ لا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقصود وان كان الكشف ضعيفا بحيث تبقى النفس مع ذلك
القدر من الكشف طالبا لهذه الاغراض الخسيسة راغبا في تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة
ضعيفة جدا وحينئذ لا تفيد شيئا الحجة السابعة ان الدعاء يجري مجرى تنبيه الغافل واعلام
الجاهل فكانه يقول للمعبود تركت الجود والفضل والرحمة فانا اعلمك ان الاولى فعله ولا شك ان
هذا مبالغة في سوء الادب الحجة الثامنة ان من حضر في مجلس السلطان القاهر فان الادب
يقتضي ان لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الطلب في حضرة الجلال اولى الحجة التاسعة ان
العلل العالية منزهة عن البخل موصوفة بالجود وافاضة الرحمة فامتناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل
على امتناعها في انفسها اما بحسب الامتناع الذاتي او لاجل انها علمت مصلحة العالم الحجة العاشرة
اتفق جمهور ارباب الرياضات على ان الرضا بالقضاء باب الله الاعظم والاقدام على الدعاء خوض في
التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلب هو الرضا فوجب ان يكون هو المنهج الاكمل والطريق
الافضل فهذا البيان شبهات المنكرين للدعاء واما المعترفون بان الاشتغال بالدعاء طريق نافع
ومنهج مستقيم فقد ذكروا فيه فوائد الفائدة الاولى ان النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على
حب اللذات الجسمانية والاغراض العاجلة واما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على عبودية الله
بالكلية على خلاف عادتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول الداعي اذا اعتقد ان له في
الدعاء غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض توجه النفس الى جانب جلال الله وبحر تقلبه وذلك الاصرار والالحاح
يوجب استغراق النفس في الاقرار بكمال قدرة الله ونفاذ مشيئته في جميع اجزاء العالم الاعلى والاسفل
فهذا الطريق يحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة اكثر كان الانقطاع عن
العالم الاسفل اكثر والانجذاب الى العالم الاعلى اتم ولا شك ان هذه الحالة منفعة عظيمة شريفة في
الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية لا شك انه كما يعتبر في حصول الاثر حال الفاعل فكذلك
يعتبر حال القابل وايضا فتاثيرات تلك العلل العالية في حوادث هذا العالم لا شك انها موقوفة
على شرائط حادثة والا لدامت الآثار لدوام تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع ان يكون
تكيف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء كان شرطا لفيضان تلك الآثار عن تلك العلل العالية
فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الآثار عن تلك العلل العالية ولا يمتنع ان يقال ايضا ان نفس
الداعي عند الاستغراق في الدعاء يظهر فيها نور من انوار عالم الغيب واثر من آثار تلك الارواح القاهرة
وحينئذ يقوى جوهر النفس البشرية ويحصل لها استعلاء في تلك الحالة بواسطة تلك القوة والقدرة
ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة انا قد ذكرنا ان لكل واحد من هذه النفوس
البشرية روحا من الارواح العالية الفلكية وتكون هذه النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالاولاد
بالنسبة الى الاب وكالعبيد بالنسبة الى المولى فاذا اخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدانية
ثم بالغت في الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس الى تلك الروح الفلكي الذي هو الاصل والمعدن
والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس البشرية قوة وقدرة وسلطنة
على هيولى العالم الاسفل فحينئذ تحصل آثار عجيبة واحوال غريبة اذا عرفت هذا فنقول اجتماع
الجمع العظيم على الدعاء الواحد في المقصود الواحد اقوى تاثيرا من اقدام الشخص الواحد على ذلك

في فوائد الادعية وتاثيراتها

العمل لان عند الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها الى البعض فيكون التاثير اقوى لا محالة وقد ضرب العلماء لهذا مثالا فقالوا القرانات مرتبة على اربع مراتب القران الاصغر والاوسط والاكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت انه كلما كانت الكواكب اكثر وكان قرب بعضها من البعض اتم كان التاثير اقوى فلهذا السبب امرت الشريعة الحقة بترتيب الاجتماعات على اربع مراتب فاولها اداء الصلوات الخمس في الجماعات لان الموثر اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد وثانيها صلاة الجمعة فان الجمعية هناك اتم واكثر فلا جرم تكون قوتها اكمل وافضل وثالثها صلاة العيد والجمعية فيها اكثر واتم مما في صلاة الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع اهل العالم في موقف الحج فان الجمع العظيم من اهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون افكارهم واذهانهم الى استنزال الرحمة وطلب المغفرة من الله فلا جرم يحصل فيه من التاثير ما لا يحصل من ساير الوجوه ولهذا الباب شرايط كثيرة سنذكرها في شرح السحر المبني على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ومن خاض في هذا الطريق وجد فيه من انواع الفوايد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالاقلام والهادي الى الحق ليس الا الملك العلام

الفصل الثامن عشر في بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور

سالني بعض اكابر الملوك عن هذه المسئلة وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغوري وكان رجلا حسن السيرة مرضي الطريقة شديد الميل الى العلماء قوي الرغبة في مجالسة اهل الدين والعقل فكتبت له فيه رسالة وانا اذكرها ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه مبني على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللنا على ان النفوس البشرية باقية بعد مفارقة الابدان المقدمة الثانية ان تلك النفوس التي فارقت ابدانها اقوى من هذه النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس اقوى من تلك من وجه آخر اما ان النفوس المفارقة اقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو ان تلك النفوس لما فارقت ابدانها فقد زال الغطاء والوطاء وانكشف لها عالم الغيب واسرار منازل الآخرة فصارت العلوم التي كانت برهانية عند التعلق بالابدان ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النقوش الروحانية حين كانت النفس بدنية كانت تحت غبار وبخار فلما زال البدن اشرقت تلك النقوش وتجلت وتلالات فتحصل للنفوس المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من الكمال واما ان النفوس المتعلقة بهذه الابدان اقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلان آلات الكسب والطلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانظار المتعاقبة تستفيد في كل يوم علما جديدا وعقلا زايدا وهذه الحالة غير حاصلة للنفوس المفارقة المقدمة الثالثة ان تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد والحب التام ولهذا السبب فان كل شيء يطلب تحصيله في الدنيا فانما يطلب ليوصل به الى ايصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذا مات الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين وتبقى تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الانجذاب اليه لا سيما على المذهب الذي نصرناه من ان النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الادراك بعد موت البدن واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر انسان قوي النفس كامل الجوهر شديد التاثير ووقف هناك ساعة وتاثرت نفسه من تلك التربة حصل لنفس هذا الزاير تعلق بتلك التربة وقد عرفت ان لنفس ذلك الميت تعلق بتلك التربة ايضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزاير الحي ولنفس ذلك الانسان الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شبيهتان بمرآتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من واحدة منهما الى الاخرى فكل ما حصل في نفس هذا الزاير الحي من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضا بقضاء الله ينعكس منه نور الى روح ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم المشرقة والآثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى روح هذا الزاير الحي وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة الكبرى والبهجة العظمى لروح الزاير ولروح المزور فهذا هو السبب الاصلي في شرعية الزيارة ولا يبعد ان يحصل فيها اسرار اخرى ادق واخفى مما ذكرناه

الفصل التاسع عشر في مراتب النفوس في المعارف والعلوم

وتمام [illegible] بالمقابلة [illegible] الابتداء [illegible]

اعلم ان الحكماء ضبطوا تلك المراتب في اربع مراتب المرتبة الاولى العقول الهيولانية وهي نفوس الاطفال الخالية عن جميع المعارف والعلوم الا انها قابلة للعلوم لا محالة فسميت بالهيولانية لهذا المعنى والمرتبة الثانية العقل بالملكة وذلك لانا بينا ان العلوم الكسبية لا يمكن تحصيلها الا بواسطة العلوم البديهية فهذه العلوم البديهية تحصل في العقول اولا ثم ان الانسان يركب بعضها مع البعض فتصير تلك التركيبات موجبة لصيرورة المجهولات معلومة ثم في هذه الدرجة يقع التفاوت من وجهين الاول في كثرة تلك العلوم البديهية وقلتها والثاني في ان صاحبها قد يكون بحيث يسهل عليه تركيب العلوم البديهية بحيث تتادى تلك التركيبات الى حصول العلوم بالنتايج وقد يكون بحيث يصعب عليه ذلك وقد يكون بحيث لا يتيسر عليه ذلك واعلم ان مراتب السهولة والصعوبة غير مضبوطة بل كانها غير متناهية وكما انه لا يبعد انتهاؤها في طرف النقصان الى الغبي الذي لا يتيسر عليه الكسب والطلب اصلا فكذلك لا يبعد انتهاؤها في طرف الزيادة الى الكامل الذي يحصل له تلك التركيبات على اكمل الوجوه واحسن الترتيبات من غير سعي ولا طلب واصحاب هذا الكمال هم الانبياء المعظمون والحكماء الكاملون ومن الصوفية من يسمي هذا النوع من العلم العلم اللدني من قوله تعالى وعلمناه من لدنا علما واما المرتبة الثالثة فهو العقل بالفعل وهو ان يحصل العلوم الكسبية تحصيلا تاما وافرا الا انها لا تكون حاضرة في عقله ولكنها تكون بحيث متى شاء استحضارها قدر عليه من غير حاجة الى مزيد عناء وتكلف المرتبة الرابعة ان تكون تلك العلوم حاضرة بالفعل مشرقة تامة كاملة مضبوطة وهذا هو المسمى بالعقل المستفاد واذا بلغت النفس البشرية الى هذا الحد فقد وصلت الى آخر الدرجات البشرية واول منازل الملكية فهذا هو شرح حال المعارف والعلوم بحسب هذا التقسيم

التقسيم الثاني الادراكات قالوا الادراك اما ان يكون ادراك الجزئيات او ادراك الكليات فان كان ادراك الجزئيات فاما ان يكون ذلك الادراك مشروطا بكون ذلك المدرك حاضرا وهو الحس او لا يكون مشروطا به وهو الخيال واما ادراك الكليات فهو العقل ثم زعموا ان الحس يدرك المحسوس مع مادته المعينة واما الخيال فانه يجرده بعض التجريد عن تلك المادة ولذلك فان تخيل الانسان لا يتوقف على حضورها في الاعيان واما العقل فانه يجردها عن المادة تجريدا تاما واعلم ان هذه كلمات مالوفة معهودة ولم يحققوا عنها البتة والبحث فيها من وجوه الاول ان الصورة العقلية عرض شخصي حال في نفس شخصية وتلك النفس قامت بها علوم كثيرة وميول وارادات واخلاق فهذه الصورة العقلية مقارنة لها باسرها ومصاحبة لها فكيف يمكن ان يقال انها صورة مجردة فان قالوا المراد من كونها مجردة انه اذا حذفت عنها هذه المقارنات كانت مجردة قلنا لا يقال ايضا ان الصورة الحسية صورة مجردة بهذا التاويل الثاني ان القول باثبات الصور المجردة قول متناقض لان كونها مجردة قيد زايد على ماهيتها مقارن لها فالقول بكونها مجردة يمنع من كونها مجردة الثالث انهم بينوا في المنطق ان الكلي له انواع خمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام اما الجنس والفصل فهما جزآ قوام الماهية والعرض الحال في نفس يمتنع كونه جزءا من قوام الماهية الموجودة في الخارج واما النوع فهو الماهية والماهية الموجودة في الخارج كالفلك والشمس والقمر يمتنع ان يكون هو عين العرض الحال في نفس وان تكون مساوية له واما الخاصة والعرض العام فهما من الصفات القائمة بالماهيات الخارجية فيمتنع ان تكون تلك الصفات عين العرض الحال في نفس فثبت ان القول بان الصورة الحالة في النفس ماهية كلية مجردة كلام ليس له البتة حقيقة ولا اصل بل الحق ان الحال في النفس هو العلم بهذه الماهيات والشعور بها وهذا العلم عرض معين وصفة معينة حالة في نفس معينة في زمان معين فكان القول بان تلك الصورة صورة كلية مجردة كلاما فارغا عن المعنى

والتقسيم الثالث ان نقول الابصار يتوقف على شرايط فكذا البصيرة فالشرط الاول ان لا يكون المبصر في غاية الجلاء كالشمس فان البصر يتحير فيها ويعجز عنها ولا في غاية الخفاء كالذرات ومراتب الممتزجات فكذا المعقول اذا كان في غاية الجلاء مثل المفارقات فان العقل يعجز عن ادراكه وان كان في غاية الخفاء كمراتب الانواع الاخيرة من الكيفيات البسيطة والمركبة فالعقول عاجزة

عن الوقوف عليها بالتمام فاما الرتبة المتوسطة وهي الكميات والكيفيات الظاهرة فالعقول
تقدر على الوصول اليها والشرط الثاني ان المبصر اذا كان حاضرا فما لم يحرك الانسان حدقته
من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم ير المبصر فكذلك النفس الناطقة ما لم يحرك عينها الروحانية من
معقول الى معقول لم تتمكن من الابصار وتلك التحريكات هي المسماة بالفكر والروية ونظر العقل
وكان نظر العين عبارة عن تقليب الحدقة من جهة الى جهة طلبا للروية فكذلك نظر العقل عبارة
عن تقليب حدقة العقل من جانب الى جانب طلبا لادراك المعقول والشرط الثالث ان القوة
الباصرة لا يمكنها ادراك المبصرات الا عند صيرورة الهوا مضيئا بسبب طلوع الاشيا النيرة فكذلك
العقل لا يقدر على الابصار الا عند طلوع النيرات الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني اربعة الشمس
والقمر والكواكب والنار واعظمها الشمس ثم القمر ثم الكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحاني اربعة
المبدا الاول تعالى وتقدس وبعده الروح الاعظم الذي هو اشرف الارواح المقدسة وبعده درجات
الملائكة مثل مراتب الكواكب وبعده العقل البشري وهو بمنزلة النار ومراتب الارواح البشرية على نوعين
منها اشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله وبعضها بسبب تركيب البراهين
اليقينية والاولون هم الانبيا والاوليا والثاني هم الحكما واعلم ان نور العقل لا عيوب كما ان
النار لها عيوب فالاول ان نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويجفف الدماغ فكذلك
نور العقل ممزوج بدخان الشبهات والثاني ان نور النار فيه اشراق واحراق فكذلك نور العقل
فيه اشراق وهو اذا وقع على الدلايل واحراق اذا وقع على الشبهات والثالث ان نور السراج
ينطفي بادنى سبب فكذلك سراج العقل ينطفي بادنى شبهة والرابع ان السراج انما يضي اذا
وضع في بيت صغير واما اذا وضع في صحرا واسعة فانه يقل ضوءه ويصير كالمظلم فكذلك سراج العقل
انما يظهر نوره اذا استعمل في المطالب الحقيرة كالحسابيات والهندسيات فاما اذا استعمل في المطالب
العالية فانه ينطفي بل نقول ان الروح اذا طلب معرفة نفسه صار كالمنطفي وحصلت له هذه الشبهات المذكورة
في هذا الكتاب الخامس ظهور نور السراج مشروط بان يحصل بينه وبين قرص الشمس حايل اما اذا
وضع في مقابلة قرص الشمس انطفى فكذلك سراج العقل اذا وضع في مقابلة عالم الارواح المطهرة
انطفى السادس ان نور السراج وان طال بقاوه ولكنه بالاخرة ينطفي وان قدرنا انه يستمر لكنه
تطلع الشمس فيبطل ضوءه فكذلك نور سراج العقل اما ان ينطفي بطريان الغفلات والشبهات
او انه يبقى الى اخر العمر لكنه عند موت البدن تتجلى له من عالم الغيب انوار لا يبقى لنوره عنده في
مقابلتها اثر

الفصل العشرون في نسبة الاعضا والقوى الى جوهر النفس

اعلم ان الحكما ذكروا في هذا الباب امثلة كثيرة فالمثال الاول هو ان جوهر النفس
كالملك والبدن كالمملكة ولهذا الملك جندان جند يرى بالبصر وهو القوى المركوزة في
تلك الاعضا واعلم ان لوجود هذه القوى معونة في تكميل مصالح النفس تارة وفي تكميل
مصالح البدن اخرى اما النوع الاول من المعونة فهو ان كمال النفس الناطقة في ان تعرف الحق
لذاته والخير لاجل العمل به لكن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان لكنها خلقت في اول الفطرة خالية عن معرفة
اكثر الاشيا فاعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا احست بالمحسوسات تنبهت
لمشاركات بينها ومباينات فتميز عند الحس ما به حصلت المشاركة بين الاشيا عما به حصلت المباينة بينها
ثم ان تلك الصور على قسمين منها ما يكون مجرد تصورها موجبا لجزم الذهن باسناد بعضها الى البعض
بالنفي او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو البديهيات والثاني هو النظريات فهذا بيان
معونة الحواس في تكميل جوهر النفس واما معونتها في تكميل جوهر البدن فهو انا بينا ان البدن حار
رطب فيكون ابدا في التحلل والذبول ولهذا السبب يحتاج الى ايراد بدل ما يتحلل عنه ولا بد من
التمييز بين ما يكون ملايما وبين ما يكون منافيا فهذا لبيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن
واعلم ان السعي في مهمات اصلاح البدن تقييد السعي في اصلاح مهمات جوهر النفس
وذلك ان النفس انما دخلت هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن الة
النفس في هذا الكسب هو هذا البدن وما لم تكن الالة صالحة لم يقدر على الاكتساب

فثبت ان الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعي في اصلاح مهمات النفس المثال الثاني قالوا القلب
في البدن يشبه الوالي في مملكته وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح
والشهوة كالذي يجلب الطعام الى المدينة والغضب كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التي هي كالعبد
الجالب للطعام الى المدينة قد يكون خبيثا مكارا مخادعا يتمثل بصورة الناصح الا انه تحت نصحه كل شر هائل
وسم قاتل وتكون عادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره وكما انه يجب على الملك العاقل ان
يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وان لا يلتفت الى تغليطهما في حق
الوزير ليستقيم امر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى استعان بنور العقل واستضا بضوء العلم والحكمة
وجعل الشهوة والغضب مقهورين استقام امره في الحياة الجسمانية ومن عدل عن هذه الطريقة كان
كمن قال الله في حقه ارايت من اتخذ الهه هواه المثال الثالث البدن كالمدينة والنفس الناطقة
كالملك والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود والاعضا كالرعية والشهوة والغضب كعدو ينازعه في
مملكته ويسعى في اهلاك رعيته فان ضبط الملك قهر ذلك العدو واستقامت المملكة وارتفعت الخصومة
وان لم يمانع عدوه ضيع مملكته واختلت بلدته وصارت عاقبة امره الى الهلاك المثال الرابع مثل
النفس الناطقة مثل فارس ركب لاجل الصيد فشهوته فرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا
وفرسه مرتاضا منقادا وكلبه معلما كان جديرا بالنجح ومتى كان هو في نفسه اخرق وكان الفرس في نفسه
جموحا والكلب غير معلم فلا فرسه تنبعث تحته على حسب ارادته ولا كلبه يسترسل باشارته فهو خليق
بان يعطب فضلا من ان ينال ذلك الذي طلب المثال الخامس اعلم ان هذا البدن يشبه
الدار الكاملة التي بنيت وكملت بيوتها وخزاينها واقيمت ابوابها واعد فيها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار
ا الراس كالغرفة في اعلى الدار ب الثقب التي في الراس كالروازن في غرفة الدار ج وسط دماغه
كالايوان في الدار د الفم كباب الغرفة ه الانف كالطاق الذي فوق باب الدار و الشفتان
كمصراعي الباب ز الاسنان كالبوابين ح اللسان كالحاجب ط الظهر كالجدار القوي الذي هو
حصن الدار ي الوجه كصدر الدار يا الرية التي هي الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفي يب وجريان
النفس فيها كالهوا الذي في البيت الصيفي يج والقلب مع حرارته الغريزية كالبيت الشتوي يد والمعدة
مع نضج الغذا فيها كالمطبخ يه والكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب يو والعروق التي يجري
فيها الدم كمسالك الدار يز والطحال بما فيه من السودا كالخوابي التي تصب فيها الدرديات يح
والمرارة بما فيها من الصفرا الحادة كبيت السلاح يط والامعا بما فيها من ثفل الطعام كبيت الخلا ك
والمثانة بما فيها من البول كبيت البير كا والسبيلان في اسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها
القاذورات من الدار كب والرجلان كالمركوب المطيع كج والعظام مع بنا الجسد عليها كالخشب
التي عليها بنا الدار كد واللحم في خلال العظام كالطين كه والعصب الذي ربط بعض العظام
ببعض كالرسن الذي يربط به بعض الاشيا من بعض كو والتجويفات في جوف العظام كالصناديق
في الدار كز والمخ فيها كالجواهر والامتعة المخزونة في الصناديق فهذا ما يتعلق ببيوت
هذه الدار ثم ان النفس الناطقة في هذه الدار كالملك فيبصر بالعينين ويسمع بالاذنين
ويشم بالمنخرين ويذوق باللسان وينطق ايضا باللسان ويلمس باليدين ويعمل الصنايع بالاصابع
ويمشي بالرجلين ويبرك على الركبتين ويقعد على الاليتين وينام على الجنبين ويستند بالظهر
ويحمل الاثقال على الكتفين ويتخيل بمقدم الدماغ ويتفكر بوسط الدماغ ويتذكر بمؤخر الدماغ ويصوت
بالحنجرة ويستنشق الهوا بالخيشوم ويمضغ بالاسنان ويبتلع بالمري والمقصود من كل هذه الالات
والادوات ان يكتسب حلية العلم وتصير هذه النفس منتقشة بنقش عالم الملكوت متحلية بحلية اللاهوت
والله اعلم

الفصل الحادي والعشرون في تعديد خواص الانسانية

ونحن نذكر منها عشرة النفس

القسم الاول من الخواص

النطق وفيه ابحاث الاول ان الانسان
الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والا الامور الموجودة في الطبيعة لهلك او ساءت معيشته بل
الانسان محتاج الى امور ازيد مما في الطبيعة مثل الغذا المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلايم
الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان

جملة من الصناعات حتى تنتظم اسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يخبز هذا لذاك وينسج ذاك لهذا فلهذه الاسباب احتاج الانسان الى ان يكون له قدرة على ان يعرف الاخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة موضوعة وهي اقسام فالاول اسهلها واشرفها وهو الاصوات المركبة والسبب فيه فيها انه لابد للانسان لا يتم ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن الحرارة الغريزية ولابد من وصول النسيم البارد اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يحترق فخلقت آلات في بدنه بحيث يقدر الانسان بها على استدخال النسيم البارد في قلبه فاذا مكث ذلك النسيم لحظة تسخن وفسد فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سببا لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في المحابس المختلفة فحصلت هيآت مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك المحابس وتلك الهيآت هي المخصوصة هي الحروف فحصلت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا الحروف فحصلت الكلمات بهذا الطريق ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معرفة لمعنى مخصوص فلاجرم صارت تعريف المعاني المخصوصة بهذا الطريق في غاية السهولة من وجوه الاول ان ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني ان تكون الكلمات الكثيرة الواقعة في مقابلة المعلومات الكثيرة في غاية السهولة الثالث انه عند الحاجة الى التعريف يدخل في الوجود وعند الاستغناء عن ذكرها تعدم لان الاصوات لا تبقى والقسم الثاني من طريق التعريف الاشارة الا ان النطق افضل من الاشارة لوجوه الاول ان الاشارة لا تتناول الا المرئي الحاضر واما النطق فانه يتناول المعدوم ويتناول ما لا تصح الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه ايضا والثاني ان الاشارة عبارة عن تحريك الحدقة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد او نوعان فلا تصلح لتعريف الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة والثالث انه اذا اشار الى شيء معين والشيء ذات قامت بها صفات كثيرة فلا يعرف بسبب تلك الاشارة ان المراد تعريف الذات وحدها او الصفة او الثالثة او الصفة الثالثة او الرابعة او المجموع واما النطق فانه واف بتعريف كل واحد من هذه الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة وظاهر ان المؤنة في ادخالها في الوجود صعبة ومع ذلك فانها مفتقرة على النطق وذلك انا لو افتقرنا الى ان نضع لتعريف كل معنى من المعاني البسيطة والمركبة نقشا لافتقرنا الى حفظ نقوش غير متناهية وذلك غير ممكن فدبروا فيه طريقا لطيفا وهو انهم وضعوا بازاء كل واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة في مقابلة الحروف المركبة فسهلت المؤنة في الكتابة بهذا الطريق الا ان على هذا التقدير صارت الكتابة مفتقرة على النطق الا انه حصل في الكتابة منفعة عظيمة وهي ان عقل الانسان الواحد لا يفي باستنباط العلوم الكثيرة فالانسان الواحد اذا استنبط مقدارا من العلم واثبته في الكتابة بواسطة الكتبة فاذا جاء بعده انسان آخر ووقف عليه قدر على استنباط اشياء اخرى زايدة على ذلك الاول فظهر ان العلوم انما كثرت باعانة الكتبة فلهذا قال عليه السلام قيدوا العلم بالكتابة فهذا بيان حقيقة النطق والاشارة والكتابة البحث الثاني مما يتعلق بهذا الباب ان المشهور انه يقال في حد الانسان انه حيوان ناطق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض الحيوانات تنطق واما العكس فهو ان بعض الناس لا ينطق فاجيب عنه بان المراد منه النطق العقلي ولم يذكر والهذا النطق العقلي تفسيرا ملخصا فنقول الحيوان نوعان منه ما اذا عرف شيئا فانه لا يقدر على ان يعرف غيره حال نفسه مثل البهايم وغيرها فانها اذا وجدت من انفسها احوالا مخصوصة فانها لا تقدر على ان تعرف غيرها تلك الاحوال واما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة قدر على ان يعرف غيره تلك الحالة الموجودة في نفسه فالناطق الذي جعل فصلا مقوما هو هذا المعنى والسبب فيه انا بينا ان اكمل طرق التعريف هو النطق المعبر عن هذه القدرة باكمل الطرق الدالة عليها وبهذا التقدير فان تلك السوالات لا تتوجه والله اعلم البحث الثالث ان هذه الالفاظ والكلمات لها اسماء كثيرة فالاول اللفظ وفيه وجهان احدهما ان هذه الالفاظ انما تولدت بسبب ان ذلك الانسان لفظ ذلك الهواء من حلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو لفظ ذلك الهواء لاجرم سميت باللفظ الثاني ان تلك المعاني كانت كامنة في قلب ذلك الانسان فلما ذكر هذه الالفاظ صارت تلك المعاني الكامنة معلومة فكان ذلك الانسان لفظها من الداخل الى الخارج والاسم الثاني الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلم وهو الجرح والسبب فيه ان الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر حسه بسماعها وتأثر عقله بفهم معناها فلهذا السبب سمي بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهي ماخوذة من العبور والمجاوزة وفيه وجهان الاول ان ذلك النفس لما خرج منه فكانه جاوزه وعبر عليه والثاني ان ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا التركيب يفيد القوة والشدة ولا شك ان تلك اللفظة لها قوة اما بسبب خروجها الى الخارج واما بسبب انها تقوى على التاثير في السمع وعلى التاثير في العقل واعلم النوع الثاني من خواص الانسان قدرته على استنباط الصنايع العجيبة ولهذه القدرة مبدأ وآلة اما المبدأ فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالبعض واما الآلة فهي اليد وقد سماها الحكيم ارسطاطاليس الآلة المباحة وسنذكر تفسير هذه اللفظة في علم التشريح ان شاء الله وقد يحصل ما يشبه هذه للحيوانات الاخر كالنحل في بناء البيوت المسدسة الا ان ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس بل بالهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع هكذا قاله الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية وسنفرد لهذا البحث فصلا على الاستقصاء النوع الثالث من خواص الانسان الاعراض النفسانية المختلفة وهي على اقسام فاحدها انه اذا راى شيئا لم يعرف سببه حصلت له حالة مخصوصة في نفسه مسماة بالتعجب وثانيها انه اذا احس بحصول الملايم حصلت له حالة مخصوصة ويتبعها احوال جسمانية وهي تمدد في عضلات الوجه مع اصوات مخصوصة وهي الضحك وان احس بحصول المنافي والموذي حزن فانعصر دم قلبه في الداخل فينعصر ايضا دماغه وتنفصل عنه قطرات من الماء وتخرج من العين وهي البكاء وثالثها ان الانسان اذا اعتقد في غيره انه اعتقد فيه انه اقدم على شيء من القبايح حصلت حالة مخصوصة تسمى بالخجالة ورابعها انه اذا اعتقد في فعل مخصوص انه قبيح فامتنع عنه لقبحه حصلت هناك حالة مخصوصة هي الحياء وبالجملة فاستقصاء القول في تعريف الاحوال النفسانية مذكور في باب الكيفيات النفسانية والنوع الرابع من خواص الانسان الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها اما الان صريح العقل يوجب ذلك عند من يقول به واما لاجل ان المصلحة الحاصلة بسبب المشاركة الانسانية اقتضت تقريرها لتبقى مصالح العالم مرعية واما ساير الحيوانات فانها ان تركت بعض الاشياء مثل الاسد فانه لا يفترس صاحبه فليس ذلك مشابها للحالة الحاصلة للانسان بل لهيئة اخرى لان كل حيوان فانه يجب بالطبع كل من ينفعه فلهذا السبب الشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا له عن افتراسه النوع الخامس من خواص الانسان تذكره الامور الماضية وقيل ان هذه الحالة لا تحصل لساير الحيوانات والجزم في هذا الباب بالنفي والاثبات مشكل والنوع السادس الفكرة والروية وهذا الفكر على قسمين احدهما ان يتفكر لاجل ان يعرف حالة في نفسه وهذا النوع من الفكر ممكن في الماضي والمستقبل والحاضر والنوع الثاني التفكر في كيفية ايجاده وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والممتنع وانما يمكن في الممكن ثم لا يمكن في الممكن الماضي والحاضر وانما يمكن في الممكن المستقبل واذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حصول الارادة الجازمة ويتبعها تاثير القوة والقدرة في تحريك البدن وهل لشيء من الحيوانات شيء من الكليات المشهور انكاره وفيه موضع بحث فانها راغبة في كل ما يكون لذيذا عندها نافرة عن كل ما يكون مولما عندها فوجب ان يتقرر عندها ان كل لذيذ مطلوب وان كل مولم مكروه فاجيب عنه بان رغبتها انما تكون في هذا اللذيذ فكل لذيذ يحضر عنده فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك الشيء فاما ان يعتقد ان كل لذيذ فهو مطلوب فهذا ليس عنده واعلم ان الحكم في هذه الاشياء بالنفي او الاثبات حكم على الغيب والعلم بها ليس الا لله العلي العليم الفصل الثاني والعشرون في بيان ان اللذات الحسية ليست من الكمالات

لعله

اعلم ان الغالب على الطباع العامية ان اقوى اللذات واكمل السعادات لذة المطعم والمنكح ولهذا فان جمهور الناس لا يعبدون الله الا ليجدوا المطاعم اللذيذة في الآخرة والا ليجدوا المناكح الشهية هناك وهذا القول مرذول عند المحققين من اهل الحكمة وارباب الرياضة ويدل عليه وجوه

الحجة الاولى لو كانت سعادة الانسان متعلقة بقضاء الشهوة وامضاء الغضب لكان الحيوان الذي يكون اقوى في هذا الباب من الانسان اشرف منه لكن الجمل اكثر اكلا من الناس والذئب اقوى في الايذاء من الانسان والعصفور اقوى على السفاد من الانسان فوجب كون هذه الاشياء اشرف من الانسان لكن التالي معلوم البطلان بالضرورة فوجب الجزم بان سعادة الانسان غير متعلقة بهذه الامور الحجة الثانية كل شيء يكون سببا لحصول السعادة والكمال فكلما كان ذلك الشيء اكثر حصولا كانت السعادة اكثر حصولا فلو كان قضاء شهوة البطن والفرج سببا لكمال حال الانسان ولسعادته لكان الانسان اكثر اشتغالا بقضاء شهوة البطن والفرج واكثر استغراقا فيه كان اعلى درجة واكمل فضيلة لكن التالي باطل لان الانسان الذي جعل عمره وقفا على الاكل والشرب والسفاد يعد من البهيمة ويقضى عليه بالدناءة والخساسة وكل ذلك يدل على ان الاشتغال بقضاء هاتين الشهوتين ليس من باب السعادات والكمالات بل من باب دفع الحاجات والآفات الحجة الثالثة ان الانسان يشاركه في الاكل والشرب جميع الحيوانات الخسيسة فانه كما ان الانسان يلتذ باكل السكر فكذلك الجعل يلتذ بتناول الروث فلو كانت هذه اللذات البدنية هي السعادة الكبرى للانسان لوجب ان لا يكون للانسان فضيلة على هذه الحيوانات الخسيسة بل نزيد ونقول لو كانت سعادة الانسان متعلقة بهذه اللذات الحسية لوجب ان يكون الانسان اخس الحيوانات والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان وجه الملازمة ان الحيوانات الخسيسة مشاركة للانسان في هذه اللذات الحسية البدنية الا ان الانسان تتنغص عليه المطالب بسبب العقل فان العقل يسمى عقلا لكونه عقالا له وحابسا له عن اكثر ما يشتهيه ويميل طبعه اليه فاذا كان التقدير ان كمال السعادة ليس الا في هذه اللذات الحسية ثم بينا ان هذه اللذات الحسية حاصلة على سبيل الكمال والتمام للبهائم والسباع من غير معارض ومدافع وهي حاصلة للانسان مع المنازع القوي والمعارض الكامل وجب ان يكون الانسان اخس الحيوانات ولما كان هذا معلوم الفساد بالبديهة ثبت ان هذه اللذات الحسية ليست موجبة للبهجة والسعادة الحجة الرابعة ان هذه اللذات الحسية اذا بحث عنها فهي في الحقيقة ليست لذات بل حاصلها يرجع الى دفع الآلام والدليل عليه ان الانسان كلما كان اكثر جوعا كان التذاذه بالاكل اكمل وكلما كان الم الجوع اقل كان التذاذه بالاكل اقل وايضا اذا طال عهد الانسان بالوقاع واجتمع المني الكثير في اوعيته التي حصلت في تلك الاوعية دغدغة شديدة وتمدد وثقل وكلما كانت هذه الاحوال المؤذية اكثر كانت اللذة الحاصلة عند اندفاع ذلك المني اقوى ولهذا السبب فان لذة الوقاع في حق من طال عهده بالوقاع تكون اكمل منها في حق من قرب عهده به فثبت ان هذه الاحوال التي يظن انها لذات جسمانية فهي في الحقيقة ليست الا دفع الالم وهكذا القول في اللذة الحاصلة بسبب لبس الثياب فانه لا حاصل لتلك اللذة الا دفع الم الحر والبرد واذا ثبت انه لا حاصل لهذه اللذات الا دفع الآلام فنقول ظهر انه ليس فيها سعادة لان الحالة السابقة هي حصول الالم والحالة الحاضرة عدم الالم وهذا العدم كان حاصلا عند العدم الاصلي فثبت ان هذه الاحوال ليست سعادات ولا كمالات البتة الحجة الخامسة ان الانسان من حيث يأكل ويشرب ويجامع ويؤذي يشارك سائر الحيوانات وانما يمتاز عنها بالانسانية وهي مانعة من تكميل تلك الاحوال وموجبة لنقصانها وتقليلها فلو كانت هذه الاحوال عين السعادة لكان الانسان من حيث انه انسان ناقصا شقيا خسيسا ولما حكمت البديهة بفساد هذا التالي ثبت فساد المقدم الحجة السادسة ان العلم الضروري حاصل بان بهجة الملائكة وسعادتهم اكمل واشرف من بهجة الحمار وسعادته ومن بهجة الديدان والذبان وسائر الحشرات ثم لا نزاع ان الملائكة ليس لها لذة الاكل والشرب والوقاع وهذه الحيوانات الخسيسة حصلت لها هذه اللذات فلو كانت السعادة القصوى ليست الا هذه اللذات لزم كون هذه الحيوانات الخسيسة اعلى حالا واكمل درجة من الملائكة المقربين ولما كان هذا التالي باطلا

كان المقدم مثله بل ههنا ما هو اعلى واقوى مما ذكرناه وهو انه لا نسبة لكمال واجب الوجود وجلاله وشرفه وعزته الى احوال غيره مع ان هذه اللذات الخسيسة ممتنعة عليه فثبت ان الكمال والشرف قد يحصلان باحوال سوى هذه اللذات الجسمية فان قالوا ذلك الكمال لاجل حصول الالهية وذلك في حق المخلوق محال فنقول لا نزاع ان حصول الالهية في حق المخلوق محال الا انه قال عليه السلام تخلقوا باخلاق الله والفلاسفة قالوا الفلسفة عبارة عن التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية فيجب علينا ان نعرف تفسير هذا التخلق وهذا التشبه ومعلوم انه لا معنى لهما الا تقليل الحاجات وافاضة الخيرات والحسنات لا الاستكثار من اللذات والشهوات الحجة السابعة ان هؤلاء الذين حكموا بان سعادة الانسان ليس الا في تحصيل هذه اللذات البدنية والراحات الجسمية اذا راوا انسانا اعرض عن طلبها مثل ان يكون مواظبا على الصوم مكتفيا بما جاءت الارض به عظم اعتقادهم فيه وزعموا انه ليس من جنس الانس بل هو من زمرة الملائكة ويعدون انفسهم بالنسبة اليه اشقياء اراذل واذا راوا انسانا مستغرق الفكر والهمة في طلب الاكل والشرب والوقاع مصروف الهمة الى تحصيل اسباب هذه الاحوال معرضا عن العلم والزهد والعبادة قضوا عليه بالبهيمية والخزي والنكال ولولا انه تقرر في عقولهم ان الاشتغال بتحصيل هذه اللذات الجسمانية نقص ودناءة وان الترفع عن الالتفات اليها كمال وسعادة والا لكان الامر على ما ذكرنا ولكان يجب ان يحكموا على المعرض عن تحصيل هذه اللذات بالخزي والنكال وعلى المستغرق فيها بالسعادة والكمال وفساد التالي يدل على فساد المقدم الحجة الثامنة كل شيء يكون في نفسه كمالا وسعادة وجب ان لا يستحيي من اظهاره بل يجب ان يفتخر باظهاره ويتبجح بفعله ونحن نعلم بالضرورة ان احدا من العقلاء لا يفتخر بكثرة الاكل ولا بكثرة المباشرة ولا بكونه مستغرق الوقت والزمان في هذه الاعمال وايضا فالناس لا يقدمون على الوقاع الا في الخلوة فاما عند حضور الناس فان احدا من العقلاء لا يجد من نفسه تجويز الاقدام عليه وذلك يدل على انه تقرر في عقول الخلق انه فعل خسيس وعمل قبيح فيجب اخفاؤه عن العيون وايضا فقد جرت عادة السفهاء بانه لا يشتم بعضهم بعضا الا بذكر الفاظ الوقاع وذلك يدل على انه مرتبة خسيسة ودرجة قبيحة وايضا لو ان واحدا من السفهاء اخذ يحكي عند حضور الجمع العظيم ان فلانا كيف يواقع زوجته فان ذلك الرجل يستحيي من ذلك الكلام ويتأذى من ذلك القائل وكل هذا يدل على ان ذلك الفعل ليس من الكمالات والسعادات بل هو عمل باطل وفعل قبيح الحجة التاسعة كل فرس وحمار كان ميله الى الاكل والشرب والايذاء اكثر وكان قبوله للرياضة اقل كانت قيمته اقل وكل حيوان كان اقل رغبة في الاكل والشرب وكان اسرع قبولا للرياضة كانت قيمته اكثر الا ترى ان الفرس الذي يقبل الرياضة في الكر والفر والعدو الشديد فانه يشترى بثمن رفيع وكل فرس لا يقبل هذه الرياضة فانه يوضع على ظهره الاكاف ويسوى بينه وبين الحمار ولا يشترى الا بثمن قليل فلما كانت الحيوانات التي هي غير ناطقة لا تظهر فضائلها بسبب الاكل والشرب والوقاع بل بسبب تقليلها وبسبب قبول وحسن الخدمة لمولاه فما ظنك بالحيوان الناطق العاقل الحجة العاشرة ان سكان اطراف الارض لما لم تكمل عقولهم وصار فهمهم واخلاقهم لا جرم كانوا في غاية الخسة والدناءة الا ترى ان سكان الاقليم السابع وهم الصقالبة لما قل نصيبهم من المعارف الالهية الحقيقية والاخلاق الفاضلة فلا جرم تقرر في عقول العقلاء خسة درجاتهم ودناءة مراتبهم واما سكان وسط المعمورة لما فازوا بالمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة لا جرم اقر كل احد بانهم افضل طوائف البشر واكملهم وذلك يدل على ان فضيلة الانسان وكماله لا يظهر الا بالعلوم الحقيقية والاخلاق الفاضلة

الفصل الثالث والعشرون في البحث عن نفوس سائر الحيوانات

اما الفلاسفة المتأخرون فقد اتفقوا على انها قوى جسمانية وانه يمتنع ان يكون لها نفوس مجردة ولم يذكروا في تقريره حجة ولا شبهة وليس لاحد ان يقول لو كانت نفوسها نفوسا مجردة لوجب كونها مساوية للنفوس البشرية في تمام الماهية ويلزم من وقوع الاستواء في العقول والاخلاق وذلك محال فانا نقول الاستواء في التجرد استواء في قيد سلبي وقد عرفت ان الاستواء في القيود السلبية لا يوجب الاستواء في تمام الماهية واما سائر الناس فقد اختلفوا

فانه هل لها نفوس مجردة وهل لها شي من القوة العقلية ام لا فزعمت طائفة من اهل النظر ومن اهل
الاثر ان ذلك ثابت واحتجوا على صحته بالمعقول والمنقول اما المعقول فحجتهم قالوا
انا نشاهد من هذه الحيوانات افعالا لا تصدر الا من افاضل العقلاء وذلك يدل على ان معها
قدرا من العقل وبينوا ذلك بوجوه الاول ان الفارة تدخل ذنبها في قارورة الدهن
ثم تلحسه وهذا الفعل لا يصدر عنها الا لعلمها بمجموع مقدمات فاحدها انها محتاجة الى
الدهن وثانيها ان راسها لا يدخل في القارورة وثالثها ان ذنبها يدخل ورابعها ان
المقصود حاصل بهذا الطريق فوجب الاقدام عليه والثاني ان النحل تبني البيوت المسدسة
وهذا الشكل فيه منفعتان لا تحصلان الا من المسدس وتقريره ان الاشكال على قسمين منها
اشكال متى ضم بعضها الى البعض امتلات العرصة منها ومنها اشكال ليست كذلك فالقسم الاول
كالمثلثات والمربعات فانهما وان امتلات العرصة منهما الا ان زواياها ضيقة فتبقى معطلة
واما المسبع والمثمن وغيرهما فزواياها وان كانت واسعة الا انه لا تمتلي العرصة منها بل تبقى بينها
فضاء فاما الشكل المستجمع لكلتي المنفعتين فليس الا المسدس وذلك لان زواياها واسعة فلا يبقى
شي من الجوانب فيه معطلا واذا ضمت المسدسات بعضها الى بعض لم يبق فيما بينها فرجة ضائعة فاذا
ضمت المسدسات بعضها الى بعض ثبت ان الشكل الموصوف بهاتين الصفتين هو المسدس لاجرم اختار
النحل بناء بيوتها على هذا الشكل ولولا انه تعالى اعطاها من الالهام والذكاء والا لما حصل هذا الامر
وفيه اعجوبة ثانية وهي ان البشر لا يقدر على بناء البيت المسدس الا بالمسطر والبركار والنحل يبني
تلك البيوت من غير حاجة الى شي من الالات والادوات واعلم ان عجايب احوال النحل في
رياسته وفي تدبيره لاحوال الرعية وفي كيفية خدمة الرعية لذلك الرئيس كثيرة مذكورة في
كتاب الحيوان الثالث ان النمل يسعى في اعداد الذخيرة لنفسها وما ذاك الا لعلمها بانها
قد تحتاج في الازمنة المستقبلة الى الغذاء ولا تكون قادرة على تحصيله في تلك الاوقات فوجب
السعي في تحصيله في هذا الوقت الذي حصلت فيه القدرة على تحصيل الذخيرة ومن عجايب
احوالها امور ثلاثة احدها انها اذا احست بنداوة المكان فانها تشق الحبة نصفين لعلمها
ان الحبة لو بقيت سليمة ووصلت النداوة اليها لنبتت منها وتفسد الحبة على النملة اما اذا صارت
مشقوقة نصفين لم تنبت وثانيها انه اذا وصلت النداوة الى تلك الاشياء ثم طلعت الشمس
فانها تخرج تلك الاشياء من حجرها وتضعها حتى تجف وثالثها ان النملة اذا اخذت في نقل
متاعها الى داخل الحجر انذر ذلك بنزول الامطار وهبوب الرياح وهذه الاحوال تدل على حصول
ذكاء عظيم لهذا الحيوان الصغير الرابع ان العنكبوت تبني بيوتها على وجه عجيب وذلك انها
ما نسجت الشبكة التي هي مصيدتها الا بعد ان تفكرت انه كيف ينبغي ان يكون وضعها حتى تصلح لاصطياد
الذباب بها وهذه احوال فكرية وليست اقل من الافكار الانسانية الخامس ان الجمل والحمار
اذا سلكا طريقا في الليلة الظلماء ففي المرة الثانية يقدر على سلوك ذلك الطريق من غير ارشاد
مرشد ولا تعليم معلم حتى ان الناس اذا ضلوا في ذلك الطريق وقدموا الجمل وتبعوه وجدوا الطريق
المستقيم عند متابعته وايضا ان الانسان لا يمكنه الانتقال من بلد الى بلد الا عند الاستدلال
بالعلامات المخصوصة اما الارضية كالجبال والرياح او السماوية كاحوال الشمس والقمر واما القطا
فانه يطير في الهواء من بلد الى بلد اخر طيرانا سويا من غير غلط ولا خطاء وكذلك الكراكي تنتقل من
طرف من اطراف العالم الى طرف اخر لطلب الهواء الموافق من غير غلط البتة فهذا فعل يعجز عنه
افضل البشر وهذا النوع من الحيوان قادر عليه السادس ان الدب اذا اراد ان يفترس الثور
علم انه لا يمكنه ان يصرعه ظاهرا فيقال انه يستلقي في ممر ذلك الثور فاذا قرب الثور وثب وحمل
قرنيه فيما بين ذراعيه ولا يزال ينهش ما بين ذراعيه حتى يثخنه وايضا انه ياخذ العصا ويضرب
الانسان حتى يتوهم انه مات فيتركه وايضا يصعد الشجرة اخف صعود وياخذ الجوز بين كفيه ويضرب
ما في احد كفيه على ما في الكف الاخر ثم ينفخ فيه ويذري القشور وياكل اللب السابع يقال
ان الثعلب اذا اجتمع البق الكثير والبعوض الكثير في جلده اخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت

ثم انه يضع برهة ويطلبه في الماء ولا يزال يغوص فيه قليلا قليلا فاذا احس البعوض والبق بالماء
اخذت تصعد الى المواضع الخارجة من الثعلب من الماء ثم ان الثعلب لا يزال يغوص قليلا قليلا
وتلك الحيوانات ترتفع قليلا قليلا فاذا غاص كل بدنه في الماء وبقي راسه خارج الماء تصاعدت كل
تلك الحيوانات الى الراس ثم انه يغوص راسه في الماء قليلا قليلا فتلك الحيوانات تنتقل الى تلك
الجلدة الميتة وتجتمع فيها فاذا احس الثعلب بانتقالها الى تلك الجلدة رماها في الماء وخرج
من الماء سليما فارغا من تلك الحيوانات الموذية ولا شك انه حيلة عجيبة في دفع الموذيات
الثامن يقال ان من خواص الفرس ان كل واحد منها يعرف صوت الفرس الذي قاتله والكلاب
تتعالج بالعشبة المعروفة لها والفهد اذا سقي الدواء المعروف بخانق الفهد طلب زبل الانسان
فاكله والتمساح تنفتح افواهها الطاير مخصوص يدخل في افواهها وينظف ما بين اسنانها وعلى
راس ذلك الطير شي كالشوك فاذا هم التمساح بالتقام ذلك الطير تاذى من ذلك الشوك
فيفتح فاه فيخرج ذلك الطير والسلحفاة تتناول بعد اكل الحية صعترا جبليا ثم تعود فقد شوهد ذلك
وحكى بعض الثقات المجربين للصيد انه شاهد الحبارى تقاتل الافعى وتنهزم عنه الى بقلة
تتناول منها ثم تعود ولا تزال تفعل ذلك وكان ذلك الشيخ في كن غاير كما يفعله الصيادون وكانت
البقلة قريبة من ذلك الموضع فلما اشتغلت الحبارى بالافعى قلع الرجل تلك البقلة فعادت الحبارى
الى منبتها فاخذت تدور حول منبتها دورانا متتابعا ثم سقطت وماتت فعلم ذلك الرجل انها كانت
تتعالج باكلها من لسعة الافعى وتلك البقلة هي الخس البري واما ابن عرس فانه يستظهر
في قتال الحية باكل السذاب فان النكهة السذابية مما تكرهه الافعى والكلاب اذا دود بطنها اكلت
سنبل الحنطة واذا جرحت اللقالق بعضها بعضا عالجت تلك الجراحات بالصعتر الجبلي فاشتمل من اين
حصل لهذه الحيوانات هذا الطب وهذا العلاج التاسع ان القنافذ قد تحس بريح الشمال
والجنوب قبل الهبوب فتغير المدخل الى اجحرها يحكى انه كان بالقسطنطينية رجل قد جمع مالا
كثيرا بسبب انه كان ينذر بالرياح قبل هبوبها وينتفع الناس بذلك الانذار وكان السبب فيه قنفذ
في داره يفعل الفعل المذكور العاشر ان الخطاف صانع حسن في اتخاذ العش لنفسه من الطين وقطع
الخشب فاذا اعوزه الطين ابتل وتمرغ في التراب ليحمل جناحاه قدرا من الطين واذا افرخ بالغ في
تعهد الفراخ وياخذ ذرقها بمنقاره ويرميها عن العش ثم يعلمها القاء الذرق بالتولية نحو طرف
العش وتربط ارجلها في العش بالشعور ما دامت صغارا حتى لا تتحرك فتسقط من العش الحادي
عشر اذا قرب الصايد من مكان فرخ القبجة ظهرت له القبجة وقربت منه مطمعة لاجل ان يتبعها ثم
تذهب الى جانب اخر سوى جانب فراخها الثاني عشر ناقر الخشب قلما يجلس على الارض
بل يجلس على الشجر وينقر الموضع الذي يعلم ان فيه دودا الثالث عشر الغرانيق تصعد في الجو
جدا عند الطيران فان حصل ضباب او سحاب يحجب بعضها عن بعض احدثت من اجنحتها حفيفا
مسموعا ويصير ذلك الصوت سببا لاجتماعها وعدم تفرقها واذا نامت نامت على فرد رجل قد
اضطجعت الروس الى القايد فانها تنام مكشوفة الراس فيسمع انباعها واذا احس احدها
باقة صاح منبها للباقين الرابع عشر النعامة اذا اجتمع لها من بيضها عشرون او ثلاثون
قسمتها ثلاثة اثلاث فتدفن ثلثا منها في التراب وثلثا تتركها في الشمس وثلثا تحضنه فاذا
خرجت الفراريج كسرت ما كان في الشمس وسقت تلك الفراريج ما فيها من الرطوبات التي
ذوبتها الشمس ورققتها فاذا اقويت تلك الفراريج اخرجت الثلث الثالث الذي دفنته في الارض
وثقبتها وقد اجتمع فيها النمل والذباب والديدان والحشرات فتجعل تلك الاشياء طعمة للفراريج
فاذا تم ذلك فقد صارت تلك الفراريج قادرة على الرعي والطلب ولا شك ان هذا الطريق حيلة
عجيبة في تربية الاولاد ولنكتف من هذا النوع بهذا القدر الذي ذكرناه فان الاستقصاء فيه
مذكور في كتاب الحيوان وقد ظهر منها ان هذه الحيوانات قد تاتي بافعال يعجز عنها اكثر
الاذكياء من الناس ولولا كونها عاقلة والا لما صح شي من ذلك فهذا ما يتعلق بالعقل واما
النقل فقد تمسكوا في اثبات قولهم بايات فاحدها قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه

ناحية

السلام يا أيها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين وسمعت بعض تلامذتي يقول لا يبعد ان يكون تعلم منطق الطير هو دعوة عطارد الحجة الثانية قوله تعالى حتى اذا اتوا على وادي النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الحجة الثالثة قوله وتفقد الطير فقال مالي لا ارى الهدهد وهذا التهديد لا يليق الا مع العاقل الحجة الرابعة قوله حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الى آخر الاية الحجة الخامسة قوله والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه قيل معناه كل من الطير قد علم صلاته وتسبيحه قال بعضهم كنت جالسا عند ابي جعفر الباقر فقال لي اتدري ما تقول هذه العصافير عند طلوع الشمس وبعد طلوعها قلت لا قال انها تقدس ربها وتسأل قوت يومها واقول رايت في بعض الكتب ان في بعض الاوقات اشتد القحط وعظم حر الصيف والناس خرجوا الى الاستسقا فما فلحوا قال فخرجت الى بعض الجبال فرايت ظبية جاءت الى موضع كان في الماضي من الزمان مملوا من الماء ولعل تلك الظبية كانت تشرب منه فلما وصلت الظبية اليه ما وجدت فيه شيئا من الماء وكان اثر العطش الشديد ظاهرا على تلك الظبية فوقفت وحركت راسها الى جانب السماء فاطبق الغيم وجاء الغيث الكثير ثم ان انصار هذا القول قالوا انما بينا بالدليل ان هذه الحيوانات تهتدي الى الحيل اللطيفة فاي استبعاد في ان يقال انها تعرف ان لها ربا ومدبرا وخالقا فهذا تمام القول في دلايل هذه الطائفة واحتج المنكرون لكونها عاقلة عارفة بان قالوا لو كانت عاقلة لوجب ان تكون آثار العقل ظاهرة في حقها لان حصول العقل لها مع انه لا يمكنها الانتفاع البتة بذلك العقل عبث وذلك لا يليق بالفاعل الحكيم لان آثار العقل غير ظاهرة فيها لانها لا تحترز عن الافعال القبيحة ولا تميز بين ما ينفعها وبين ما يضرها فوجب القطع بكونها غير عاقلة والمجيب ان يجيب فيقول ان درجات العلوم والمعارف كثيرة واختلاف النفوس في ماهياتها محتمل فلعل خصوصية نفس كل واحد منها لا تقتضي الا النوع المعين من العقل والا القسم المخصوص من المعرفة فان كان المراد بالعقل جميع العلوم الحاصلة للانسان فحق انها ليست عاقلة وان كان المراد بالعقل معرفة نوع من هذه الانواع فظاهر انها موصوفة بهذه المعرفة وبالجملة فالحكم عليها بالثبوت والعدم حكم على الغيب ولا يعلم الغيب الا الله ولكن هاهنا آخر كلامنا في النفوس الحيوانية والله اعلم

المقالة الرابعة في البحث عن احوال الارواح السفلية المسماة بالجن والشياطين وفيه فصول

الفصل الاول

في ان القول بالجن والشياطين هل هو ممكن ام لا ذهب جمهور ارباب الملل والنحل الى ان فرق العقلاء المكلفين اربعة الملائكة والبشر والجن والشياطين واختلفوا في ان الجن نوع والشياطين نوع آخر فقال قوم الامر كذلك وقال آخرون الجن هم الارواح الطاهرة الخيرة والشياطين هم الارواح الموذية الشريرة واما المجوس فلهم غلو شديد في هذا الباب لانهم قالوا العالم له الهان احدهما خير حي رحيم والثاني شرير بخيل قاس موذ والاله الخير له اعوان وجند وهم الملائكة والاله الشرير الموذي له اعوان وجند وهم الشياطين والارواح الخبيثة والاله الخير له السماء وجنده في السماء والاله الشرير في الارض وجنده ايضا في الارض وهذا الذي يسمونه بالاله الشرير هو الذي يسميه المسلمون بابليس والمسلمون متى وقع في هذا العالم شر او فتنة او محنة فانهم ينسبونه الى ابليس ويتضرعون الى الله خوفا منه وبلغوا في هذا الغلو الى ان اول كلمة يذكرونها هي قولهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فيستعيذون بالله من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه درجة عظيمة موهمة للمقابلة اذا عرفت هذا فنقول قد اتفق ارباب الملل والنحل على وجود روح قوي من الارواح الموذية الخبيثة الداعية الى الشرور والاختلاف ليس الا في الاسماء والالقاب واما الثنوية فهم ايضا مفرطون في هذا الاعتقاد لانهم يقولون اله العالم هو النور والظلمة وفي عالم الانوار موجود هو النور المطلق وهو الاله الخير الرحيم وانوار اخرى مختلفة بالعظم والصغر والقوة والضعف وهم الملائكة وهم اعوان النور الاعظم وفي عالم الظلمات موجود هو الظلمة التامة الكاملة وهو الاله الموذي الشرير وارواح اخرى

مختلفة بالصغر والعظم والقوة والضعف وهم الشياطين وهم اعوان الظلام الاعظم وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا تفصيل مذاهب ارباب الملل والنحل في هذا الباب واما الفلاسفة فالمتاخرون منهم اتفقوا على انكاره واما المتقدمون فلا اعرف من مذهبهم في هذا الباب الا اني رايت في كتاب الاهوية والبلدان لبقراط ذكر فيه ان المياه الواقفة تورث من الامراض والعلل كذا وكذا ومن جملتها الصرع ثم قال لا اريد به الصرع الذي يعالجه اصحاب الهياكل بل الصرع الذي يعالجه الاطباء وهذا تصريح بان الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا والبحث الثاني ان القائلين باثبات الجن والشياطين يحتمل ان يذكروا فيه وجوها الاول ان يقال الجن اجسام هوائية تقدر على ان تتشكل باشكال مختلفة وتقدر على ان تولج في بواطن الحيوانات وتجري في منافذها الضيقة ولا بعد فيه فان الهواء المستنشق يصل في الهواء الى اعماق الاعضاء فكيف يبعد مثله من حيوان هوائي والثاني ان يقال انها نفوس مجردة ليست اجساما ولا حالة في الاجسام وعلى هذا التقدير فهاهنا احتمالان الاول ان يقال انها عاقلة قادرة سامعة مبصرة من غير ان يكون لها حاجة في حصول هذه الصفات الى الآلات الجسمانية وتلك النفوس بنوعيتها مخالفة للنفوس البشرية والثاني ان يقال انها تحتاج في كونها عالمة فاعلة الى آلات جسمانية الا ان تلك الآلات جزء مخصوص من الهواء او جزء معين من كرة الاثير وتبدد اجزاء تلك الاجسام وتحللها لا يوجب موت تلك الارواح كما ان النفوس الانسانية انما تسمع وتبصر وتفكر وتخيل بواسطة اجسام لطيفة روحانية تتولد في القلب او في الدماغ ثم ان تلك الاجزاء ابدا في التحلل والتفرق ولم يلزم منها الطعن في كون الانسان باقيا فكذا هاهنا الثالث ان يقال ان النفوس الناطقة التي فارقت ابدانها وبقيت دهرا داهرا وزمانا طويلا في اشراق المعارف القدسية لا شك انها قويت وكملت فاذا اتفق حدوث بدن قريب الشبه من ابدان تلك النفوس المفارقة وتعلقت نفس بهذا البدن كاملة المشابهة في جوهرها بتلك النفوس المفارقة لم يبعد ان يحصل لتلك النفوس نوع من انواع التعلق بهذا البدن وبهذه النفس فهذا ايضا محتمل والبحث الثالث من الابحاث المتعلقة بهذا الباب ان هذه الارواح المسماة بالجن والشياطين يجب ان تكون من الارواح الفلكية ومن آثارها وشعبها فالارواح المتولدة المنشعبة من جوهر نفس زحل والمريخ هي المسماة بالنفوس الشريرة الموذية واما الارواح الخيرة السعيدة الطاهرة النقية فهي الارواح المتولدة من ارواح السعدين وعلى هذا الباب فقس واما ارباب الملل فمنهم من توهم يقتضي ان الروح الاعظم الشرير موجود براسه ولا تعلق له بالارواح الفلكية والجن والشياطين شعبه ونتايجه واولاده وانصاره واحتج القايلون بانكار الجن والشياطين من وجوه الحجة الاولى انها لو كانت موجودة لكانت اما ان تكون من الاجسام الكثيفة او من الاجسام اللطيفة والقسمان باطلان فبطل القول بوجودها اما بيان انه يمتنع كونها من الاجسام الكثيفة فلانها لو كانت كذلك لوجب في كل من كان سليم الحس ان يبصره اذ لو جوزنا حضور مثل هذا الموجود انا لا نراه لم يمتنع ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس مشرقة ورعود قاصفة ورياح عاصفة مع انا لا نحس بشيء منها وذلك يوجب القول بالسفسطة واما بيان انه يمتنع ان يكون من الاجسام اللطيفة فلانها لو كانت كذلك لتفرقت وتمزقت عند هبوب الرياح القوية العاصفة فكان يجب ان تموت باسرع الاسباب واقل الموجبات وايضا فالاجسام اللطيفة لا تكون قادرة على الافعال الشاقة والناس يصفونها بالقدرة على الاعمال الشاقة ولما فسد القسمان ظهر ان القول باثبات الجن والشياطين باطل الحجة الثانية انا نرى المسلمين مطبقين على لعن الشياطين واساءة القول فيهم ولو كانوا موجودين لتاذوا منهم فاذا كانوا قادرين على الاضرار وجب ان يكون وقوع اهل الخير والدين في الضرر من جانبهم اكثر واعظم من وقوع اهل الفساد فيه وحيث لم يظهر من هذا الباب اثر ولا خبر علمنا انه لا اصل لهذا الحديث الحجة الثالثة قالوا ان ارباب الملل والنحل اطبقوا على تصديق الانبياء في دعواهم انهم مبعوثون الى الخلق من قبل الله تعالى والقول بالجن يوجب فساد دعواهم لانا لا نعرف الجن واذا كنا لا نعرفهم لم نعرف مقادير علومهم ولا مقادير قواهم وقدرهم وعلى

هذا التقدير فلا نوع من انواع المعجزات الا ويحتمل ان يكون ذلك من هولاء الجن والشياطين وحينئذ
لا يبقى دليل في صحة قولهم في ادعاء الرسالة فثبت ان الاقرار بالجن والشياطين يوجب الطعن
في النبوة فان قالوا ان الانبياء دعوا الخلق الى لعنهم والبراءة منهم فيمتنع ان يصيروا اعوانا
للانبياء في اظهار المعجزات فنقول هذا كلام ضعيف في دفع ذلك الاشكال القوي فلا يمتنع
من يريد الاغواء والاضلال ان يتحمل ذلك القدر من الطعن واللعن في تحصيل مراده الحجة
الرابعة انا نرى ارباب العزايم والتنجيمات واقعين في الفقر والجوع والعري والذلة والمسكنة
ولو كان هذا الحديث له اصل لكان الظاهر من حال اولئك الجن ان يخصوا ابصارهم واحبابهم
وهم هولاء المعزمون بنوع من النعمة والكرامة ولما لم نر شيئا من ذلك علمنا انه لا اصل لهذا الحديث
وبالجملة فالاستقرا يدل على انه لا تفاوت الحال البتة لا بسبب الغلو في عداوتهم ولا بسبب الغلو
في صداقتهم وذلك يدل على انه خيال محض الحجة الخامسة ان هولاء الجن ان كانوا غير
موصوفين بشي من العقل البتة فلا فائدة في التقرب اليهم وفي طلب الاتصال بهم لان المجنون
المعتوه لا اعتماد على صداقته ولا على عداوته وان كانوا موصوفين بالعقل والفهم والادراك
وجب ان يكونوا باحثين عن فضايل الالهيات والطبيعيات متفكرين في الدلايل واذا كان الامر
كذلك وجب ان يكون ميلهم الى المخالطة بالعقلاء الاذكياء من البشر اكثر من ميلهم الى المخالطة بالجهال
والاغمار لكنا لا نرى احدا من العقلاء المحققين المحققين يدعي ظهور الجن له البتة وانما يدعي هذه
الواقعة المجانين والاغمار من الناس وذلك يدل على ان مدار هذا الباب اما على ترويج الاكاذيب
على الاغمار واما على الخلل والخبل في الخيالات والافكار فهذا مجموع ما يمكن ان يقال في انكار
الجن والشياطين والجواب عن الحجة الاولى ان يقال ان قولكم لو كان الجن والشياطين موجودا
لكان اما ان يكون جسما كثيفا او جسما لطيفا مفرع على انه لو كان موجودا لكان جسما فلم قلتم ان
الامر كذلك ولم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا قائما بذاته ليس بجسم ولا حال في جسم فانكم ما اقمتم
الدلالة على فساد هذا القسم لم يتم كلامكم السوال الثاني سلمنا انه جسم فلم لا يجوز ان يكون
جسما كثيفا قوله لو كان كذلك لوجب ان يراه كل احد ممن له حس سليم قلنا هذه مسئلة
قوية سبق الاستقصا فيها في كتاب الحس والمحسوس السوال الثالث سلمنا انه جسم فلم لا يجوز ان
يكون جسما لطيفا قوله لو كان كذلك لتمزق وتفرق عند هبوب الرياح الشديدة قلنا ههنا
احتمالات احدها لم لا يجوز ان يقال انها لطيفة بمعنى انها شفافة غير ملونة فلا جرم لا يجب رويتها
عند الحضور الا انها صلبة في ذواتها قوية في تركيبها فلا جرم تبقى مصونة عن التفرق والتمزق وثانيها
ان الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس او عن الجسم فان كان الاول فجوزوا مثله في الجن وسقطت
هذه الشبهة وان كان الثاني فحينئذ يجب ان يقال انه جسم محفوظ باق من اول العمر الى آخره في
داخل هذا البدن المتفرق المتخلخل فبالطريق الذي عقلتم ذلك فاعقلوا مثله في بقاء الجن والشياطين
مدة طويلة مع كونه كثيفا وثالثها اليس انه من المتكلمين من قال الانسان جزء لا يتجزى في القلب وساير
اجزاء البدن فهو كالآلات وعلى تقدير ان يكون الانسان جسما فهذا القول اقوى الاقوال فلم لا يجوز
ان يكون الحال في الجن كذلك واما الجواب عن الشبهة الثانية فهو ان مراتب القدر مختلفة فلا يبعد
ان يقال انهم وان قدروا على الافعال الشاقة الا انه لا قدرة لها على التصرف في ابدان البشر الا بشرط
خاص فعند فقدان ذلك الشرط لا تحصل تلك القدرة والجواب عن الشبهة الثالثة ان ما
ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو ان الانبياء عليهم السلام اطبقوا على اثبات الجن والشياطين فالطعن
في عدمهم يوجب الطعن في نبوة الانبيا فان قالوا اذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن في
نبوتهم والقول بعدمهم يوجب الطعن ايضا فهذا الطعن لازم على كلي التقديرين فنقول لنا في اثبات
النبوة طريق عجيب نذكرها في باب النبوات ولا يتوجه عليها شي مما ذكرتموه واما الجواب عن
الشبهة الرابعة والخامسة انها من باب الاقناعيات الضعيفة وكل من له عقل سليم امكنه التفصي عنهما

الفصل الثاني في الطرق الدالة على اثبات الجن والشياطين

اعلم انا بينا
انه لم يوجد دليل يدل على نفيها وفساد القول بها وظاهر انه ايضا لم يوجد دليل عقلي يوجب الجزم
بوجودها فبقي الكلام فيه في حيز التوقف الا انا رأينا الانبياء عليهم السلام مطبقين على اثباتها
وعلى القول بوجودها وذلك حجة قوية من المقدمات المقبولة ورأينا المعزمين مطبقين متفقين
على وجودها ووضعوا لكل رئيس من رؤسائها عزيمة معينة وزعموا انهم ينتفعون
بها ويجدون منها آثارا صالحة ورأينا الزهاد وارباب المجاهدات والمكاشفات يزعمون انهم
شاهدوا الجن وتكلموا معهم فان اتفق لانسان ان يعتبر هذه الاحوال ويشاهد شيئا
منها فذلك هو البغية الاسنى والمقصد الاقصى ومن الناس من يحتج عليه بوجوه الحجة
الاولى ان الانسان اذا الف الخلوة والوحدة واشتغل بالتصفية والرياضة وجد في نفسه
كان مناجيا يناجيه بكلمات مرتبة منظومة معلومة ورأى اشخاصا موصوفة بصور مخصوصة وصفات
مخصوصة فنقول هذه الكلمات وهذه الاشخاص اما ان تكون عدما محضا ونفيا صرفا
واما ان تكون امرا موجودا في الذهن والخيال واما ان تكون اشياء موجودة في الاعيان كائنة
في الوجود والقسمان الاولان باطلان فبقي الثالث وذلك هو الجن والشياطين تناجيه وتناديه
في سره وقلبه وباطنه انما قلنا ان تلك الكلمات الواردة في الخواطر وان تلك الصور المشاهدة في الباطن
يمتنع ان تكون عدما محضا ونفيا صرفا وذلك لانا نسمع تلك الحروف من القلب والباطن ونفهم معانيها
ونميز بينها وبين غيرها فلو جاز القول بانها مع اتصافها بهذه الصفات المعينة والخواص المعينة عدم
محض ونفي صرف لم يمتنع في هذه الصور المحسوسة بهذه الحواس كونها عدما محضا ونفيا صرفا وكل
ذلك باطل محال واما القسم الثاني وهو انها موجودات في الاذهان لا في الاعيان فهذا باطل
قطعا ويدل عليه وجوه الاول انا لو جوزنا ان تكون هذه الالفاظ المترتبة المتعاقبة وان
تكون هذه الصور المخصوصة المتميزة عما يغايرها بالوانها واشكالها موجودات في الاذهان لا في
الاعيان فلنجوز في هذه الصورة المحسوسة كونها كذلك ويلزم منه السفسطة والثاني ان محل هذه
الصور اما ان يكون جسما مخصوصا كدماغ او قلب واما ان يكون جوهرا مجردا والاول باطل لان
الجوهر المجرد لا يحصل فيه جوانب مختلفة ولا اجزاء متباينة واذا كان كذلك كانت الصور المنطبعة
فيه يمتنع ان يحصل فيه الجوانب المختلفة والاجزاء المتباينة بحسب الاحياز والجهات واذا كان كذلك
كانت الصورة الحالة في الجوهر المجرد يمتنع ان يكون له شكل وجوانب متميزة بحسب الجهات واذا كان
الامر كذلك فكل ما كان موصوفا بهذه الصفات يمتنع حلوله في الجوهر المجرد فثبت بهذا البيان الذي
لخصناه ان هذه الالفاظ الذهنية وهذه الصور المتخيلة اما ان تكون عدما محضا ونفيا صرفا
واما ان تكون موجودات الا انه لا وجود لها الا في الاذهان واما ان تكون موجودات في الاعيان
وثبت بطلان القسمين الاولين فبقي القسم الثالث وهو انها اشخاص موجودة في الاعيان وانها
تتراءى للناس وتخاطبهم ثم ههنا دقيقة اخرى وهي انه كلما كان اشتغال الناس بالمحسوسات
اقل وكان تفاؤهم في الفكر وفي الخلوة اكثر كان ظهور هذه الاحوال اكثر فهذا يقوي في العقل وفي
الخاطر انه لا يزال يتزايد ذلك الظهور ويقوى ذلك التجلي حتى ينتهي الى الانكشاف التام لتلك
الاشخاص الروحانية وهذا كلام قوي في هذا الباب الحجة الثانية ان هذه الوساوس التي تخطر
بالبال والكلمات التي تقع في القلوب لا بد لها من فاعل وفاعلها اما ذلك الانسان او غيره والاول
باطل لان الانسان قد يكون في غاية النفرة والكراهية لتلك الخواطر حتى انه يحتال بالحيل الكثيرة ان
يدفعها عن نفسه فلا يقدر عليها البتة واذا كان كذلك يمتنع ان يكون فاعلها هو هذا الانسان
فوجب ان يكون المتكلم بتلك الخواطر والناطق بها فاعل آخر غير الانسان وان ذلك الفاعل يقدر
على ايصال نطقه الى باطن الانسان ولا نعني بالجن الا هذا الفاعل قالت الفلاسفة لم لا يجوز
ان يكون فاعل تلك الكلمات وتلك الالفاظ هو القوة المفكرة من صفة الى صفة ومن حالة الى حالة
فنقول هذا كلام طال عهد الانسان بسماعه فلهذا السبب تمكنت من قلوبهم وهو باطل
قطعا ويدل عليه وجهان الاول انا بينا في المقالات المتقدمة ان الموصوف بجميع انواع
الادراكات والمتصرف بجميع انواع التصرفات في هذا البدن يجب ان يكون شيئا واحدا وهو
الانسان واذا كان كذلك امتنع ان يقال الفكر عمل شيئا آخر سوى الانسان لانا قد دللنا على ان

الانسان لم يفعل هذه الالفاظ لانه لا يريدها بل يكرهها فبطل هذا الكلام الثاني ان هذا الذي يسمونه بالقوة المفكرة اما ان يكون هو الانسان واما ان يكون صفة من صفاته وحالة من احواله واما ان يكون فاعلا مستقلا بنفسه قد يقدم على الافعال باختيار نفسه والاول باطل لانا بينا ان الانسان لا يريد هذه الحالة والثاني باطل لان الصفة القائمة بذات الانسان لا يمكن ان يقدم على فعل على خلاف ارادة الانسان ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الفاعل لتلك الكلمات فاعل آخر غير الانسان وغير مجموع صفاته فنقول ذلك الفاعل لا يمكن ان ياتي بتلك الكلمات الا اذا كان عالما قادرا لانه ان لم يكن عالما باحوال تلك الكلمات يمتنع منه القصد الى تكوينها لان القصد الى ما لا يكون معلوما محال فثبت ان ذلك الفاعل عالم بحقايق الاشياء وقادر على تكوين تلك الكلمات وهو شي مغاير للانسان ومجموع صفاته فذلك الشي اما ان يكون عرضا حالا في جسم واما ان يكون جوهرا قايما بذاته والاول باطل لان العلم الضروري حاصل بان العرض القائم بالغير لا يكون حيا عالما قادرا فاعلا للافعال الشاقة ولما بطل هذا ثبت انه ذات قائمة بالنفس قادرة على الاتيان بافعال على خلاف ارادة الانسان وقادرة على ايصال تلك الكلمات الى باطن قلب الانسان ولا نريد بالجن والشياطين الا هذا فنحن نسميها بهذا الاسم وانتم تسمونه بالقوة المفكرة فالنزاع ليس الا في اللفظ واما المعنى فمتفق عليه وهذا تمام الكلام في هذا الباب **الحجة الثالثة** ان اصحاب التجارب قد جربوا عمل التراآى فالصبيان يشاهدون ويحضرون صورا مخصوصة والرجل يامر الصبي حتى يسال تلك الصور عن امور مخفية واحوال مكتومة ثم ان ذلك الصبي يقول انهم قالوا كذا وكذا فاذا جرب وجد الامر على وفق تلك الانذارات وذلك يدل على ما قلناه والله اعلم

الفصل الثالث في البحث عن حقيقة الالهام والوسوسة واستقصاء القول فيه اعلم ان الافعال الانسانية لها مبادئ ثلاثة مترتبة بعضها على البعض فاعلاها وابعدها عن وقوع الفعل العلم والادراك وذلك لانه ما لم يقع في قلبه ان الفعل الفلاني راجح النفع او خالص النفع فانه لا يفعله وما لم يقع في قلبه ان الفعل الفلاني راجح الضرر او خالص الضرر او معادل الضرر فانه لا يتركه وقد بالغنا في تقرير هذه القاعدة في كتاب الدواعي والصوارف من هذا الكتاب ولاجل ان الانسان لا يفعل فعلا الا لطلب الخير سمي هذا الفاعل فاعلا مختارا والمرتبة الثانية وهي المرتبة المتوسطة انه اذا حصل اعتقاد النفع الخالص او الراجح ترتب عليه على سبيل اللزوم حصول ميل قوي متاكد في الفعل واذا حصل اعتقاد الضرر الخالص او الراجح ترتب عليه على سبيل اللزوم حصول ميل قوي متاكد في الترك والمرتبة الثالثة وهي المرتبة الاخيرة القريبة المتصلة بالفعل ان الاعضاء اذا كانت سليمة قوية على الفعل فاذا انضم ذلك الميل المتعين الى تلك القدرة القائمة بالعضو صار مجموع ذلك الميل وتلك القدرة موثرا في حصول الفعل وهذا الكلام ملخص معلوم قد سبق تقريره في كتاب الدواعي والصوارف واذا ثبت هذا فنقول وسوسة الشيطان والهام الملك اما ان يقعا في المرتبة الاخيرة او في المرتبة المتوسطة او في المرتبة الاولى لا جائز وقوعهما في المرتبة الاخيرة لان تاثير مجموع القدرة مع الميل في الفعل امر ضروري لازم والواجب لذاته يمتنع ان يكون لغيره فيه اثر ولا جائز ايضا ان يحصل للالهام والوسوسة اثر في المرتبة المتوسطة لان تاثير اعتقاد انه مشتمل على النفع الخالص او الراجح في وجود ارادة الفعل تاثير ذاتي ضروري وكذلك تاثير اعتقاد انه مشتمل على الضرر الخالص او الراجح في وجود كراهية الفعل تاثير ضروري والاشياء الضرورية يمتنع ان يكون لغيرها فيها اثر ولما بطل هذان القسمان تعين ان يكون تاثير الوسوسة والالهام في المرتبة الاولى فقط مثل انه كان ناسيا لما في المعصية الفلانية من اللذة والطيب والراحة فالشيطان يذكره هذه الحالة او كان ناسيا لما في الطاعة الفلانية من البهجة والسعادة والآثار الكاملة فالملك يذكره ذلك ولما تخلص هذا البحث الشريف العالي ظهر بهذا صدق ما ورد في الكتاب الالهي حيث اخبر عن الشيطان انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وهذا بحث شريف في غاية الجلالة ولما شرفنا الله بفضله ورحمته بالارشاد الى هذه الاسرار الروحانية فلنفرع عليه ما يليق به من التفاريع **الفرع الاول** ان الشيطان لا يقوى على القاء الوسوسة الا باعانة من القوى المزاجية والقوى النفسانية لانا قد بينا ان الناس مختلفون في الميل الى بعض الاشياء والنفرة من بعض الاشياء فالذي بريح هذا يبغضه ذاك وبالعكس فيه واقسام هذه الاختلافات بحسب الرغبة في المال والجاه وبحسب اقسام المطعومات والمشروبات والمنكوحات والمفرحات مختلفة غير مضبوطة فاذا اراد الشيطان حمله على فعل من الافعال القبيحة ذكره ما فيه من اللذات والراحات ما يميل طبعه اليها واذا اراد الملك منعه عنها ذكره ما فيه من المكروهات التي ينفر طبعه عنها **والفرع الثاني** وهو ان اصحاب المكاشفات اضطربوا في ذكر الفرق المضبوط بين الخواطر الشيطانية وبين الخواطر الرحمانية وطالت كلماتهم فيه وانا اقول انا قد بينا ان السعادات العقلية المتعلقة بعالم المفارقات اكمل وافضل من السعادات المتعلقة بعالم الجسمانيات فكل ما دعاك الى شي من الروحانيات فهو الداعية الرحمانية وكل ما دعاك الى شي من لذات هذا العالم وخيراته فهو الداعية الشيطانية الا ان ها هنا مغلطة يجب التنبه لها فانه ربما ظن بالفعل في اول الامر انه من الدواعي الرحمانية ولا يكون كذلك بل يكون محض الداعية الشيطانية وربما كان بالضد منه ومثاله ان من واظب على العلوم الحقيقية والزهد الخالص في الدنيا فهذا قد يظن به انه داعية رحمانية لكن قد لا يكون الامر كذلك وذلك اذا كان مقصوده من ذلك العلم المباهاة على الاقران وطلب الرياسة في عالم الجسمانيات ومن واظب على ترك الالتفات الى الامور المعتبرة في العرف والعادة فهذا قد يظن به انه داعية شيطانية لكن قد لا يكون كذلك فانه اذا كان مقصوده منه قطع النفس عن الالتفات الى هذه الدنيا وطيباتها فيجب في كل فعل يقع في القلب ميل اليه فان كان المقصود الاخير منه هو التوجه الى عالم الغيب فهو الداعية الرحمانية وان كان المقصود غاية مصلحة من مصالح هذا العالم الجسماني فهو الداعية الشيطانية وهذه ابحاث عميقة منتفع بها في الدنيا والاخرة نسال الله التوفيق والخير والرحمة والكرم والنعمة

المقالة الخامسة في تفاصيل الكلام في الارواح العالية الفلكية وفيه فصول

الفصل الاول في اقامة الدلالة على ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة اعلم ان اهل الظاهر اذا سمعوا هذا الكلام استبعدوه وهذا الاستبعاد مستبعد جدا منهم وذلك لانهم يروون خبرا عن رسول الله عليه السلام انه قال ان الشمس عند الغروب يذهب بها الى ما تحت العرش فعند الطلوع تستاذن الله سبحانه ثم تطلع ومعلوم ان السجود لا يصح منها الا اذا كانت عارفة بربها وذلك يقتضي اثبات الحياة والقدرة والعلم فوجب بمقتضى هذا الخبر كون الشمس حيوانا مطيعا لله عز وجل وسنذكر في فصل مفرد ان الآيات الكثيرة من القرآن تدل على ان الامر كذلك اذا عرفت هذا فنقول اختلف اهل البحث والنظر فيه اما الفلاسفة فقد اطبقوا على ان الافلاك والكواكب احياء عاقلة واما اهل الكلام والجدل فقد بالغوا في انكاره والذي يدل على ان الافلاك والكواكب احياء عاقلة وجوه بعضها برهانية وبعضها اقناعية وقد ذكرنا مرارا ان هذه المطالب العالية الشريفة الرفيعة يجب ان يبالغ الانسان في معرفتها باي طريق كان سواء كان برهانيا او اقناعيا **الحجة الاولى** وهي الحجة الفلسفية القديمة انهم قالوا ثبت اما بالحس واما بالبرهان ان الافلاك والكواكب متحركة بالاستدارة وكل متحرك فحركته اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاولان باطلان فتعين الثالث وذلك يقتضي كون الافلاك احياء اما بيان الحصر فهو انه ثبت في باب خواص الواجب والممكن ان كل جسم يصدر عنه اثر مخصوص لا بالقسر ولا بالعرض فانه يجب ان يكون ذلك لقوة موجودة فيه تناسب ذلك الاثر اذ لو لم يكن كذلك وكان حال ذلك الجسم بالنسبة الى ذلك الاثر كحال ساير الاجسام بالنسبة اليه كان ذلك التخصيص لاحد طرفي الممكن المتساويين على الاخر لا لمرجح وهو محال فنقول ذلك الاثر اذا لم يكن بالقسر فلا بد وان يكون لقوة موجودة فيه وتلك القوة اما ان

يكون لها شعور بما يصدر عنها وهي القوة الحيوانية الارادية او لا يكون لها شعور بذلك الاثر وهي القوة
الطبيعية المحضة واما اذا صدر عنه ذلك الاثر بالقسر فهو الذي يكون بالقسر فثبت ان كل
جسم يختص باثر فذلك الاثر اما ان يكون طبيعيا او قسريا او اراديا وذلك يدل على الحصر المذكور
وانما قلنا انه يمتنع ان تكون حركة الفلك طبيعية لان الحركة تقتضي ازالة حالة حاصلة فتلك الحالة
اما ان تكون طبيعية او لا تكون فان كانت طبيعية مع انا فرضنا ان الطبيعة تقتضي ازالتها فحينئذ
يلزم ان يكون وجود تلك الحالة وان يكون زوالها طبيعيا وذلك يوجب الجمع بين النقيضين
وهو محال فثبت ان الطبيعة لا توجب الحركة الا عند حصول حالة منافرة للطبيعة فلا جرم
الطبيعة توجب ازالتها واذا كان كذلك فلو كانت حركة الفلك طبيعية لكانت تلك الحركة هربا عن
حالة منافرة بالطبع وذلك محال لوجهين الاول انه لو كان الامر كذلك لكانت تلك الحركة
مستقيمة لان الخط المستقيم اقصر من المستدير ومتى امكن ايصال الجسم الى الحالة الطبيعية بالطريق
الاسهل امتنع العدول عنه الى الطريق الاصعب فثبت ان كل حركة طبيعية فهي مستقيمة بالطبع
فينعكس انعكاس النقيض الى ان ما لا يكون مستقيما لم يكن طبيعيا والثاني انه على التقدير الذي ذكرناه
تكون الحركة هربا طبيعيا عن تلك الحالة والهرب الطبيعي عن الشيء يمتنع ان يكون عين الطلب الطبيعي
لذلك الشيء لكن الحركة المستديرة عن النقطة المعينة عين الطلب لها فيمتنع كون الحركة المستديرة
طبيعية وانما قلنا انه يمتنع كون الحركة الفلكية قسرية فلوجوه الاول انه يمتنع انتهاء كل قسر
الى قسر آخر بغير نهاية بل يجب الانتهاء في هذه الحركات الدورية الى ما لا يكون بالقسر والثاني
ان القسر لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الحركة دائمة على نهج واحد والثالث ان القسر هو
الذي يكون على خلاف الطبيعة فلما ثبت ان حركات الافلاك يمتنع كونها طبيعية ظهر انه يمتنع ايضا
كونها قسرية فظهر بما ذكرنا ان حركات الافلاك اما ان تكون طبيعية او قسرية فبقي ان تكون ارادية
وهو المطلوب فان قيل هذا ممنوع ولم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى يحركها بقدرته ابتداء من
غير اعتبار حال شيء من الوسايط والقوى اما قوله لو لم يختص ذلك الجسم بخاصية لاجلها صار اولى
بقبول ذلك الاثر الخاص والا لكان اختصاصه من بين ساير الاجسام بذلك الاثر المعين رجحانا
لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال فنقول كما ان ذلك الجسم اختص بذلك الاثر المعين
فكذلك اختص بتلك القوة المخصوصة التي جعلتموها مبدا لذلك الاثر فيلزم ان يكون اختصاص ذلك
الجسم بتلك القوة لاجل قوة اخرى فيلزم اما الدور واما التسلسل وهو محال وان عقل ان يختص ذلك
الجسم المعين بتلك القوة دون ساير الاجسام ودون ساير القوى لا لقوة اخرى فلم لا يعقل مثله
في اختصاص ذلك الجسم بذلك الاثر السوال الثاني سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون المحرك
قوة طبيعية اما قوله لانه يقتضي كون الشيء الواحد مطلوبا مهروبا معا وهو محال قلنا
لا نسلم ان ذلك محال الا ترى ان الحجر حال نزوله يكون ثقله يوجب وصوله الى نقطة معينة ثم عند
وصول الحجر اليها فثقله يوجب انفصاله عنها فتلك النقطة قد كانت مطلوبة لتلك الطبيعة ثم انها بعينها
صارت مهروبا عنها فاذا كان هذا حاصلا في الحركة المستقيمة فلم لا يجوز مثله في الحركة المستديرة ثم
نقول هذا الذي الزمتموه في الحركة الطبيعية قائم ايضا في الحركة الارادية فان الشيء كما يمتنع
ان يكون مطلوبا ومهروبا بحسب الطبيعة الواحدة فكذلك يمتنع كونه مطلوبا ومهروبا بحسب الارادة
الواحدة لان الهرب الارادي من الشيء يمتنع ان يكون هو بعينه نفس الطلب الارادي لذلك الشيء فثبت
ان الاشكال الذي ذكرتموه في الطبيعة وارد عليكم في الارادة والجواب ان نقول اختصاص جسم
الفلك بالقوة المعينة انما كان لاجل ان هيولى ذلك الفلك مخالفة بالماهية لهيوليات ساير الافلاك
فتلك الهيولى لماهيتها كانت مستعدة لتلك القوة المخصوصة فبهذا الطريق حصل الاستغناء عن
قوة اخرى فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المقتضي للحركة الفلكية هو تلك الهيولى من غير حاجة الى اثبات
قوة اخرى وطبيعة اخرى فنقول قد بينا ان الامر كذلك الا ان تاثير تلك الهيولى في تلك الحركة
اما ان يكون مع الشعور او لا مع الشعور فان كان مع الشعور فهو الارادة وان كان لا مع الشعور
فهو الطبيعة والتقرير يعود بتمامه كما تقدم اما قوله ان في الحركة المستقيمة يقتضي كون النقطة

الواحدة

الواحدة مطلوبة بالطبع ثم تصير متروكة بالطبع قلنا هذا بعيد لان الحجر النازل حال كونه متوجها
الى نقطة معينة لم يكن توجهه الى تلك النقطة عين هربه عنها وحال وصول الحجر الى تلك النقطة
يصير هاربا عنها وهو حال هربه عنها غير متوجه اليها فثبت ان في الحركة المستقيمة ليس التوجه
الى الشيء عين الهرب منه ولا بالعكس بل هو قبل وصوله الى تلك النقطة يكون طالبا لها وغير هارب
منها وعند وصوله اليها يكون هاربا عنها وغير طالب لها بخلاف الحركة المستديرة فانه بتقدير
كونها طبيعية يكون الهرب عن تلك النقطة عين الطلب لتلك النقطة المعينة فحينئذ يلزم المحال
فظهر الفرق بين الصورتين واما قوله ما ذكرتموه في الطبيعة فهو لازم عليكم في الارادة
فنقول الفرق بين الصورتين ان الطبيعة قوة واحدة ويمتنع لها اختلاف احوال وتبدل
اعتبارات بخلاف الارادة فانها تابعة لتصورات مختلفة فاذا اختلفت تلك التصورات اختلفت
تلك الارادات فظهر الفرق بين الصورتين فهذا هو الحجة البرهانية في المسألة وما سواها في
وجوه اقناعية ما بها باس **الحجة الثانية** انا راينا ان اكثف الاجسام واشدها ظلمة
هو الارض فلا جرم كانت في غاية البعد عن قبول الحياة فلما امتزجت بساير العناصر حصل فيها نوع
من اللطافة والاعتدال فبسبب حصول هذا القدر من اللطافة والاعتدال استعدت لقبول الحياة
ثم ان الماء الطف من الارض فلا جرم صارت الطبيعة المائية اقرب الى قبول الحياة من الطبيعة الارضية
ولهذا السبب فانه اينما حصل الماء وامتزج بالارض تولد فيه انواع النبات وانواع الحيوان واما
الهواء فانه ارق من الماء والطف منه فلا جرم صار مادة للحياة حتى ان قوما ظنوا انه لا معنى للروح والنفس
الا هذا الهواء المتردد واما النار الصرفة البسيطة الجارية مجرى الحرارة الغريزية فلا شك انها
هي السبب الكامل لحصول الحياة ولذلك قالت الاطباء ان القوة الحيوانية والحرارة الغريزية متلازمتان
فهذا الاستقراء يدل على ان الجسم كلما صار ابعد عن الكثافة العنصرية واقرب الى اللطافة والحرارة المعتدلة
صار اولى بقبول الحياة ومعلوم ان الاجرام الفلكية في غاية اللطافة والشفافية والنور والاعتدال
فوجب ان تكون تلك الاجسام اولى الاجسام بقبول الحياة والادراك **الحجة الثالثة** من الوجوه
الاقناعية ان النفس الحيوانية لها قوتان الحس والحركة الارادية اما قوة الحس فانما تحصل بواسطة اجرام
لطيفة نورانية تنزل من القلب والدماغ في الشرايين والاعصاب وتفيدها قوة الحس والحياة فذلك القدر
القليل من تلك البخارات التي هي الارواح لما حصل لها ذلك القدر من الصفاء والنورانية صار المتعلق الاول
للنفس الناطقة تلك الاجسام وصارت الاعضاء انما تجد قوة الحياة وقوة الاحساس لاجل وصول تلك
الارواح اليها فالاجرام الفلكية مع غاية صفائها واشراقها وجلالة جوهرها اولى ان تكون متعلقة للنفوس العالية
المشرقة الالهية واما القوة الثانية من قوى النفس وهي الحركة الارادية فانا نرى ان القلب كلما كان
في الحركة كانت القوة النفسانية باقية فلما صار القلب مع كونه مستعدا لقبول الحياة بواسطة كونه دائم
الحركة فالاجرام الفلكية مع نهاية سرعتها في الحركات اولى ان تكون موصوفة بالحياة وبالجملة فالنور يناسب
الادراك والعلم والحركة تناسب الفعل فاذا كان لا مناسبة لانوار تلك الاجسام الى انوار هذا العالم
ولا مناسبة لحركات تلك الاجرام لحركات هذه الاجرام وجب الجزم بانه لا مناسبة لحياة تلك الاجسام
في الشرف والجلالة الى حياة هذه الاجسام **الحجة الرابعة** انه قد دلت الشواهد الرياضية
على ان جميع العناصر الاربعة بالنسبة الى كلية الافلاك كالمركز بالنسبة الى الدائرة العظيمة وبديهة العقل
حاكمة بان الحياة افضل من الجمادية فلو كانت الاجرام الفلكية خالية عن الحياة لكان اعظم مخلوقات الله
ناقصة خالية عن آثار الرحمة والحكمة وذلك بعيد وايضا فالاجسام الفلكية لا نسبة لها في البقاء
والنقاء والصفاء الى هذه الاجسام الخسيسة العنصرية والحياة والعقل لا نسبة لهما في الشرف والفضيلة
الى الجمادية والموت فتخصيص الاجرام الخسيسة بالصفات الشريفة العالية واخلاء الاجرام الشريفة
العالية عن الصفات الشريفة على مضادة الحكمة والرحمة وذلك في غاية البعد **الحجة الخامسة**
اجسام العالم بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام لانها اما ان تكون موصوفة بالحكمة والحياة الشريفة
الباقية وتكون خالية عن الشهوة والغضب والموت واما ان تكون موصوفة بالشهوة والغضب وتكون
خالية عن الحكمة والحياة الشريفة واما ان تكون موصوفة بالامرين معا واما ان تكون خالية عن

الامرين معا اما القسم الثاني وهو الجسم الموصوف بالشهوة الخالي عن الحكمة فهو موجود وهو البهايم
والسباع والطيور واما القسم الثالث وهو الموصوف بالامرين معا فهو ايضا موجود
وهو الانسان واما القسم الرابع وهو الخالي عن الامرين معا فهو ايضا موجود وهو النبات
والمعادن والجمادات فبقي القسم الاول وهو الموصوف بالحياة النزيهة والحكمة التامة والمعرفة
المشرقة فليس هاهنا جسم يمكن وصفه بهذه الصفات الا اجرام الافلاك فلو لم تكن موصوفة بهذه
الصفات لصار هذا القسم من اقسام الاجسام مفقودا ولاشك ان هذا القسم اشرف الاقسام
واعلاها درجة واعظمها رتبة فلو لم يوجد هذا القسم لخلت اقسام مخلوقات الله من اشرف
الاقسام واجلها ولوقع الاقتصار على تخليق الاقسام الخسيسة والامتناع عن تخليق القسم الاشرف
الاعلى وذلك يوجب فساد النظم في تدبير هذا العالم والاله الحكيم المقدس متعال عنه فوجب القطع
بدخول هذا القسم في الوجود وذلك لا يحصل الا مع القول بان الافلاك احياء عاقلة الحجة وبكوكب
السادسة انا بينا في كتاب القدم والحدوث في صفات السموات ان حركاتها تنتظم مصالح هذا
العالم وهي المبادي لحدوث الصور والاعراض في هذا العالم ثم قد ثبت في اول العقل ان كل كمال حصل
في معلول لاجل علة فتلك العلة بذلك الكمال اولى من ذلك المعلول ولاشك ان الحياة والادراكات
والعلوم كمالات فوجب ان تكون الاجرام الفلكية اولى بهذه الكمالات من هذه الاجسام الرخوة الخسيسة
والذي يزيل الشبهة عن هذا الباب ان من مارس علم الاحكام ووقف على اسرارها علم انه متى وقع كوكب
من الكواكب المناسبة لحالة من الاحوال في موضع قوي مناسب من طالع مولد انسان فان ذلك
الانسان يصير وحيد عصره وفريد دهره في تلك الحالة فاذا كان هذا التعلق البعيد لتلك الكواكب
بهذه الاجرام الرخوة يوجب الكمال فالقول بان الذوات المقدسة النيرة الطاهرة النزيهة اولى
بهذه الكمالات مما يناديه صريح العقل واصل الفطرة الحجة السابعة قال صاحب كتاب
اخوان الصفا انه سبحانه ما ترك قعور البحور مع شدة ملوحتها الا وخلق فيها اجناسا من الحيوانات
وانواعا من السمك والحيتان وما ترك جو الهواء فارغا خاليا حتى خلق فيه اجناسا من الطير يسبح فيها
كما يسبح السمك في الماء وما ترك هذه المفاوز اليابسة وهذه الجبال الحجرية الصلدية حتى خلق فيها
اجناسا من الوحوش والحشرات وما ترك شطوط الانهار وبطون الاودية حتى ملأها من الحيوانات
الخسيسة كالبق والبعوض والذبان والديدان وما ترك لب النبات وثمر الشجر وداخل الحب الا
وملأها من الحيوانات فكيف يليق بحكمته ان يترك هذه الافلاك الخفيفة المشرقة الواسعة مع شدة
مناسبتها للحياة خالية عن الحياة والادراك والشعور بل الحق ما ذكره صاحب الشريعة الحقة وهو قوله
عليه السلام اطت السماء اطا وحق لها ان تئط فما منها موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد او راكع
او ساجد الحجة الثامنة اتفق جمهور العقلاء على ان السموات منازل الملائكة ومساكنهم ولاشك
ولاشك ان الملائكة ليسوا اجساما كثيفة على ما سياتي براهين ذلك فوجب كونها ارواحا مدبرة لتلك
الاجساد فتكون الافلاك بالنسبة اليها كالاجساد بالنسبة الى الارواح وتكون الكواكب بالنسبة اليها كالقوى
وهذا تمام ما اردنا ذكره في هذا الباب واحتج المانعون من كون الافلاك احياء عاقلة بوجهين
الاول ان هذه الافلاك والكواكب تتحرك على منهج واحد لا يتغير البتة والمتحرك بالارادة لا يكون
كذلك والثاني ان جرم الشمس في غاية السخونة فلما كانت السخونة النارية مانعة من الحياة فالسخونة
العظيمة في جرم الشمس اولى ان تكون مانعة من الحياة والجواب عن الحجة الاولى من وجوه
الاول انه حق ان كل ما كان طبيعيا فانه يبقى على منهج واحد لكن لا يلزم منه ان كل ما يبقى على نهج
واحد فانه يكون طبيعيا لما ثبت ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها والثاني ان محرك هذه الافلاك
هو الله تعالى عند الكل ففي حركات صادرة عن الفاعل المختار مع انها باقية على منهج واحد فلم لا يجوز
ان يكون الامر كذلك مع انها صادرة عن ارادة ذلك الفاعل الثالث ان المريد اذا فعل فعلا
مخصوصا فانما فعل ذلك الفعل لاجل حصول تلك الارادة فلو قدرنا بقاء تلك الارادة بحالها لوجب
بقاء ذلك الفعل بحاله ضرورة انه يلزم من دوام المؤثر دوام ذلك الاثر لكن بقاء تلك الارادة
بحالها امر ممكن والا لانتهت تلك الارادة الى وقت يمتنع بقاؤها فيلزم انتقالها من الامكان

الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال فثبت ان بقاء تلك الارادة ممكن وثبت انه يلزم من بقائها بقاء
ذلك الاثر والموقوف على الممكن ممكن فيلزم القطع بان بقاء الفعل الاختياري على حالة واحدة من
غير تغير وتبدل امر ممكن وهو المطلوب والوجه الرابع في الجواب ما ذكره بطلميوس في
كتاب الثمرة فقال ان المختار اذا طلب الافضل لم يبق بينه وبين الطبيعة فرق وتفسيره ان
الافضل في كل شيء لا يكون الا واحدا فاذا كان الفاعل المختار حكيما وطلب الافضل لم يجد الا ذلك الواحد
فلاجرم وجب بقاؤه على ذلك الفعل وذلك يمنع من وقوع التغير في فعل الفاعل الحكيم والجواب
عن الحجة الثانية انه نقول قد بينا في الطبيعيات ان اجرام الافلاك والكواكب غير موصوفة بالحرارة
والبرودة ولا يلزم من خلوها في ذواتها عن الحرارة والبرودة ان لا تكون في التسخين والتبريد مؤثرة
الا ترى ان الحركة توجب السخونة مع ان اتصافها بالسخونة محال والغضب الشديد يوجب السخونة
مع ان اتصافه بالصفة المسماة بالسخونة محال والوجه الثاني في الجواب هب انها موصوفة
بالسخونة الشديدة فلم قلتم ان ذلك يمنع من قبول الحياة فانا نشاهد ان السمندر يتكون في النار والنعامة
تبتلع الحديد المحماة وامثال هذه الدلايل لولا انه ذكرها بعض الناس والا لكان يجب على العاقل ان
لا يلتفت اليها ولكن هاهنا اخر كلامنا في اثبات ان السموات والكواكب احياء ناطقة ويتفرع عليه
ابحاث البحث الاول ان الحكماء لما اقاموا الدلالة على اثبات هذا المطلوب قالوا ان العالم بكليته حيوان
واحد مطيع لله سبحانه قالوا وليس لاحد ان يقول بان هذه العناصر موجودة في داخل السموات
مع انها ليست موصوفة بالحياة فكيف يقال العالم كله حيوان واحد واجابوا عنه بان نسبة
جملة العناصر الى ثخن السموات اقل من نسبة المدرة الصغيرة الى كل الارض ومن نسبة القطرة الى كل
البحر ثم انا لو قدرنا ان انسانا ابتلع مدرة صغيرة فوجود تلك المدرة الصغيرة في جوفه لا يمنع من
القول بان هذا الانسان حيوان فكذا هاهنا بل نقول اكثر اجزاء هذا البدن المحسوس خال
عن الحس والادراك فان العظام والرباطات خالية عن هذه الحالة والاخلاط والرطوبات خالية عن هذه
الحالة فاذا كان خلو هذه الاجزاء الكثيرة لا يمنع من القول بان هذه الجثة حيوان فخلو جملة العناصر مع
انها بالنسبة الى جملة الافلاك كالعدم بان لا يمنع من القول بان جملة العالم حيوان واحد اولى
البحث الثاني الكتاب الالهي ناطق بكون الاجرام الفلكية موصوفة بالحياة ويدل عليه وجوه
الاول قوله تعالى كل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون لا يليق الا بالعقلاء والثاني قوله
والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وهذه الضماير لا تليق الا بالعقلاء والثالث قوله تعالى
واوحى في كل سماء امرها والامر لا يتوجه الا على الاحياء فهذا تمام القول في هذا الباب
الفصل الثاني في بيان صفة النفس الفلكية كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه يدل
على ان النفس الفلكية المباشرة لتحريك جسم السماء قوة جسمانية سارية في ذلك الجسم فانه قال في النجاة
وفي الشفاء ونسبة النفس الفلكية الى جسم الفلك كنسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا وذكر في
الاشارات انه لا يمنع ذلك نفسا ناطقة نسبتها الى جسم الفلك كنسبة النفس الناطقة التي لنا الينا وانما
اثبت لكل فلك عقلا على حدة فعلى هذا الطريق وجب ان يحصل لكل فلك امور ثلاثة النفس الحيوانية
والنفس الناطقة والعقل المجرد اما النفس الحيوانية فقد احتج على اثباتها بان قال المبدا القريب لهذه
الحركة ارادة جزئية واذا كان كذلك وجب ان يحصل لذلك المبدا علوم جزئية واذا كان كذلك وجب
ان تكون تلك القوة جسمانية فهذه مقدمات ثلاثة المقدمة الاولى في اثبات قولنا المبدا
القريب لهذه الحركة ارادة جزئية والدليل عليه وجهان الاول ان الماهية الكلية مشتركة
فيها بين الجزئيات والقصد الى القدر المشترك بين الجزئيات لا يفيد القصد الى واحد من تلك
الجزئيات واذا كان كذلك امتنع وقوع شيء منها اما قولنا الماهية الكلية ماهية مشتركة فيها بين
الجزئيات فالامر فيه ظاهر لان الحركة مثلا ماهية مشترك فيها بين الحركة من هذه النقطة الى تلك وبين
ساير الحركات واما ان القصد الى القدر المشترك فيه لا يكون قصدا الى شيء من تلك الجزئيات فلان
ما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له فالقصد الى ما به المشاركة لا يكون قصدا الى ما به
المباينة واذا كان كذلك فلو وقع جزء واحد من جزئيات ذلك الكلي لكان ذلك وقوعا من غير

المرجح والمخصص وهو محال فثبت ان الحركة الجزئية المعينة اذا كانت ارادية فان المؤثر في وقوعها
ارادة جزئية معينة والثاني ان الارادة الكلية باقية وبقاء العلة يوجب بقاء المعلول فلو كان
المقتضي لهذه الحركة المعينة ارادة باقية لزم من بقاء تلك الارادة بقاء الجزء المعين من الحركة
وبقاء الجزء المعين من الحركة محال اذ لو بقي ذلك الجزء لانقطعت الحركة وصارت سكونا ولا يمكن ان
يقال المؤثر في حصول هذا الجزء المعين من الحركة هو تلك الارادة الباقية لكن بشرط زوال الجزء السابق
من الحركة لان على هذا التقدير يلزم جعل عدم الحادث السابق جزءا من علة وجود الحادث اللاحق
وذلك محال ولما بطل هذا ثبت ان العلة لحصول هذه الحركات المتعاقبة ارادات جزئية متعاقبة
وهو المطلوب والمقدمة الثانية ان صاحب الارادات الجزئية لا بد وان يكون صاحب التصورات
الجزئية والادراكات الجزئية وهذا حق لان القصد الى تكوين الشيء مشروط بالعلم فالقصد الى
تحريك الجسم من هذا الحد الى ذلك الحد يجب ان يكون مشروطا بتصور هذا الحد بعينه وتصور ذلك
الحد بعينه وذلك يدل على ان صاحب الارادات الجزئية لا بد وان يكون صاحب التصورات
الجزئية والمقدمة الثالثة قولنا صاحب التصورات الجزئية يجب ان يكون قوة جسمانية
ويمتنع ان يكون موجودا مجردا وتقريره ما سبق ذكره من ان النفس المجردة عن الجسمية يمتنع كونها
مدركة للجزئيات بل المدرك للجزئيات هو القوة الجسمانية واذا ظهرت هذه المقدمات الثلاثة
لزم القول بان النفس الفلكية جسمانية وهو المطلوب هذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل
والاعتراض عليه من وجوه الاول لا نسلم ان المبدأ القريب للحركات الجزئية يجب ان يكون
ارادة جزئية اما قوله القصد الكلي مشترك فيه بين الجزئيات فيمتنع كونه علة للجزئي بعينه
فنقول الكلام عليه من وجوه الاول ان نقول هب انكم عللتم تلك الحركات الجزئية بتلك
الارادات الجزئية وعللتم تلك الارادات الجزئية بتلك التصورات الجزئية فبم تعللون تلك التصورات
الجزئية فان عللتموها باشياء اخرى جزئية حادثة عاد الطلب فيها ويلزم اما الدور واما التسلسل
وهما محالان واما القول بان الحادث المتقدم علة لحدوث الحادث المتاخر واما طريق
رابع وكيف كان فليعقل مثله في نفس تلك الحركات واقول وحق الله اني لشديد التعجب
ان هذا الشيخ الرئيس كيف خفي على امثاله هذه الامثلة الظاهرة الجلية المتبادرة الى فهم كل عاقل
السؤال الثاني هب ان القصد الكلي مشترك فيه الا انه لم لا يجوز ان يتخصص تاثير ذلك الكلي
لاجل تخصص القابل وبيانه ان جوهر الفلك لما انتهى الى نقطة معينة في حركته فان الوقوف
عليه والرجوع من تلك النقطة الى ما وراءها محال والانتقال منها الى جانب آخر محال فلم يبق الا ان يتحرك
من تلك النقطة على سبيل تتميم تلك الدورة الى نقطة اخرى فثبت ان جوهر الفلك لا يقبل الا تلك
الحركة المعينة فلم لا يجوز ان يقال الفاعل وان كان صاحب القصد الكلي الا انه يخصص الاثر لاجل
ان القابل ما كان قابلا الا له وهذا هو عين مذهبهم فانهم قالوا العقل الفعال عام الفيض
وانما تخصص الآثار والصفات لاجل تخصص القوابل فكذا هاهنا السؤال الثالث القصد الى
الشيء مشروط بالعلم به فعلى هذا القصد الى الحركة المعينة مشروط بالعلم بها والعلم بها من حيث انها
تلك مشروط بتحقق تلك من حيث انها هي فلو جعلنا حصول تلك الحركة من حيث انها تلك الحركة المخصوصة
معللا بالقصد اليها من حيث انها هي وقع الدور وهو محال فثبت بهذه الاسئلة الثلاثة ضعف
ما ذكروه في الوجه الاول واما الوجه الثاني وهو قوله القصد الكلي باق والباقي لا يكون علة
للمتغير فنقول لا نسلم ان القصد الكلي باق وهذا السؤال ذكره الشيخ فقال لم لا يجوز ان يكون
مبدأ هذه الحركات المتعاقبة ارادات كلية متعاقبة وتصورات كلية متعاقبة مثلا انه يريد الانتقال
من احد الحدين الى الثاني ومن الثاني الى الثالث وهكذا حتى تتم الدائرة ويكون مريدا للانتقال
من احد الحدين الى الثاني ارادة كلية والجواب الصحيح عن هذا السؤال عندي ان يقال
لا يخلو اما ان يريد الانتقال من هذا الحد الى ذلك الحد او يريد الانتقال من حد الى حد من
غير تعيين ذلك الحد فان كان الاول كانت تلك الارادة جزئية وكان ذلك التصور
جزئيا وهو المطلوب وان كان الثاني فالقصد الى الانتقال من مطلق الحد الى مطلق الحد

الآخر لا يقتضي ان يكون ذلك الانتقال واقعا من هذا الحد بعينه الى ذلك الحد الآخر بعينه لان
الانتقال من الحمل الى الثور يصدق عليه انه انتقال من حد الى حد والانتقال من الثور الى الحمل
يصدق عليه ايضا ذلك المفهوم وكذا الانتقال من نقطة الحمل الى جانب الشمال تارة والى جانب
الجنوب اخرى كل ذلك انتقال من حد الى حد فثبت ان ارادة الانتقال من حد الى حد نسبتها
الى جميع الحركات على السوية ومتى كان الامر كذلك امتنع ان تصير تلك الارادة سببا لتعين
البعض دون الباقي فثبت ان هذا السؤال مدفوع لانه يتوجه عليه الاسئلة الثلاثة التي
اوردناها على الوجه الاول فظهر بهذا البيان ان هذا الكلام ضعيف جدا السؤال الثاني
سلمنا ان المباشر لتحريك الجسم السماء يجب ان يكون صاحب الارادة الجزئية وسلمنا ان صاحب
الارادة الجزئية يجب ان يكون صاحب الادراكات الجزئية لكن لم قلتم ان صاحب الادراكات
الجزئية يجب ان يكون قوة جسمانية فانا بينا في المقالات السالفة ان المدرك للكليات والجزئيات
هو النفس والذي نذكره هاهنا وجوه الاول ان غرض النفس عندكم من تحريك الفلك
هو التشبه بالعقل على ما سيأتي تفسير هذا التشبه وارادة التشبه بالغير مشروطة بعلم فيه ذلك
الغير فوجب ان تكون النفس المحركة لجسم السماء عالمة بالعقل المجرد فثبت ان الشيء الذي
يباشر تحريك جسم الفلك هو الذي يكون مدركا لذلك العقل المجرد ولكلا انه وادراك المجردات
لا يصح الا من الجوهر المجرد فيلزم ان تكون النفس الفلكية لكونها صاحبة الادراكات الجزئية قوة جسمانية
ولكونها مدركة للعقل المجرد جوهرا مجردا فالشيء الواحد جسماني ومجرد وذلك باطل قطعا واعلم
انه لا خلاص من هذا الكلام الا بالقدح في احدى مقدمات ثلاث اما ان يقولوا صاحب الادراكات
الجزئية لا يجب ان يكون جسمانيا او يقولوا ليس الغرض للنفس من تحريك الفلك هو التشبه بالعقل
او يقولوا القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات واي واحد من هذه الثلاثة قالوا به فقد
تركوا اصلا من اصولهم المشهورة وقاعدة من قواعدهم المعتبرة والثاني انا نعلم بالضرورة
انه يمكننا ان نقول زيد انسان والحاكم بهذا الحكم يجب ان يكون مدركا لزيد من حيث انه هو
وللانسان الذي هو مفهوم كلي والا لحصل التصديق من غير تصور وهو محال لكن صاحب الادراكات
الكلية هو النفس المجردة فوجب ان يكون صاحب الادراكات الجزئية ايضا هو النفس واذا كان كذلك
فحينئذ بطل قولهم ان صاحب الادراكات الجزئية يجب ان يكون قوة جسمانية الثالث ان النفس
الناطقة جوهر مجرد وهي مدبرة لهذا البدن المعين فاما ان تدبر هذا البدن بادراكات كلية وقصد
كلي واما ان تدبره بادراكات جزئية وقصد جزئي فان كان الاول فقد بطل قولكم ان القصد الكلي
لا يصدر عنه افعال جزئية وان كان الثاني فقد بطل قولكم ان الجوهر المجرد لا يكون صاحب
الادراكات الجزئية وعلى كلي التقديرين فانه يبطل كلامكم واقول حقا اني شديد التعجب
من غفلة هؤلاء الاقوام عن هذه الكلمات الظاهرة فهذا هو الكلام على دليلهم والمختار عندي
ان النفس الفلكية جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها ومع هذا فانها موصوفة بالادراكات الجزئية والارادات
الجزئية وكذلك ايضا موصوف بالادراكات والارادات الكلية فهي عارفة بربها وقاصدة بهذه
الحركات عبادة ربها وخالقها ومدبرها وعلى هذا التقدير فقد زالت الشكوك والشبهات ويتفرع
على ما ذكرنا فروع وهي ان المسمى بنفس الكل نفس الفلك الاعظم وذلك ان ساير الافلاك موجودة
في باطن الفلك الاعظم فهي كالاجزاء من الفلك الاعظم ونفوسها كالقوى المنشعبة من نفس الفلك
الاعظم كما ان القوى المنشعبة عن النفس الناطقة الموجودة في كل واحد من الاعضاء المخصوصة
كالنتايج والآثار والشعب لجوهر النفس الناطقة فثبت بما ذكرنا ان تدبير الحق سبحانه لعالم
الاجسام انما ابتدأ من الفلك الاعظم الذي هو العرش وذلك الابتداء انما حصل بواسطة
تلك النفس التي هي النفس الفلكية واما ساير النفوس الفلكية والعنصرية فهي نتايجها وشعبها
واولادها واليه الاشارة في الدعاء المشهور وهو قوله اللهم اني اسئلك بمعاقد عزك على
اركان عرشك فالمراد من معاقد العز جوهر تلك النفس الكلية وشعبها المنبثة منها في اجزاء العرش

الفصل الثالث في تعديد مذاهب الناس في السبب الموجب لكون

الفلك متحركا بالاستدارة الناس فريقان منهم من يقول انه متحرك حركة مستديرة على سبيل
الطبيعة ومنهم من يقول انه متحرك حركة مستديرة بالقصد والارادة اما الذاهبون الى
القول الاول فقد ذكروا فيه وجوها كثيرة فالقول الاول قول من يقول ثبت بالدليل وجود خلا خارج
العالم لا نهاية له والجسم الثقيل الذي لا علاقة فوقه ولا دعامة تحته ينزل والجسم النازل بهذه
الصفة لا بد وان يستدير على نفسه حال نزوله فسبب كون الفلك متحركا بالاستدارة هذا المعنى
واعلم ان بناء هذا المذهب على مقدمات احدها اثبات خلاء لا نهاية له خارج العالم
وقد عرفت الكلام فيه والثانية ان اجرام الافلاك ثقيلة وقد دللنا فيما تقدم على فساد هذا
الراي والثالث انا بينا ان الخلاء المتشابه الذي لا نهاية له لا يتميز فيه جانب عن جانب
بشيء من الخواص فلم يكن كون بعضها فوقا وبعضها تحتا اولى من العكس واذا تساوت الجهات
في جميع الصفات امتنع ان يقال ان الفلك ينزل من جانب الى الجانب آخر ازلا ولا ابدا
القول الثاني انه ثبت انه لا بداية لحركات الافلاك وثبت ايضا ان انقطاع تلك
الحركات محال وان رجوعها عن مجاريها الى جانب آخر محال واذا ثبت هذا فنقول انه لا جزء
من اجزاء الحركة الفلكية الا وقد حصل قبله جزء آخر من الحركة وانتهاء الفلك بذلك الجزء السابق من
الحركة الى ذلك الحد المعين اوجب حركته من ذلك الحد الى حد آخر بعده واذا كان كذلك فكل
جزء من اجزاء الفلك انما حصل لان الجزء المتقدم عليه اوجب وقوعه على ذلك الوجه وعلى هذا
التقدير فيكون وقوع الحركة على هذا الوجه امرا واجب الوجود لذاته والواجب لذاته لا يجوز تعليله
بعلة منفصلة فامتنع تعليل كون الفلك متحركا بعلة منفصلة والقول الثالث ان الفلك قديم
المادة محدث الصورة فمادته انما هي الاجزاء التي لا تتجزى وتلك الذرات والهباآت وعلى هذا القول
ففي سبب حركته بالاستدارة قولان الاول ان تلك الاجزاء كان بعضها حارا وبعضها باردا
فلما اختلطت وامتزجت اختلاطا محكما بحيث تعذر انفصال بعضها عن البعض صار ذلك سببا
لحصول الحركة الدورية ومثاله ان الذهب اذا ذوب في البوطقة فانه بعد الذوب يستدير
على نفسه والسبب فيه ان الجزء الذي يلاصق جرم البوطقة تقوى سخونته جدا فلاجل قوة السخونة
يصعد والجزء المرتفع تضعف سخونته فيميل الى السفل واجزاء الذهب متلاحمة متصلة التحاما
واتصالا يمتنع انفكاك بعضها من البعض فلما طلب بعض تلك الاجزاء الصعود وبعضها الهبوط
وتعذر انفصال البعض عن البعض صار ذلك سببا لحصول الحركة الدورية في جرم الذهب الذائب
ولا يمتنع ان يكون سبب استدارة الفلك هذه الحالة او ما يشبهها ويناسبها والقول الثاني قول
ديمقراطيس وذلك لان مذهبه ان هذه الهباآت والذرات كانت متحركة في الخلاء الذي لا
نهاية له ثم اتفق في بعضها ان تصادمت على وجه خاص وتعارضت في حركاتها وتمانعت فتولد جرم
الفلك لهذا السبب ثم اتفق لبعض تلك الاجزاء ان كانت قوة حركتها الى بعض الجوانب اقوى من
قوة الاجزاء التي تعارضها وتمانعها فلا جرم تحرك جسم الفلك الى ذلك الجانب فاستدار على ذلك الوجه
الخاص ثم ان المغلوب لا يعود غالبا والمقهور لا يصير قاهرا فلا جرم بقي الفلك على تلك الحركة الخاصة
الى آخر الابد فهذه الوجوه الاربعة متفرعة على قول من يقول حركات الافلاك طبيعية واما
القسم الثاني وهو ان يقال انه حركاتها ارادية فالقائلون بهذا القول فريقان منهم من
قال ليس للافلاك غرض معين في اختيار هذه الحركات ومنهم من اثبت لها غرضا معينا اما
الفريق الاول فتقرير قولهم ان الاجرام الفلكية بسايط وجميع النقط المفترضة فيها متشابهة
في تمام الحقيقة متساوية في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون وقوع تلك الحركات
على جميع المدارات المختلفة التي لا نهاية لها ممكنا اذ لو امكن البعض وامتنع البعض لزم ان تكون الاشياء
المتماثلة في تمام الماهية مختلفة في اللوازم والآثار وذلك محال فثبت ان الكل ممكن وانه ليس
للبعض رجحان على البعض لا في اصل الامكان ولا في السهولة ولا في اثر من الآثار البتة ومتى
تشابهت الافعال وتساوت على الوجه الذي ذكرناه لم يمتنع ان يختار الفاعل المختار احد تلك
الاقسام دون الاخرى لا لعلة ومثاله ان الجائع اذا خير بين اكل رغيفين والعطشان اذا خير

بين شرب قدحين فانه يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح فكذلك النفس التي للفلك الاعظم
ولساير الافلاك اختار كل منها نوعا معينا من الحركة لا لمرجح البتة والقول الثاني قول
من يقول ان للفلك في حركته غرضا معينا معتبرا وهؤلاء فرق ثلاث منهم من يقول ذلك
الغرض كمالات عالية يستفيدها من المبادي العالية لنفسه ومنهم من يقول ذلك الغرض
عمارة هذا العالم وحصول نظامه ومنهم من جمع بين الطريقين فقال اصل حركاتها لاجل
استفادة الكمالات من المبادي العالية واما جهات حركاتها ومقادير بطؤها وسرعتها لاجل
مصالح هذا العالم العنصري وذكروا لهذا مثالا وهو ان رجلا كريم النفس كثير الخير اذا اراد
الذهاب الى موضع لمهم له فيه وكان الى ذلك الموضع طريقان متساويان بالنسبة اليه من كل
الوجوه الا ان ذهابه في احد طريقين يوجب حصول المنافع الكثيرة لطائفة من الضعفاء والعاجز
واندفاع الشرور الكثيرة عنهم وذهابه في الطريق الثاني يوجب بطلان تلك الخيرات والمصالح
فان كونه في ذاته خيرا رحيما يقتضي ان يختار الطريق الانفع للضعفاء ويترك الطريق العاري
عن النفع فهذه اقوال ثلاثة مضبوطة اما القول الاول وهو ان الغرض للفلك من هذه الحركات
استفادة الكمالات وتحصيل السعادات فاقول التقسيم الصحيح في هذا المقام ان يقال
تلك الكمالات اما ان تكون جسمانية او نفسانية اما القسم الاول فهو المختار عند الحكماء
المتاخرين كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وذلك لانهم قالوا ان جوهر الفلك كامل في ذاته وفي
جميع صفاته ولم يبق فيه شيء بالقوة الا وقد خرج الى الفعل الا في اينه واوضاعه فان خروج كلها
من القوة الى الفعل محال والا لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في امكنة كثيرة وذلك محال فلهذا
السبب بقيت الاينون والاوضاع فيه بالقوة ولم تخرج بكليتها الى الفعل فهو يتحرك لاجل اخراجها
من القوة الى الفعل هذا هو القول المختار عند هذين الرجلين الفاضلين ونقلاه عن الحكيم
ارسطاطاليس وهو عندي بعيد جدا ولا يليق بالرجل العاقل الفاضل ان يميل عقله اليه والقسم
الثاني من القسمين المذكورين في التقسيم ان يقال ان مقصود الفلك من تلك الحركات استفادة
كمالات نفسانية واعلم ان الكمالات النفسانية احد امور ثلاثة اما الحيوة واما الادراك
واما الفعل وكل واحد من الاقسام الثلاثة محتمل ههنا اما القول الاول وهو ان يقال المقصود
من هذه الحركة ابقاء قوة الحياة فتقريره ان يقال الاستقراء دل على ان اللطافة والشفافية والنورانية
والحركة وقوة الحياة والعقل امور متلازمة اما دائما واما في الاكثر واما الظلمة والسكون والجهل
فهي امور متلازمة اما دائما او في الاكثر الا ترى ان القلب لما كان ينبوع الحياة لاجرم كان دائم الحركة
فكذا ههنا الفلك لما كان ينبوع الحياة لاجرم كان دائم الحركة ولما كان حياة الفلك اكمل واشرف
من حياة هذه الاجسام لاجرم كانت حركته اشرف الحركات وهي المستديرة الخالية عن التفاوت والاختلاف
الموصوفة بكمال ترتيب ونظام واما جرم الارض فلما كان معدن الظلمة والكثافة لاجرم كان معدن
السكون والجمود فالموت والسكون متلازمان والحياة والحركة متلازمان فلما كانت الحياة في عالم
الافلاك ابقى واشرف كانت الحركات هناك اكمل واشرف واما البحث عن ان الحركة هي الموجبة
للحياة او الحياة هي الموجبة للحركة او هما معلولا علة منفصلة فذاك غير معلوم واما الاحتمال
الثاني وهو ان يقال المقصود للافلاك من تلك الحركات اكتساب العلوم والمعارف والمبالغة
في تكميلها فهذا ايضا محتمل وتقريره انا نعلم ان الانسان حال ما يحاول تحصيل المعارف
الكسبية فانه يستعين بالفكر والتأمل وذلك لا يمكن الا بتحريك الارواح الدماغية على
وجوه مخصوصة واذا كان كذلك لم يمتنع ايضا ان يقال ان مراتب العلوم غير متناهية واللذة
الحاصلة من تحصيل العلوم والمعارف اقوى اللذات واكمل السعادات فهذه النفوس الفلكية
مستغرقة بتحصيل هذا النوع من السعادات وانه لا يمكنها تحصيل هذا المطلوب الا بواسطة هذه
الحركات المخصوصة فكانت مواظبة الافلاك على هذه الحركات لاجل ان يتوصل بها الى استفادة
المعارف والعلوم ولما كان لا نهاية للعلوم والمعارف لاجرم لا نهاية لحركاتها لاجل ان تحصل
الوصلة بها الى تحصيل تلك المطالب فهذا احتمال ممكن وهو اقرب الى العقول من استخراج

ثانية

الأيون والأوضاع وامـا الاحتمال الثـالث وهو ان تكون حركاتها لطلب الكمال في القوة
العقلية فهذا الاحتمال ممكن وتقريره على وجوه الاول وهو قول اصحاب الاحكام
وهو انه ثبت ان الكواكب في هذه المدارات حصصا مختلفة فبعض فلك البروج لها شرف
وبعضها هبوط وكذا القول في البيت والمثلثة والحدود والوجوه والفرح وساير الاقسام
المذكورة في علم الاحكام وايضا فالاحكاميون ذكروا ان بين تلك الكواكب صداقة وعداوة
وان كل واحد منها حاول اعانة غيره على فعله تارة ويعارضه في فعله اخرى وعلى هذا التقدير
فلا يمتنع ان تكون افعالها لاجل طلب تلك الزوايا في القدرة والقوة الوجه الثاني
قالوا لاشك ان واجب الوجود لذاته هو المبدا المفيض جميع اقسام الخير والرحمة على جميع اجزاء
العالم الروحاني والجسماني ولاشك ان الحركات الفلكية اسباب لنظام هذا العالم وعند
هذا قالوا كمال حال الممكنات التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ولهذا قال صاحب
الشريعة تخلقوا باخلاق الله ونقل عن اوايل الفلاسفة انهم قالوا الفلسفة عبارة عن
التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ولاشك ان هذا التشبه حالة عالية شريفة ولما كانت
الافلاك اكمل حالا من البشر في علومها ومعارفها وانواع فضايلها كانت اولى بتحصيل
هذا التشبه بقدر ما يليق بها من الطاقة فهي تتحرك حركات مشتملة على تحصيل مناظم هذا العالم
الاسفل لا لان مقصودها الاصلي هو العناية بهذه السافلات بل مقصودها الاصلي هو التشبه
بالاله تعالى في كونه مبدا لحصول النظام والخير والرحمة الوجه الثالث انا بينا ان الفلك
حيوان وهو مطيع لمعبوده ولخالقه والعبادة عبارة عن مجموع امور ثلاثة الاعتقاد بالقلب
والذكر باللسان والخدمة بالبدن فالنفس الكلية لما كانت مواظبة على عبادة خالقها ومعبودها
وبدنها هو الفلك كانت هذه الحركات جارية مجرى الركوع والسجود لله سبحانه وتعالى فهذا هو
القول في تقرير الوجوه الممكنة في ان الغرض للفلك من الحركة استفادة الكمالات والسعادات
من الاسباب العالية القسم الثاني قول من يقول غرضها من هذه الحركات العناية
بالسافلات وهذا قول ذهب اليه عالم من الناس والذين قالوا الكواكب السبعة اذا صعدت
الى اوجاتها واستفادت القوى الشريفة من العرش والكرسي فاذا نزلت الى حضيضاتها وادت تلك
القوى الى العالم العنصري داخلون في هذا القسم واما القسم الثالث وهو قولهم ان
وصول الحركات لاجل الاستكمال بالعاليات وامابحابها وكيفياتها فللعناية بالسافلات فهذا
قول اختاره ثامسطيوس وفي المسئلة قول آخر عجيب وهو ان خارج الفلك الاقصى عوالم مملوة
من النور وتلك الانوار مختلفة في درجات الكمال فالفلك الاقصى يتحرك ليستفيد الكمالات
المختلفة والقوى المتباينة من تلك الانوار فهذا ضبط الاقوال الممكنة في هذا الباب

الفصل الرابع في تتبع هذه المذاهب

ونحن نرتبها على مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الاقوال الاربعة المبنية على ان هذه الحركات طبيعية فقد سلف ابطالها
واما القول الخامس وهو انها ارادية الا انه ليس للافلاك في تلك الحركات غرض معين فاعلم
انه هذا بناء على ان القادر يمكنه ان يفعل فعلا معينا لا لغرض اصلا والكلام المستقصى في ابطاله في
كتاب الدواعي والصوارف ولا باس باعادة بعضها فنقول هذا باطل من وجهين الاول
انها اذا كانت متساوية بالنسبة الى ذات الفاعل كان اقدامه على البعض دون البعض رجحانا لاحد
طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وانه محال والثاني ان بتقدير ان يكون ذلك جائزا الا انه امر
اتفاقي والامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية فوجب ان لا تكون هذه الحركات دائمة
ولا اكثرية فان قيل الحركات العبثية كثيرة مثل عبث الانسان بشعرة واحدة من شعرات لحيته
وعبثه بحبة ياخذها من الطريق من غير غرض صحيح ويعبث بها فهذه حركات ارادية مع انه
ليس فيها اغراض صحيحة وايضا النائم يتقلب من احد جنبيه الى الثاني فتلك الحركة حركة ارادية
وليس فيها اغراض معينة لان النوم ضد العلم وعند عدم العلم لا يبقى الغرض وايضا الجائع
اذا وضع عنده رغيف فانه يبتدئ بكسر جانب معين منه دون ساير الجوانب لا لغرض يتعلق

بذلك الجانب بعينه والجواب اما العبث فنقول ان للقوة المحركة مراتب فالمرتبة القريبة
هي المركوزة في الاوتار والعضلات وهي صالحة للفعل ولضده ومادامت هذه الصلاحية من
الجانبين باقية امتنع ان تصير مصدرا للفعل المعين فاذا انضاف اليها ميل جازم حصل
الرجحان وذلك الميل مرتب على ان يعتقد الانسان ان له في ذلك الفعل مصلحة ومنفعة فاذا
حصل هذا الاعتقاد حصل الميل وليس من شرط ذلك الاعتقاد ان يكون مطابقا بل سواء
كان مطابقا او لم يكن فانه اذا حصل الاعتقاد الجازم ترتب عليه الميل وايضا فتلك المنفعة
قد تكون منفعة خسيسة وهي نفس الالتذاذ بذلك الفعل وقد تكون منفعة شريفة يحصل
بها آثار كاملة ونتايج شريفة اذا عرفت هذا فنقول المقدم على الفعل العبثي انما يقدم
عليه لو انضاف الى القوة العضلية تلك الارادة المترتبة على ذلك الاعتقاد ومعلوم ان
ذلك الاعتقاد يكون مقدرا بمقدار معين وتلك الارادة ايضا محدودة بحد معين فمجموع
تلك القدرة مع تلك الارادة ومع ذلك التصور يوجب تلك الحركة المقدرة بالمقدار المخصوص
وذلك المجموع له في ذلك الفعل غاية معينة وهي الانتهاء الى ذلك الحد المعين فالحركة حصلت لها
هاهنا غاية معينة وحد معين الا انه بقي هاهنا امران احدهما ان ذلك الذي تخيله خيرا
قد لا يكون في نفس الامر كذلك وحينئذ يسمى ذلك الفعل باطلا بمعنى انه ليس له غاية تحسب ذلك
الاعتقاد بل بمعنى انه ليس له غاية تستحق في نفسها جعلها غاية والثاني انه ربما كانت الغاية
في تلك الحركة ليست الا الوصول الى ذلك الحد المعين فهذا يكون غاية لتلك الحركة بمعنى انه ما اريد
من تلك الحركة الا الوصول الى تلك الغاية المعينة وقد يقال ان هذه الحركة عبث بمعنى ان هذه
الغاية لما كانت خسيسة لم يكن بين وجودها وعدمها فرق معتبر اجرا للحقير مجرى المعدوم
واما النايم فنقول انه ما لم يتخيل النايم مكروها او مطلوبا لم يترك شيئا ولم يفعل
شيئا اقصى ما في الباب انا بعد الانتباه لا نتذكر ذلك المطلوب وذلك المهروب الا انه لا يلزم من
حصول ذلك التخيل في ذلك الوقت علمنا بعد النوم انه كان ذلك التخيل حاصلا في ذلك الوقت
واما قوله ان الجايع يبتدئ بكسر الرغيف من احد الجوانب لا لغرض معين فنقول انه ما لم
يتخيل امرا صالحا لذلك الترجيح لم يحصل ذلك التعيين وهو كونه الذ واوفق او كونه اقرب او شيء
آخر يكون حاصلا في الذهن الا انه يزول عن الذهن في الحال ولا يمكن التعبير عنه لهذا السبب

المسئلة الثانية في الرد على من يقول المقصود من تلك الحركات اصلاح هذه السافلات
فنقول الذي يدل على فساد هذا القول وجوه الحجة الاولى ان كل من كان اكثر اعماله
رعاية حال الغير كان كالخادم لذلك الغير والخادم اخس من المخدوم ثم اذا كان المخدوم خسيسا
كان خادمه بالغا الى النهاية القصوى في الخساسة وان هذه موجودات هذا العالم العنصري هو في
غاية الضعف في علومه وفي افعاله الفاضلة فجعل تلك الاجسام العالية المقدسة الشريفة خادمة
لهذه الاجسام الخسيسة مما لا يقبله العقل فان قيل اليس ان المقصود من النبي رعاية مصالح الرعية
ومن الراعي رعاية الغنم ولم يلزم كون النبي ادون حالا من الامة فكذا هاهنا قلنا لا نسلم انه
لا فايدة في وجود النبي الا رعاية مصالح الامة بل في وجوده فوايد عالية شريفة فانه لاجل نبوته
تستكمل ذاته بالمعارف القدسية والانوار الالهية ومن جملتها ارشاد الخلق الى الحق فنظيره في
مسئلتنا ان يقال ان للافلاك في حركاتها فوايد كثيرة ومن جملتها مصالح السافلات وبهذا التقدير
فهذا هو القول الذي اختاره ثامسطيوس وهو ان الفلك يستفيد من المبادي العالية انواعا من
البهجة والسعادة ثم انه يختار الجهة المعينة لكونها انفع للسافلات وذلك غير المذهب الذي نحن
فيه الآن والحجة الثانية ان كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعلت الاجرام
العالية افعالها لمصالح السافلات لكانت مستكملة بهذه السافلات ومعلوم انها اشرف واعلى
من هذه السافلات فيلزم كون الاكمل مستكملا بالاخس الانقص وهذا محال ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال ان الكامل الشريف العالي قد يستكمل في بعض الاحوال بالخسيس النازل الا ترى
ان السلطان قد ينتفع برعيته والمولى قد ينتفع بعبده والانسان قد ينتفع بالخبز والماء مع انه اشرف

منهما واعلم ان هذين الدليلين لاشك انهما من باب الاقناعيات الا انه ثبت ان الارض بالنسبة
الى افلاك الكواكب كالمركز في الدائرة وانه لا يبقى لها وجود بالنسبة اليها وحينئذ العقل ان يقال الفلك
الاعظم على جلالته وفلك الثوابت على عظمته وجملة الثوابت على نهاية جلالتها وجميع الافلاك السبعة مع
ما فيها من السيارات الرفيعة والشمس على نهاية جلالتها كالعباد لهذه الحركة والفعل لاجل صالح هذا العالم
الذي انه اشرف اقسامه هو الانسان ثم ان حاصل الانسان من العلوم والفضائل ليس الا القليل القليل فهذا في
العقل بعيد جدا والله اعلم بالحقايق **المسئلة الثالثة** في ابطال قول من يقول المقصود
للافلاك من الحركات اخراج الاينون والاوضاع من القوة الى الفعل واعلم ان هذا الوجه كان
اضعف الوجوه وابعدها من العقل ثم الذي يدل على فساده وجوه الاول انه لو كان مقصود الفلك
من الحركة اخراج تلك الاينون والاوضاع من القوة الى الفعل لوجب ان تكون تلك الحركات واقعة على اسرع
الوجوه وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة انه اذا كان مقصود فلك الثوابت من الحركة اخراج الاينون
والاوضاع من القوة الى الفعل فلم لا يخرجها في مقدار اليوم الواحد فان القادر اذا امكنه تحصيل مقصوده في
زمان قليل فانه لا يعدل عنه ولا يوقف تحصيله على زمان طويل فان قالوا انه لا يجوز ان يقال ان
هيولى كل فلك لا يقبل الا ذلك النوع من الحركة فلاجل ان تلك الهيولى لا تقبل الا ذلك النوع من الحركة
وجب ذلك النوع دون غيره فنقول فاذا جاز هذا فقولوا ان هيولى كل فلك مستلزمة لذاتها
حصول ذلك النوع من الحركة فلهذا السبب وقعت تلك الحركة دون ساير الحركات وعلى هذا التقدير فيبطل
كل ما ذكرتموه الحجة الثانية ان الحركة من المشرق الى المغرب كما انه يفيد اخراج الاينون والاوضاع
من القوة الى الفعل فكذلك الحركة المضادة لها تفيد هذا المقصود واذا كان جميع انواع الحركات يفيد هذا
المقصود لم يكن بعضها اولى من بعض ولا يمكن الجمع بينها فلم يبق الا تركها فما ذكرتموه يوجب نفي الحركة لا
حصولها الحجة الثالثة انا لو فرضنا انسانا اخذ يعدو في مشارق الارض ومغاربها ويقول
لا غرض لي في هذه الحركة الا اخراج الاينون والاوضاع من القوة الى الفعل يقضي كل عاقل عليه بالجنون فان
قالوا الفرق بين البابين ان هذا الانسان خال عن اكثر الكمالات المعتبرة فكان اشتغاله باستخراج
الاينون والاوضاع مانعا له عن تلك الكمالات بخلاف الفلك فانه كامل في جميع الصفات الا في هذا المعنى
فكان اشتغاله بتحصيله كمالا بالنسبة اليه قلنا انتم ما ذكرتم برهانا يقينيا في ان نفس الفلك وجسده
كاملة في جميع الصفات الا في هذا المعنى فكان كلامكم باطلا بل ذهبنا انه لا يمتنع ان يكون مقصوده من هذه
الحركة ساير الوجوه التي عددناها الحجة الرابعة وهي ان استخراج الاينون والاوضاع اما ان يكون
كما لا يصلح ان يكون مقصود العاقل واما ان لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون مقصود الفلك من الحركة
نفس الحركة ولو كان الامر كذلك لبطل قولكم ان مقصود الفلك من الحركة التشبه بالعقل المفارق وان كان الثاني
وهو ان هذه الاستخراجات امور لا تصلح ان تكون مطلوبة للعقلاء فهذا يقدح في كون الفلك طالبا لها وذلك
يبطل قولكم الحجة الخامسة ان الفلك كان معتوها مجنونا لا يعرف الحقايق فلا عبرة بحركته ولا بفعله
فلعله تخيل خيالات فاسدة لاجلها بقي مواظبا على الحركة وان كان عاقلا فنقول انه يعلم انه لا يمكنه
ان يستخرج من القوة الى الفعل من باب الاوضاع والاينون الا الواحد فقط ولا يمكنه ان يجمع اثنين منها والا
لزم حصول الجسم الواحد في مكانين ونعلم ايضا ان جميع تلك الاينون والاوضاع متماثلة في تمام الماهية
ومتساوية في كلية الحقيقة واذا كان الامر كذلك لم يكن في ابدال بعضها بالبعض فائدة البتة واذا عرفت هذا
وجب ان يكتفي بالاين الواحد والوضع الواحد وان يريح نفسه من المواظبة على هذه الاعمال الفاسدة وذلك
يوجب بقاء الفلك على السكون واعراضه عن الحركة بالكلية الحجة السادسة لو كان المقصود من الحركة
اخراج الاينون والاوضاع من القوة الى الفعل فلاي سبب بقي مواظبا على استخراج الاينون والاوضاع الحاصلة
في هذه المدارات وبقي معرضا عن الاينون والاوضاع الحاصلة في ساير المدارات التي لا نهاية لها لانه اذا حصل
للمقصود الواحد طرق كثيرة وكان كل واحد منها مساويا للاخر في تمام الافضاء الى المطلوب كان البقاء على الواحد
منها ابدا والاعراض عن البواقي ابدا ممتنعا محالا فلو كان المقصود ما ذكرتم كان البقاء على هذه الحالة محالا
وحيث حصل هذا البقاء ثبت ان ما ذكرتموه باطل الحجة السابعة انه اما ان يكون مقصود الفلك
طلب كلها او طلب واحد منها بعينه او طلب واحد منها بغير عينه والاول باطل والا كان ذلك طلب المحال

وطلب المحال لا يوجد او ان وجد لكنه لا يدوم والثاني يقتضي انه اذا وجد ذلك الواحد ان يقف
لان كل من فاز بالمطلوب ترك الطلب والثالث ايضا يقتضي ان يقف لانه اذا كان مقصوده تحصيل
واحد من تلك الاينون اي واحد منها فاذا فاز بالواحد منها فقد فاز بمقصوده فوجب ان يقف
فثبت ان هذا القول فاسد على جميع التقديرات الحجة الثامنة ان الفلك جسم بسيط فالنقط
المفترضة فيه تكون متساوية في تمام الماهية فالانتقال من نقطة الى نقطة اخرى يكون انتقالا من
الشيء الى مايماثله من كل الوجوه ومثل هذا لا يمكن ان يكون مطلوبا للعاقل الكامل فثبت ان هذا
القول باطل وبالجملة فضعيف وبطلانه اظهر من ان يحتاج فيه الى الدليل والبرهان والله اعلم **المسئلة
الرابعة** في الرد على ثامسطيوس في قوله ان اصل الحركة معلل بالاستكمال بالاسباب العالية الا
ان جهات تلك الحركات لاجل العناية بالسافلات احتج الشيخ على فساده بوجهين الحجة
الاولى قال ان جاز ان يقال الحركات الى الجوانب المختلفة متساوية بالنسبة الى الفلك فاختار الحركة
المعينة لاجل انها انفع للسافلات جاز ايضا ان يقال ان الحركة والسكون بالنسبة اليه على السوية
فاختار اصل الحركة لانه انفع للسافلات والجيب ان يجيب فيقول انتم تقولون الحركة كمال
اول واما السكون فهو عدم لذلك الكمال والعقل حاكم بانه يمتنع ان يكون وجود الكمال وعدمه بالنسبة
الى الفلك على السوية فاما الحركة الى جهة مع الحركة الى جهة اخرى فهما متساويان في كون كل واحد
منهما كمالا فحينئذ لا يمتنع ان يكون رجحان احدهما على الاخرى لاجل العناية بالسافلات فظهر
الفرق الحجة الثانية قال الدليل الذي دل على انه يمتنع ان يكون اصل الحركة لاجل العناية
بالسافلات هو انه لا يمكن ان يستكمل العالي بالسافل وكل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض
وهذا الدليل بعينه قائم في تعيين الجهات وفي اختيار الكيفيات فكما بطل تعليل الاصل بالعناية
بالسافلات فكذا القول في الكيفية والجيب ان يجيب فيقول ان صريح العقل شاهد بان من
كان اكثر افعاله لاجل رعاية مصالح الغير فانه يكون كالخادم لذلك الغير وذلك محال في الافلاك
بالنسبة الى عالم العنصر اما من كانت افعاله لاجل اغراض عائدة اليه ومقاصد راجعة اليه ثم انه
اختار منها واحدا لاجل انه انفع للضعفاء والعاجزين فانه لا يكون هذا الفاعل خادما لاولئك الضعفاء
والعاجزين فظهر الفرق هذا بيان ان هذين الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ الرئيس في ابطال
قول ثامسطيوس في غاية الضعف **المسئلة الخامسة** قد حكينا من بعضهم انهم قالوا
انه سبحانه مبدأ الخير ومنبع الرحمة على جميع الممكنات وهذه الحركات المعينة للاجرام الفلكية سبب
لنظم هذا العالم فمقصود الافلاك والكواكب من حركاتها التشبه بالاله تعالى في كونه مبدأ لحصول
النظام والخير والرحمة واعلم ان الشيخ ابطل هذا القول فقال الحق الاول لا يقصد شيئا بل هو منفرد
بذاته فانه هكذا باتفاق الفلاسفة فوجب ان يكون التشبه به في انه لا يقصد شيئا فاما القصد الى
فعل معين فهذا مباين للتشبه به الا ان يقال المقصود بالقصد الاول فعل شيء آخر وهذا النفع انما حصل
بالقصد الثاني على جهة الاستتباع وذلك لا نزاع فيه واعلم ان هذا الكلام مجمل لانه ليس المراد
من التشبه بالمبدأ الاول هو انه يحاول ان يجعل نفسه مثل ذات واجب الوجود فان ذلك محال بل
المراد انه يسعى في ان يحصل لنفسه ما يليق به من صفات الكمال والجلال اذا عرفت هذا فنقول الفلك
لا يمكنه ان يتشبه بالمبدأ الاول في عدم القصد الا انه يمكنه ان يتشبه به في كونه مبدأ لفيضان
الخيرات على المحتاجين ولا يلزم من امتناع التشبه به في بعض الصفات امتناع التشبه فيما يمكن فظاهر
ان هذا الكلام فاسد والله اعلم **المسئلة السادسة** في ترتيب الاقوال المذكورة ونظمها على
تقسيم صحيح معلوم اعلم انه ثبت ان الفلك متحرك بالارادة فهذا الفلك اما ان يكون له في هذا الفعل
غرض واما ان لا يكون اما القسم الثاني وهو انه ليس له فيه غرض فهذا قد سبق الكلام فيه فثبت القسم
الاول فنقول ذلك الغرض اما ان يكون هو العناية بالسافلات واما ان يكون استفادة الكمالات
من الاسباب العالية والاول باطل لما ثبت انه لا يجوز ان تكون حركاتها لاجل العناية بالسافلات فثبت
ان حركته لاجل استفادة الكمالات من الاسباب العالية فنقول تلك الكمالات اما ان تكون عائدة
الى جسم الفلك او الى نفس الفلك اما القسم الاول فهو قول من يقول المقصود من الحركة الفلكية

الفلكية استخراج الاوضاع والاينون من القوة الى الفعل وقد سبق ابطاله في القسم الثاني وهو ان يكون
المقصود من تلك الحركة استفادة الكمالات النفسانية اذا عرفت هذا فنقول نفس الفلك موجود
ممكن لذاته والكمالات الحاصلة فيها ايضا موجودات ممكنة الوجود لذواتها فلا بد لجوهر النفس
الفلكية ولكمالات القائمة بها من مؤثر وذلك المؤثر اما الاعراض واما الاجسام واما جوهر مجرد
يفعل بآلة جسمانية واما جوهر مجرد يفعل من غير آلة جسمانية والاقسام الثلاثة الاول باطلة بالدليل
الذي ذكرناه في النفوس البشرية بل ههنا اولى لانه لما ثبت ان المؤثر في النفوس البشرية مع حقارتها وضعفها
يجب ان يكون جوهرا عقليا مجردا فهذا القول في النفوس الفلكية العالية المقدسة اولى ثم اذا قلنا ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فحينئذ يمتنع ان يكون المؤثر في وجودها هو الله سبحانه وحينئذ ثبت
ان هذه النفوس الفلكية معلولات في ذواتها وفي جميع الكمالات القائمة بها لجواهر مجردة في ذواتها وفي
افعالها عن علائق الاجسام ولما كان جميع الكمالات الحاصلة للنفس الفلكية انما حصلت من فيض
ذلك الجوهر العقلي المجرد والنفس المتجانسة لا يمكنه اكتساب تلك الكمالات من ذلك الجوهر العقلي الا
بواسطة هذه الحركات كانت هذه الحركات شوقية لا محالة وكانت ايضا تشبيهية على معنى ان هذه
النفس تحاول التشبه بذلك العقل في تكثير العلوم الحقيقية والمعارف القدسية كما ان التلميذ الذي
يعتقد في استاذه كونه كاملا مكملا وانه لا يمكنه اكتساب الكمالات الا بالذهاب اليه والا بالاستفادة
منه فانه يكون ذهاب ذلك التلميذ الى ذلك الاستاذ حركة شوقية ورغبته في تحصيل تلك العلوم تشبيهية
هذا ما وصل الينا في هذه الصفة مع الاعتراف بانا انما ذكرناها على سبيل الظن والحسبان لا على
الجزم والبرهان وكيف يستبعد ذلك والعقول البشرية قاصرة عن معرفة هذه الاجرام البعيدة كما ان اولى

من معرفة انفسها فكيف لا يخفى فان يكون قاصرة ع

واما كلام الشيخ الرئيس في هذا الباب فموجود في كتبه وما نقلناه لانا ما وجدنا فيه تقسيما مضبوطا
ولا كلاما منظوما والله هو العالم بحقائق الامور

الفصل الخامس في تعديد الطرق المذكورة في اثبات العقول الفلكية

اعلم ان الوجوه المذكورة لهم في هذا الباب ثمانية
الحجة الاولى وهي الحجة المبنية على ان حركات الافلاك شوقية تشبيهية وقد سبق تقريرها
والحجة الثانية انهم قالوا ثبت ان حركات الافلاك لا بداية لها ولا بد لها من فاعل وفاعلها اما ان
يكون قوة جسمانية او ذاتا مجردة والاول باطل لان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بسبب انقسام محلها فاذا اخذنا
نصف الجوهر المقدر فبعض تلك القوة لا بد وان يكون فعله اقل من فعل كل القوة وفعل بعض القوة متناه فيجب ان
يكون فعل كل تلك القوة متناهيا فثبت ان كل قوة جسمانية ففعلها متناه فما يكون فعله غير متناه
وجب ان لا يكون قوة جسمانية فوجب ان يكون موجودا مجردا ولما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وجب ان يكون لكل فلك مبدأ عقلي مجرد وهو المطلوب والكلام على هذا الدليل قد سبق مرارا
كثيرة الحجة الثالثة ان الاله تعالى واحد فرد فيكون معلوله واحدا فقط وذلك المعلول اما
ان يكون عرضا او جسما او هيولى او صورة او نفسا او عقلا والكل باطل الا العقل فوجب ان يكون المعلول
الاول عقلا محضا وقد سبق ذكر هذه الطريقة مع ما فيها من السؤالات الكثيرة الحجة الرابعة
قد دللنا على ان النفوس الناطقة موجودات مجردة ودللنا على ان المؤثر فيها يجب ان يكون جوهرا عقليا
مجردا فهذا الطريق ايضا يدل على وجود العقول الحجة الخامسة ان العلوم الحادثة في جواهر
النفوس الناطقة لا بد لها من علل وتلك العلل لا يجوز ان تكون من باب الاعراض والاجسام والجواهر
المجردة التي يتوقف افعالها على استعمال الآلات الجسمانية فوجب ان يكون المؤثر فيها جوهرا مجردا عن
الجسمية وعن لواحق الجسمية في ذاتها وفي صفاتها وفي كيفية تاثيراتها وهو المطلوب الحجة السادسة
ذكروا في باب الهيولى والصورة ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وبينوا ان الصورة يمتنع خلوها عن
الهيولى وان الهيولى يمتنع خلوها عن الصورة فوجب الحكم بكونهما متلازمتين ثم بينوا انه لما كان الامر
كذلك وجب الحكم بكون الهيولى وبكون الصورة ممكنا في ذاتيهما وكل ممكن فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر
يمتنع ان يكون جسما او يكون قائما بالجسم لان البحث انما وقع عن علة مقومات الاجسام وعلة مقوم الشيء
سابق على ذلك الشيء بمراتب والسابق على الشيء بمراتب يكون مغايرا له فعلة هيولى الاجسام وصورها
موجود مجرد في ذاته وفي تاثيراته عن الاجسام وذلك يمتنع ان يكون هو الله سبحانه لما ثبت ان الواحد لا

يصدر عنه الا الواحد فوجب ان يكون شيئا غير الله وما ذاك الا العقول المجردة الحجة السابعة
هذه الاجسام الفلكية ممكنة الوجود فلا بد لها من علل ويمتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي وذلك
لان وجود المحوي وعدم الخلاء معا في الرتبة والعلة متقدمة على المعلول في الرتبة فلو كان الحاوي علة
للمحوي لكان متقدما عليه بالرتبة لكن وجود المحوي وعدم الخلاء معا والمتقدم على المعلول متقدم فيلزم
ان يكون وجود الحاوي متقدما على عدم الخلاء بالرتبة وهذا محال لان الخلاء ممتنع لذاته والحكم
الثابت بالذات لا يمكن ان يتقدمه غيره فثبت ان الحاوي لا يمكن ان يكون علة للمحوي واما ان المحوي لا
يمكن ان يكون علة للحاوي فهذا بعيد هكذا قال الشيخ ولا ادري اي بعد فيه فان القلب وان كان
داخلا في البدن الا انه هو المدبر لكل البدن فثبت ان الاجسام الفلكية ليس شيء منها علة للباقي فوجب
ان يكون عللها شيئا غير الاجسام ويمتنع ان يكون هو الله لان الواحد لا يكون علة الا للواحد فلا بد
من الاقرار بوجود الجواهر العقلية وهو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات
فاولها ان الخلاء ممتنع لذاته والكلام فيه قد تقدم والثانية انا نقول هب ان الفلك المحوي
ليس معلولا للفلك الحاوي الا انه معلول للعقل الذي هو مع الفلك الحاوي فاذا كان الفلك المحوي
متاخرا بالرتبة عن العقل الذي هو مع الفلك الحاوي وجب ان يكون متاخرا عن الفلك الحاوي لان المتاخر
عن المعلول متاخر فان زعموا ان المتاخر عن المعلول لا يجب ان يكون متاخرا فنقول لم لا يجوز ان
يقال وجود المحوي وعدم الخلاء معا ولا يلزم من كون المحوي متاخرا بالرتبة عن الحاوي ان يكون عدم الخلاء
متاخرا بالرتبة عن الحاوي فانا لا نجد في العقل تفاوتا بين البابين البتة والعجب من الشيخ انه
بعد ما اطنب في تقرير هذه الحجة في كتاب الاشارات واورد عليه الاسئلة الكثيرة لم يورد عليه هذا السؤال
الظاهر القريب من جميع الافهام المسلمة والثالثة قوله المحوي لا يمكن ان يكون علة للحاوي وهو
ضعيف لما بينا ان القلب يحوي البدن مع انه هو المدبر له فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك
الرابعة ان هذا الدليل لا يتم في آخر الامر الا بالبناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وفيه
ما قد سبق تقريره الحجة الثامنة انهم قالوا الجسم يمتنع ان يكون علة لجسم قالوا لان الجسم
مركب من الهيولى والصورة فلو كان جسم علة لجسم لكان اما ان يكون علة له بهيولاه او بصورته
ويمتنع ان يكون علة له بهيولاه لان الهيولى قابل والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ويمتنع ان
يكون علة لذلك المعلول بحسب صورته لوجهين الاول ان تاثير تلك الصورة في ذلك المعلول
اما ان يكون بمشاركة من هيولاها او لا بمشاركة من هيولاها والاول باطل والا لحصل للهيولى نوع تاثير
فيعود الامر الى ما ذكرناه من كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال والثاني باطل لان
الصورة لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى لكانت غنية في ذاتها عن الهيولى لان الموجدية فرع على
الموجودية فاذا كان الفرع غنيا عن الهيولى فبان يكون الاصل الذي هو الموجودية غنيا عنها اولى
وحينئذ يلزم ان تكون الصورة الهيولانية غنية عن الهيولى وذلك محال والوجه الثاني
ان الصورة الهيولانية انما تؤثر بمشاركة الوضع ومعناه انها تؤثر اولا فيما يقرب من محلها وثانيا
فيما يتصل بذلك القريب وعلى هذا الترتيب فينتقل من القريب الى البعيد اذا عرفت هذا فنقول
تاثير الجسم في تكوين الجسم الآخر لا بد وان يكون مسبوقا بتاثيره في هيولى ذلك المعلول وفي صورته
لكنا بينا ان الهيولى جوهر مجرد وحصول القريب والبعيد بالنسبة اليه محال فيمتنع ان يكون للصورة
الجسمية تاثير في وجود الهيولى واذا امتنع ذلك امتنع ان يكون لها تاثير في وجود الجسم فثبت
بهذه البيانات ان كون الجسم مؤثرا في جسم آخر محال فوجب ان يحصل لهذه الاجسام علل سوى
الاجسام ولما امتنع ان يكون المؤثر في وجودها هو الله سبحانه وجب ان يكون المؤثر في وجودها هو
الجواهر العقلية المجردة وهذه الحجة مبنية على مقدمات احداها ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وثانيتها ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا وثالثتها ان ما يكون غنيا
في تاثيره عن المادة كان غنيا في وجوده عن المادة ورابعتها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وهذه المقدمات قد سبق الكلام فيها على سبيل الاستقصاء فمن قدر على تقريرها بالبينات الجلية تمت
له هذه الدلالة والله اعلم

الفصل السادس في البحث عن فرعين من فروع القول

هذه العقول والنفوس **الفرع الاول** المشهور ان عدد العقول عشرة العقل الاول والعقول التسعة بعدد الافلاك ومنهم من يقول انها احد عشر لانه اثبت لمجموع العالم العنصري عقلا آخر وهو المدبر لاحوال هذا العالم وسماه بالعقل الفعال واما المتاخرون فقالوا انه وان كان عدد الكرات الكلية تسعة الا ان كل واحد منها ينقسم الى عدد من الكرات وهي الحوامل والتدويرات وجب ان يكون لكل واحد منها نفس وعقل على حدة ومنهم من زاد وقال الدليل الذي يدل على ان هذه الكرات الفلكية متحركة بالاستدارة فوجب ان يثبت لكل واحد منها ايضا عقلا ونفسا وايضا قال الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا انه لم يظهر لي ان فلك الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض فان كان الحق انه كرات بحسب عدد الثوابت او اكثر او اقل وجب ان يثبت لكل واحد منها نفس وعقل على حدة وايضا زعم الشيخ الرئيس انه لا يبعد ان يقال انه حصل فوق فلك الثوابت وتحت الفلك الاعظم كرة اخرى وبسبب حركتها يتفاوت احوال الميل فان ثبت القول بوجود تلك الكرة وجب ان يثبت لها نفس وعقل على حدة وحكى ابو الوفا البوزجاني في مجسطيه ان قدماء البابليين زعموا ان القطبين يحصل لهما ارتفاع وانخفاض في كل كذا وكذا من السنين فان ثبت ذلك وجب ان يثبت لتلك الكرة ايضا نفس وعقل على حدة واذا عرفت هذا فنقول ظهر لك ان حصر عدد العقول والنفوس في العشرة او في الخمسين قول لا يليق باهل التحقيق بل نقول الاحتمالات بعد ما ذكرنا باقية من وجوه الاول ان الحال فيما وراء الفلك الاعظم غير معلوم فلعله احاط به كرات كثيرة بعضها محيط بالبعض واحوالها غير معلومة لنا وبهذا التقدير فالعقول والنفوس كثيرة الثاني انا قد ذكرنا انه لا يمتنع في العقل وجود فلك عظيم الثخن ويكون هذا الفلك الاعظم الذي نحن فيه موجودا في ثخن تلك الكرة وحصل ايضا في ثخنه الف الف كرة مثل هذا الفلك الاعظم وبهذا التقدير فالعقول والنفوس كثيرة والثالث انا ذكرنا انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له ولم يدل دليل يقيني فضلا عن دليل يقيني على ان العالم واحد فبتقدير ان تكون العوالم كثيرة وجب ان يكون في العقول والنفوس كثرة الرابع انهم قالوا ان العقل الاول حصل فيه اربع اعتبارات امكانه ووجوده وعلمه بكونه واجب الوجود بسبب علته وعلمه بعلته ثم صدر عن هذه الاعتبارات الاربعة اربعة اشياء هيولى الفلك الاعظم وصورته وعقله ونفسه ثم على هذا الترتيب يصدر من كل عقل هذه الامور الاربعة حتى استوفت الكرات السماوية عددها وحينئذ انقطعت مراتب العقول فلما قيل لهم اليس ان هذه الاعتبارات الاربعة حاصلة في العقل الاخير فكان يجب ان يحصل منه تلك الاربعة وهكذا الى ما لا آخر له فاجابوا عنه بان العقول مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة وحقايقها المعينة واذا كان كذلك فحينئذ لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات الاربعة في العقل الاخير كونه علة لهذه الاشياء الاربعة اذا عرفت هذا فنقول ان هذا اعتراف من القوم بانه لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات في جوهر عقل من العقول كونه علة لهذه المعلولات الاربعة واذا كان كذلك فحينئذ لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات الاربعة في ذات العقل الاول كونه علة لهيولى الفلك الاعظم ولصورته ولنفسه ولعقله فلعل الاول كان علة لعقل واحد وذلك الثاني كان علة للعقل الثالث وهكذا كان يصدر عن كل واحد واحد الى عدد ومرتبة لا يعلمها الا الله ثم حصل بعد ذلك عقل صارت الجهات الاربع الموجودة فيه علة للمعلولات الاربعة فحينئذ حصل الفلك الاعظم بهيولاه وصورته ونفسه وعقله فثبت بهذه البيانات التي ذكرناها ان حصر ملائكة الله تعالى في عدد معلوم مما لا يليق بالقوة العقلية البشرية والحق في هذا الباب ما جاء في الكتاب الالهي حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال وما يعلم جنود ربك الا هو **الفرع الثاني** قالوا كل واحد من هذه العقول يجب ان يكون نوعه في شخصه لانا لو فرضنا وجود شخصين منها تحت نوع واحد فامتياز احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولوازمها فوجب ان يكون بسبب اختلاف المواد فيلزم ان يصير المجرد عن المادة متعلقا بالمادة هذا خلف واما الذي جاء في الكتاب الالهي من ان بعضها صافات وبعضها زاجرات وبعضها تاليات فلا

فهو ايضا يدل على ان الكواكب متحركة بالاستدارة

بخلاف

بخلاف ذلك الكلام لما بينا ان الاشتراك في اللوازم والآثار لا يدل على الاشتراك في الماهيات وبالله التوفيق **الفصل السابع في نقل كلام اصحاب الطلسمات في صفات الارواح العالية الفلكية** اعلم ان كلام القوم مشعر بانهم اثبتوا لكل فلك روحا كليا يدبر ذلك الفلك واثبتوا ايضا ارواحا كثيرة منشعبة من ذلك الاصل مثاله انهم اثبتوا للعرش روحا هو النفس الكلية التي يرى اثرها في جميع الاجسام الموجودة في داخل هذا الفلك وهو المسمى بالروح الاعظم ثم اثبتوا ارواحا كثيرة منشعبة منها ومتعلقة باجزاء الفلك الاعظم وباطرافه كما ان النفس الكلية المدبرة للبدن بقي واحد ثم انه انشعبت عنها قوى كل واحدة منها يتعلق بجزء من اجزاء البدن مثل انه حصل في كل عضو جاذبة تليق به وماسكة تليق به وكذلك القول في ساير القوى والقرآن العظيم مشعر بهذا المعنى حيث قال يوم يقوم الروح والملائكة صفا فالمراد بالروح النفس المدبرة لكلية جسم العرش واما الشعب المنفصلة منها المتعلقة باجزاء العرش وابعاضها فهي المراد من قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم واذا عرفت هذا البحث في الفلك الاعظم فاعرف مثله في ساير الافلاك ثم ان اصحاب الطلسمات اثبتوا لكل درجة من الدرجات الثلاثمائة والستين روحا يختص بها الا انه اذا ذهب الروح اما يقوى ويظهر عند نزول الشمس في تلك الدرجة واثبتوا ايضا ارواحا تدبر الايام وارواحا اخرى تدبر الساعات واثبتوا لكل واحد منها نوعا من التاثيرات وايضا ان كرة الارض مقسومة باربعة اقسام البحار والجبال والمفاوز والعمرانات فزعموا ان المدبر لكل واحد من هذه الاقسام روح من الارواح الفلكية ثم زعموا ان لكل واحد من البحار مدبرا على حدة وكذا القول في الجبال والمفاوز وكذا القول ايضا في البلاد فانهم زعموا ان لكل واحد منها مدبرا خاصا من الارواح الفلكية وزعموا ان للنبات مدبرا وللطير مدبرا وللحشرات مدبرا وكذا القول في السباع وفي البهايم وهؤلاء زعموا ان الملل والاديان دالة على هذا المعنى الا ترى انه في لسان صاحب الشريعة ان جبرئيل عليه السلام صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الارزاق وعزرائيل ملك الموت وملك الجبال فلان وملك البحار فلان ثم ان اصحاب الطلسمات زعموا ان الواجب على الانسان ان يشتغل بطاعة ذلك الروح وبعبادته وان يتخذ له هيكلا ويشتغل بعبادته في ذلك الهيكل ورايت اكثر اهل الهند مطبقين على هذا المذهب ويليق بهذا الموضع ان نشرح مذاهب عبدة الاصنام فنقول ان العلم الضروري حاصل بان الحجر المنحوت والخشب المنحوت لا يصلح لالهية العالم وما كان معلوم الفساد بالضرورة امتنع اطباق الجمع العظيم عليه زمانا طويلا ودهرا مديدا وعبادة الاصنام كانت موجودة قبل مجيء نوح عليه السلام بدليل انه تعالى حكى عن كفار زمانه قولهم وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ويغوث ويعوق ثم ان ذلك بقي من ذلك الوقت مستمرا في اكثر اطراف الارض الى هذا الزمان وذلك يدل على انه ليس مرادهم من اعتقادهم في ان مدبر العالم هو ذلك الخشب والحجر والصورة المفرغة في القالب بل لهم فيه تاويلات **التاويل** الاول وهو الاعظم الاقوى ان المنجمين واصحاب الاحكام زعموا ان المدبر لهذا العالم هو الكواكب السبعة السيارة لاجل انهم شاهدوا احوال هذا العالم مرتبطة باختلاف احوال الشمس والقمر فاعتقدوا الهية هذه الكواكب ثم انها تغيب عن العيون تارة لاجل غروبها وتارة لاجل ان الغيم يحجب عن رؤيتها وتارة لاجل ان ساير الكواكب تختفي بسبب وقوعها في شعاع الشمس فلهذا السبب اتخذوا اصناما على صور تلك الكواكب وزينوها بالاشياء المناسبة لذلك الكوكب ثم واظبوا على عبادتها فهذا هو السبب الاعظم للاشتغال بعبادة الاصنام ومما يدل عليه انه تعالى لما حكى عن الخليل انه قال لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين ثم انه بعد ذكر هذا الكلام اشتغل باقامة الدلالة على انه لا يجوز اتخاذ الكواكب والقمر والشمس آلهة وذلك من اصدق الدلايل على ان دين عبدة الاوثان فرع هذا المذهب **التاويل الثاني** ما نقلنا عن الهند وغيرهم انهم قالوا ثبت بالاستقراء او بالوحي ان لكل طرف من اطراف الارض ولكل طايفة من طوايف الناس روح فلكي يدبرهم ويعتني باصلاح احوالهم واذا كان الامر كذلك كان الواجب على اهل ذلك الطرف الاشتغال بعبادة ذلك الروح والاقبال على طاعته ثم ان ذلك الروح يشتغل بعبادة الروح

النفس الكلية والروح الاعظم

تاويلات عبدة الاصنام

الذي هو اعلى شانا منه واقرب منزلة الى الله تعالى منه وهكذا كل مرتبة سافلة فانها تكون مشتغلة
بعبادة المرتبة العالية حتى ينتهي التصاعد الى العباد المقربين في حضرة واجب الوجود وهم
يعبدونه ويذكرونه بالثناء اللائق به ويصفونه بالصفات المناسبة لكماله
وجلاله ثم انه لما كان الاقوام لما اعتقدوا هذا الاعتقاد صنعوا تماثيل تناسب تلك
الارواح على وفق عقائدهم وتقربوا اليها وكان غرضهم من تلك العبادة التقرب الى ذلك الروح
المدبر لذلك الطرف من الارض فهذا مذهب هذه الفرقة وسمعت من اصحاب هذا المذهب في
الهند حججا عليه فالحجة الاولى قالوا اعتقاد البشر بان لهم اهلية عبادة الله تعالى بنية شديد
وصلف عظيم فان معبوديته انما تليق بمن يعرفه حق المعرفة ويقدر على القيام بحقوق الاكرام وتعاطيه
كما ينبغي لكن العقول البشرية ضعيفة وتفنى في اقل الاشياء ولذلك فانه لا مسلك يبحث العقل
فيها حق البحث الا ويبقى فيها كالمتحير التائه الولهان وذلك يدل على نقصان عقله وضعف فهمه
واذا كان كذلك فالواجب على البشر واللائق بحالهم ان يشتغلوا بعبادة الملائكة وهم يشتغلون
بعبادة اكابر الملائكة والملائكة المقربون هم الذين يشتغلون بعبادة الله تعالى فهذا اقرب
الى التواضع وحسن الادب والحجة الثانية قالوا الغائب انما يعرف بالقياس على الشاهد
ولو ان الرجل الضعيف يقول اني لا اشتغل الا بخدمة السلطان الاعظم لبقي محروما عن كل الخيرات
انما اللائق بحاله ان يخدم واحدا من الاوساط وذلك الرجل يخدم الحاجب او غيره وذلك الحاجب
يخدم السلطان وحينئذ يحصل النظم والترتيب ويمكنه ان ينتفع بنفعها الايقاع وايضا ان من
ملك ارضا بمقدار جريب فاذا اراد سقيها فاللائق به ان يطلب شعبة صغيرة تنفصل من جدول
صغير ويجريها الى تلك الارض فاما ان اراد اجراء الوادي الى تلك الارض غرقت وفسدت
فكيف اذا قال اني اجري اليها البحر الاعظم فكذا ههنا روح البشر يجري مجرى الارض الصغيرة
فاذا اراد سقيها ببحار انوار جلال الله تعالى غرقت بل الاولى ان يتعلق فكره بروح من الارواح الفلكية
حتى يمكنه الانتفاع بها الحجة الثالثة انه لما كان المتولي لرعاية مصالح ذلك الطرف
هو ذلك الروح المعين كان الاعراض عن طاعته اعراضا من المنعم فيستحق المقت والحرمان واعلم
اني لما سمعت هذه الوجوه من القوم قلت لهم كلمات لا باس بها في ظاهر الامر الا ان فيها عيبا عظيما
وخبثا تاما فقالوا لي وما ذلك العيب قلت ان وجود موجود واجب الوجود لذاته
يدبر هذا العالم معلوم واما اثبات هذه الارواح وكونها مدبرة لهذا الطرف من الارض
فهو غير معلوم بل امر مظنون غير متأكد بحجة قوية وبرهان تام واذا كان كذلك فالاشتغال
بعبادة هذه الارواح اعراض عن المعبود الذي علم كونه معبودا واقبال على عبادة شيء لم يعلم
وجوده البتة والعقل يقتضي الاعراض عن المجهول والاقبال على المعلوم فاما ضده فهو على مضادة
مقتضى العقل وهذا هو الدليل المذكور في القرآن في قوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان
له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون وتقريره ان وجود الاله معلوم لانه لما
دل الدليل على وجوب انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته فحينئذ حصل الجزم بوجوده
ولما فسد دليل من قال الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فحينئذ لا يمتنع كونه سبحانه مبدا لجميع
الممكنات فالعلم بان هذا الموجود الواجب العظيم حاصل قطعا اما سائر الاسباب فوجودها
غير معلوم بالبرهان وبتقدير كونها موجودة لكن لا يعلم كونها موثرة في هذا العالم بالبرهان
واذا ثبت هذا كان الاشتغال بعبادتها اعراضا من المعلوم واقبالا على ما لم يثبت وجوده
بالبرهان فهذا معنى قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه
ثم قال انه لا يفلح الكافرون اي من جحد المعلوم واثبت غير المعلوم لم يفلح البتة ثم قال بعده
رب اغفر وارحم وانت خير الراحمين وهذه فيه لطيفة عجيبة لان المقصود بالذات اما دفع المؤذي
واما الفوز بالراحة ودفع المؤذي اهم من الوصول الى الراحة فيكون متقدما عليه بالرتبة ودفع المؤذي
هو المغفرة والفوز بالراحة هو الرحمة فلهذا قال قل رب اغفر وارحم فقدم طلب المغفرة على طلب
الرحمة ثم قال وانت خير الراحمين وفيه دقيقة اخرى وهي ان الارواح الفلكية بتقدير كونها

قادرة على دفع البلية وايصال الالاء والنعماء الا ان قدرة المبدا الاول عليه اكمل لانها محتاجة الى
واجب الوجود في ذواتها وفي صفاتها والمحتاج اليه اكمل وافضل واعلى واقوى من المحتاج فبتقدير
ثبوت هذه الارواح وتقدير كونها مدبرة لهذا العالم الا ان الرجوع الى واجب الوجود في طلب
هذه الاشياء اولى من الرجوع الى تلك الارواح لانه فوق الكل بالكمال والرحمة والفضل
والجود والكرم فلهذا ختم الكلام بقوله وانت خير الراحمين التاويل الثالث لعبدة الاصنام
ان اصحاب الاحكام والطلسمات كانوا يطلبون الاوقات الصالحة للطلسمات التي تقوى آثارها
وفوائدها وذلك الوقت لا يوجد في الالوف من السنين الا الواحد فاذا وجدوه عملوا عليه
طلسما لذلك المطلوب الخاص ثم انهم يعظمونه ويرجعون اليه عند طلب تلك المنافع والفوائد
التاويل الرابع ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد البلخي فقال ان كثيرا من اهل الصين
والهند كانوا يقولون بالله وبالملائكة الا انهم اعتقدوا ان الله جسم وله صورة كاحسن ما
يكون من الصور وهكذا حال الملائكة في صورهم الحسنة وكانوا يعتقدون انهم محتجبون بالسموات
فلهذا السبب اتخذوا صورة حسنة وتماثيل انيقة النظر حسنة الرؤية فجعلوا احسنها واعظمها
على صورة الاله وزينوه بالذهب والجواهر النفيسة ثم جعلوا صورا دون تلك الصورة الاولى
على اعتقاد انها صور الملائكة واخذوا يعبدونها ويواظبون على خدمتها وعلى هذا التقدير فدين
عبادة الاوثان فرع على القول بالتجسيم والتشبيه التاويل الخامس انه كلما مات لهم
رجل يعتقدون في علو درجته وكمال رتبته عند الله اتخذوا تمثالا على صورته وغرضهم منه تعظيم
ذلك الرجل الميت وزعموا انهم بهذه الخدمة يكونون شفعاءهم عند الله وقد اخبر الله عنه في قوله
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله التاويل السادس
ان جماعة من المجسمة يجوزون حلول الاله في ابدان الحيوانات والنبات فلما شاهدوا من تلك
الاصنام آثارا مخصوصة اما على سبيل الحقيقة واما على سبيل المكر والخداع وقع في قلوبهم ان
الاله تعالى حل فيها فلهذا السبب اشتغلوا بعبادتها التاويل السابع لعل المتقدمين
اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما انا نسجد الى القبلة ولما طالت
المدة في هذا العمل ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها فهذا جملة التاويلات المذكورة في هذا
الباب واعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء
القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبدا للطاعة والعبادة فواحد منها هيكل العلة
الاولى وهو عندهم الامر الالهي ثم هيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس
والصورة وهي باسرها مدورات وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا
وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربعا وهيكل عطارد مثلث في جوفه مستطيل
وهيكل القمر كان مثمنا ولهم في هذه الاشكال المخصوصة اسرار واجبة الرعاية بحسب اوهامهم والله اعلم

الفصل الثامن في شرح صفات الملائكة بحسب ما وجدنا في الكتاب الكريم

اعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف اقسام الحسن والكمال للعالم العلوي هو وجود الملائكة
فيه كما ان اشرف اقسام الزينة للعالم السفلي هو وجود الانسان العاقل فيه الا ان الناس اختلفوا في
ماهية الملائكة وطريق ضبط الاقوال ان نقول انها اما ان تكون متحيزة او لا تكون متحيزة اما
القسم الاول ففيه اقوال الاول انها اجسام لطيفة هوائية نورانية تقدر على التشكل
باشكال مختلفة وانها ذوات باقية مبرأة عن الذبول والانحلال والضعف والاختلال ومسكنها السموات
وهذا قول اكثر المسلمين والثاني قول طوائف من عبدة الاصنام وهو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه
الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها احياء ناطقة فالسعود ملائكة الرحمة والنحوس ملائكة
العذاب والثالث قول الثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين قديمين وهما النور والظلمة
وهما جوهران حساسان مختاران متضادا النفس والصورة مختلفان في الفعل والتدبير فجوهر
النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي واما جوهر
الظلمة فهو على ضد ذلك ثم ان ذلك جوهر لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح

بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعدآء لا على
سبيل التناكح بل على سبيل تولد السفه من السفيه فهذه الاقوال الثلاثة هي اقوال من جعل
الملائكة اشيآء متحيزة جسمانية والقول الثاني ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست
متحيزة ولا حالة في المتحيزات وعلى هذا التقدير ففيه قولان الاول قول طوايف من النصارى
وهو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة المفارقة لابدانها الصافية الخيرية وذلك لان
هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خيرة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين والثاني
وهو قول جمهور الفلاسفة وهو ان الملائكة عبارة عن جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وانها
بالماهية مخالفة للنفوس البشرية ولا نسبة لعلومها الى علوم النفوس البشرية الناطقة ولا لقدرها
الى قدر النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل منها قوة واكثر علما وانها بالنسبة الى النفوس البشرية
جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الضوء القليل والبحر الاعظم بالنسبة الى القطرة ثم ان هذه الجواهر
على قسمين منها ما هي مستقلة بتدبير اجسام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى
ابداننا وهي المسماة بالنفوس الفلكية ومنها ما هو اعلى شانا من ان يكون لها تعلق بعالم الاجسام
وهو العقول المجردة وقد ذكرنا دلايل الفلاسفة في اثبات هذه الموجودات على سبيل الاستقصآء
واعلم ان الاخبار الكثيرة واردة في شرح كثرتها فقال عليه السلام اطت السمآء وحق لها
ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروي ان بني آدم عشر الجن ثم ان الجن
وبني آدم عشر حيوانات البر والطير وهؤلآء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض
وكل هؤلآء عشر ملائكة السمآء الدنيا وكلهم عشر ملائكة السمآء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة
السمآء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي شيء قليل جدا ثم كلهم عشر ملائكة السرادق
الواحد من سرادقات العرش ثم انه ما من مقدار موضع من اجزآء السموات السبع والكرسي والعرش
الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم ولهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلآء في مقابلة الملائكة
الذين هم سكان ساير العوالم الموجودة خارج هذا العالم كالقطرة في البحر والذرة في الارض ولا
يعلم عددهم الا الله واعلم ان الله تعالى ذكر في القرآن اصنافهم واوصافهم اما الاصناف
فاعلاهم درجة حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية
الحافون حول العرش وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة اكابر
الملائكة فمنهم جبرئيل عليه السلام وصفاته في القرآن كثيرة احدها انه صاحب الوحي الى الانبيا
قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وثانيها انه تعالى قدمه في الذكر على ميكائيل فقال
من كان عدوا لجبريل وميكائيل والسبب فيه ان جبرئيل صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب
الارزاق والاغذية الجسمانية والخيرات النفسانية افضل من الخيرات الجسمانية فلاجرم كان جبرئيل
افضل من ميكائيل وثالثها انه تعالى جعل جبرئيل ثاني نفسه فقال فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين ورابعها انه سماه روح القدس فقال اذ ايدتك بروح القدس وخامسها
انه ينصر اوليآء الله ويقهر اعدآء الله مثل قصة بدر وسادسها انه مدحه بصفات ستة فقال
انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع
الانبيآء والرسل والانبيآء من البشر كلهم امته وكرمه على عباد الله انه جعله واسطة بينه وبين اشرف
عباده في الارض وهم الانبيآء والحكمآء وقوته انما اخل بشيء من طاعات ربه اصلا ومكانته
عند الله انه مستغرق في تلك العبودية غير ملتفت الى شيء آخر من الاغراض وكونه مطاعا انه امام
الملائكة واستاذهم وكونه امينا هو قوله نزل به الروح الامين على قلبك ومن جملة اكابر الملائكة
اسرافيل وعزرائيل عليهما السلام والاخبار الكثيرة دلت عليهما وثبت بالاخبار ان عزرائيل ملك الموت
فقال قل يتوفاكم ملك الموت ويجب ان يكون له شعب وتلامذة واعوان كما قال تعالى حتى اذا جآء
احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا
الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم واما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه
صاحب الصور كما قال يوم ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ فيه اخرى

فاذا هم قيام ينظرون وسمعت ان بعض الفلاسفة كان يقول المراد بعزرائيل النفس الكلية لفلك زحل
واما اتباع عزرائيل فهي النفوس المنشعبة من تلك النفس السارية آثارها في هذا العالم الجسماني
واما اسرافيل فهو النفس الكلية لفلك الشمس والدليل عليه انه ثبت ان لاسرافيل ثلاثة انواع
من نفخ الصور وهي نفخة الفزع ونفخة الصعق ونفخة القيام وهذه الثلاثة حاصلة للشمس فان
عند غروبها يستولي الفزع على جميع الحيوانات فترجع كلها الى اماكنها وعند غروب الشفق تحصل
نفخة الصعق لان الحيوانات باسرها تبقى في مساكنها مستلقية كانها الاموات وعند طلوعها من المشرق
تقوم الحيوانات باسرها وتقوى بعد ضعفها وتصير احيآء بعد موتها والقسم الرابع من الملائكة
المذكورين في القرآن ملائكة الجنة وملائكة النار اما ملائكة الجنة فقوله والملائكة يدخلون
عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار واما ملائكة النار فقوله عليها ملائكة
غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وكان بعض الفلاسفة يقول المراد بملائكة
الجنة ارواح فلك المشتري والمراد بملائكة النار ارواح فلك المريخ والقسم الخامس من
الملائكة الموكلون ببني آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد وقوله له معقبات من بين
يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله قال بعض الفلاسفة قد سبق تفسير الطباع التام لكل
طائفة من طوايف النفوس البشرية فتلك الارواح المسماة بالطباع التام هي التي تلقيها في المعاطب
والمهالك والقسم السادس الملائكة الموكلون باطراف هذا العالم قال تعالى والصافات
صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا فالمراد من قوله والصافات صفا الارواح المقدسة الواقفة في
مقام الهيبة والجلال على درجات مرتبة ومراتب مختلفة وقال بعض الفلاسفة المراد بقوله
والصافات صفا ارواح فلك الشمس لان الشمس سلطان عالم الجسمانيات فروحها اعظم الارواح
وارواح ساير الافلاك كانها عبيده وخدمه له وكانها واقفة عندها صفا صفا وقوله فالزاجرات
زجرا هو ارواح فلك المريخ وقوله فالتاليات ذكرا هو ارواح فلك المشتري وكذا قوله
والذاريات ذروا الى قوله والمدبرات امرا وقوله والنازعات غرقا الى قوله فالمقسمات امرا والكلام
المستقصى في تفسير هذه الآيات مذكور في التفسير الكبير واما الكلام في صفات الملائكة فمن وجوه
الاول ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاعل الملائكة رسلا والثاني قربهم من الله قال تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وليس هذا القرب بالمكان فلم يبق الا ان يكون بالدرجة والرتبة والثالث
وصف طاعاتهم وهو من وجوه احدها قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
وقال في آية اخرى وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وثانيها انهم لا يفعلون الا بامره قال
تعالى حكاية عنهم وما نتنزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا وما خلفنا وقال لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون والرابع وصف قدرتهم وكيف تشتد ذلك وهم المدبرون لاجرام السموات
على عظمتها قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم ان العرش اعظم من الكرسي بحيث
لا نسبة له اليه ثم ان الكرسي مع صغره محيط بجميع السموات كما قال وسع كرسيه السموات والارض
والخامس وصف خوفهم فانهم مع كثرة عباداتهم وشدة بعدهم عن الزلات يكونون خائفين
وجلين قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون وقال حتى اذا
فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير واقول يحتمل ان يكون المراد
من فزعهم الشديد عرفانهم بكونهم موصوفين بامكان الوجود والعدم والامكان اذا اعتبر من حيث
هو هو كان عدما والمراد بقوله قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق فيض نور جوده وايجاده عليهم
فيصيرون عند ذلك واجبي الوجود بغيرهم فيحصل الامن عن الهلاك والعدم واعلم انه ليس
بعد كلام الله ورسوله كلام اعلى واجل في وصف الملائكة من كلام الامام الاجل علي بن ابي طالب رضي
الله عنه فقال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن اطوارا من ملائكته منهم
سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون
ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امنآء على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون
بقضائه وامره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى

هي التي تحفظها عن الآفات
والمخافات واما اضداد
تلك الجواهر المسماة بالطباع
التام

اقربهم والمارقة من السماء العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم والناشية لقوائم العرش
اكنافهم ماسكة دونه ابصارهم متلففون تحته اجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة
واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجوزون عليه صفات المخلوقين ولا يحدونه
بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظاير والله اعلم **الفصل التاسع في ان الملائكة
افضل ام البشر** اعلم ان من عرف ان الملك ما هو وكيف صفاته لم يأذن له عقله ان يخوض
في هذا البحث الا ان اكثر الناس ظنوا ان الملائكة طيور تطير في السموات فلهذا السبب وقعوا
في هذا البحث واحتج القائلون بان الانبياء افضل من الملائكة بوجوه **الحجة الاولى**
قصة آدم عليه السلام واحتجوا بها في اثبات كونه افضل من الملائكة بوجوه الاول انه تعالى
امر الملائكة بالسجود لآدم وثبت ان آدم ما كان كالقبلة بدليل انه تعالى اخبر عن ابليس انه قال
ارايتك هذا الذي كرمت علي ولو كانت السجدة لله وآدم كالقبلة لما حصل هذا التكريم واذا ثبت
هذا وجب ان يكون آدم افضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع
للادون قبيح في العقول فانه يقبح ان يؤمر ابو حنيفة بخدمة اقل الناس في الفقه فدل هذا على ان
آدم كان افضل منهم والوجه الثاني في هذا الاستدلال انه تعالى جعل آدم خليفة لنفسه
والمراد منه خلافة الولاية وخليفة السلطان اعظم من سائر اقوامه فوجب ان يكون آدم اشرف
الخلق والوجه الثالث ان آدم كان اعلم فوجب ان يكون افضل انما قلنا انه اعلم من الملائكة
لانهم قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فعند ذلك قال يا آدم انبئهم
باسمائهم فدل على انه كان عالما بما لم يكونوا عالمين به وانما قلنا ان الاعلم افضل لقوله هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون والوجه الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين والاستدلال ان الملائكة من العالمين فوجب كونهم افضل من الملائكة
الحجة الثانية ان عبادات البشر اشق فوجب ان يكونوا افضل بيان الاول ان البشر لهم
شهوة مانعة من الطاعات والملائكة ليس لهم ذلك والاتيان بالطاعة مع قيام المانع اشق
من الاتيان بها مع السلامة عن المانع وبيان الثاني ان زيادة المشقة ان لم تصر مقابلة لزيادة
الثواب صار ذلك السعي ضايعا وانه لا يليق بالحكيم الرحيم **الحجة الثالثة** انه تعالى خلق
للملائكة عقولا بلا شهوة وللبهائم والسباع شهوات بلا عقل وخلق للآدمي الشهوة والعقل معا فان
مال الآدمي الى الشهوة كان اخس من البهائم لقوله اولئك كالانعام بل هم اضل فوجب انه
ان مال الى العقل والطاعة وجب ان يكون افضل من الملك قياسا لاحد الجانبين على الآخر هذا
احسن دلايل القوم في هذه المسألة والجواب عن الحجة الاولى انا لا نسلم ان ملائكة السموات
كانوا مأمورين بالسجود لآدم غاية ما في الباب انكم تتمسكون بعموم قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم الا انا نقول تخصيص عموم القرآن بنص القرآن جائز باجماع العقلاء وقد قال تعالى
في آخر سورة الاعراف فان استكبروا فالذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون
وعلماء العربية يعلمون ان قوله وله يسجدون يفيد الحصر معناه انهم لا يسجدون الا لله واما الوجه
الثاني وهو التمسك بلفظ الخليفة فجوابه انه كان خليفة الله في الارض فمن اين يدل هذا على انه
افضل من سلاطين عالم السموات مع انه ثبت في العلوم الرياضية ان الارض بالنسبة الى السموات
كالعدم واما الوجه الثالث وهو ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة فنقول مسلم انه كان
اعلم من الملائكة الارضية فلم قلتم كان اعلم من الملائكة السماوية وسنقيم البرهان اليقيني على ان ذلك
محال واما الوجه الرابع وهو قوله ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
فنقول يجب حمل لفظ العالمين على اهل الارض توفيقا بين هذه الآية ودلايلنا واما قوله
عبادتهم اشق فيجب ان تكون افضل فنقول مثال هذا الكلام ما اذا قيل ان الخباز والقصاب
تحصيلهم للقوت واللباس اشق فوجب ان يكونوا افضل من سلطان الشرق والغرب ولما كان
هذا الكلام لا يلتفت العاقل اليه فكذا ههنا وايضا فرضنا رجلا شديد الاستعداد لحصول المرض
بحيث يقع بادنى سبب في الامراض الشديدة ورجلا آخر خلق على اكمل انواع الصحة وافضل اقسام

الجمال فيقول فضولي ان الاول افضل من الثاني في الصحة والجمال لانه انما يحفظ صحته بتعب شديد
وهذا ليس كذلك ولما كان هذا الكلام باطلا فكذا ههنا واما قوله الانسان اذا مال الى الشهوة
كان اخس من البهيمة فكذلك اذا مال الى جانب العقل كان افضل من الملك فنقول اما قوله
اذا مال الى جانب الشهوة صار اخس من البهيمة فهذا باطل وعموم الاية على المبالغة في الزجر والله
اعلم واعلم ان دلائل القائلين بان الملك افضل من البشر نوعان بعضها سمعية وبعضها
عقلية اما السمعية فوجوه الاول قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
الى قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول
انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فانه محال بل عندية القرب والشرف ولما
كانت هذه الاية واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من الشرف حاصل لهم لا لغيرهم
والثاني انه سبحانه احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم اولى بان لا يستكبر ولو كان البشر
افضل من الملائكة لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته انه يجب عليهم
خدمته وطاعته فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة فمعلوم
ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاكمل على الادون ونظير هذه الاية في الدلالة على المطلوب قوله
تعالى فان استكبروا فالذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون فان قيل
الاعتراض على الوجه الاول انه تعالى اثبت هذه العندية في الآخرة لآحاد المؤمنين وهو
قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه السلام حاكيا عن الله سبحانه
انا عند المنكسرة قلوبهم وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الخبر يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرين
والاية التي تمسكتم بها تدل على ان الملائكة عند الله ولا شك ان كون الله عند العبد ادخل في التعظيم
من كون العبد عند الله واما الاعتراض على الوجه الثاني فهو انا نقول لا نزاع في ان الملائكة اشد
قدرة من البشر ويكفي في صحة هذا الدليل هذا القدر من التفاوت فانه يقال ان الملائكة مع شدة قوتهم
واستيلائهم على اجرام السموات والارض وامنهم من الضعف والعجز والهرم والمرض وطول اعمارهم
لا يتركون العبودية لحظة واحدة والبشر مع غاية ضعفهم مع ما يصيبهم من الامراض والآفات اولى
ان لا يتمردوا فهذا يدل على ان الملائكة اكثر قوة من البشر فهذا القدر كاف في صحة الاستدلال ولا نزاع في
حصول التفاوت في هذا المعنى اما لم قلتم ان ذلك يدل على ان الملائكة افضل من البشر والجواب
عن الاول ان قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي مشعر بان المراد من تلك العندية الحفظ والحراسة
والرحمة فان السلطان اذا قال يا مسكين انا معك فهم كل واحد منه ان المراد انه لا يهمله ولا يضيع
مهمته اما اذا قيل لبعض الاكابر والعظماء انه من المقربين عند السلطان فانه يفهم منه كمال الدرجة والمنقبة
فعلم انه لا تعلق لاحد البابين بالآخر والجواب عن السؤال الثاني ان الاستدلال بافعال
الملائكة انما يتم اذا قلنا الملائكة موصوفون بالكمال في القدرة وفي العلم لانهم لو لم يكونوا اعلم من البشر
لم يكن فعلهم حجة على البشر لان فعل الجاهل لا يمكن جعله حجة على العالم فثبت ان ذلك الاستدلال لا يتم
الا اذا كانت الملائكة زائدين على البشر في قوة الادراك وفي قوة العمل ولا معنى للفضيلة الا هذا فاذا
ثبت كونهم زائدين على البشر فثبت انهم افضل من البشر الحجة الثانية طاعات الملائكة
ادوم فكانت افضل بيان الاول وهو انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وعلى هذا التقدير فلو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واما انه لا نسبة الى
طاعات البشر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة وبيان انها لما كانت ادوم كانت افضل
لان الفضيلة ليست الا في الاستغراق في عبودية الله والمواظبة على ذكره والابتهاج بخدمته فاذا كانت
هذه المعاني في حقهم ادوم وجب ان تكون فضايلهم اكثر ويؤكده قوله عليه السلام اطول العباد
عمرا احسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولانه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في
امته وهذا يقتضي ان تكون الملائكة بالنسبة الى البشر كالنبي بالنسبة الى الامة وذلك يوجب فضلهم
على البشر الحجة الثالثة انهم اسبق السابقين في خصال الخير فوجب ان يكونوا افضل
من غيرهم بيان الاول انه لا خصلة من خصال الدين الا وهم ايمة متقدمون فيها بل هم

العامرون لطرق الدين لانهم كانوا موجودين قبل اولاد آدم بل قبل آدم باعصار عظيمة وادوار متباعدة وكانوا
من اول الامر مواظبين على الطاعات والمعارف وبيان ان السبق يوجب مزيد الفضيلة وجوه الاول
قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون والثاني قوله صلى الله عليه وسلم من
سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فهذا يقتضي ان كل ما حصل للانبياء من
الثواب والفضيلة فمثله حاصل للملائكة مع زيادة الفضائل التي فازوا بها في الازمنة السالفة
الحجة الرابعة ان الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من الامة فالملائكة افضل
من الانبياء اما الاول فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على
قلبك واما ان الرسول افضل من الامة فلان الانبيا والرسل انما وصلوا الى كل الخيرات
بارشادهم وانما فازوا باكمل الدرجات بتعليمهم وتوفيقهم وفضل الانبياء والرسل على الامة ما كان الا
لهذا المعنى فاذا كان هذا المعنى حاصلا هناك وجب كون الملائكة افضل من الانبياء فان قالوا ان
السلطان قد يرسل واحدا من العبيد الى الوزير لاجل ان يعلمه مهما من المهمات وذلك لا يوجب كون العبد افضل
من الوزير فنقول انك ستعلم عند التامل ان تخيل هذا المعنى في حق نزول الملائكة على الانبياء فهو بعيد
جدا من معرفة الملائكة ومعرفة الانبياء الحجة الخامسة الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا
افضل من البشر بيان الاول انهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم قال
تعالى يخافون ربهم من فوقهم واشفاقهم دائم قال تعالى وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق
ينافيان العزم على المعصية واما الانبيا عليهم السلام فلم يخل واحد منهم عن نوع زلة قال عليه السلام
ما منا الا من عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة افضل فوجب ان يكونوا اكمل
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم رتب مزيد الكرامة على مزيد التقوى فوجب ان يكون مزيد التقوى
علة لمزيد الكرامة فاينما حصل مزيد التقوى وجب ان يحصل مزيد الكرامة الحجة السادسة
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فقوله ولا الملائكة المقربون مذكور في معرض
الاحتجاج يعني ان الملائكة لما لم يستنكفوا فبأن لا يستنكف المسيح اولى وهذا الاستدلال لا يتم الا اذا كانت
الملائكة افضل من المسيح فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد ان الملائكة مع قدرتهم القاهرة الغالبة لما لم
يستنكفوا عن عبادة الله فبأن لا يستنكف المسيح عنها مع ضعفه كان اولى فنقول هذا كما يدل على ان
الملائكة اعلى من البشر في القوة والقدرة فكذلك يدل على انهم اعلى من البشر في العلم والا فالاستدلال لا
بفضل الجاهل على العالم لا يصح فلما صح هذا الاستدلال وجب كون الملائكة اعلى حالا من المسيح في كمال القدرة
وفي كمال العلم ولا معنى للفضيلة الا ذلك الحجة السابعة قوله تعالى حكاية لابليس ما نهاكما ربكما
عن تلكما الشجرة الا ان تكونا ملكين ولو لم يكن متقررا عند آدم وحواء ان الملك افضل من البشر والا لما
قدر ابليس على ان يغرهما بهذا الكلام الحجة الثامنة قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان قالوا الكفار طالبوه بالاخبار عن الغيوب وبالاتيان
بالاعمال الشاقة وهي المذكورة في قوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا فقال ليس
عندي من القدرة على هذه الاعمال العظيمة التي يقدر عليها الملائكة فهذا يدل على ان قدرة الملائكة
اكمل من قدرة البشر لكن لا يدل على الزيادة في الفضيلة فنقول ان الرجل اذا طولب باشياء فوق حده
وطاقته فيقول اني ما قلت لكم اني صاحب الخزاين ما قلت لكم اني علام الغيوب ما قلت لكم اني سلطان فهذا
يفيد كونه اقل مرتبة من السلطان على الاطلاق فان الرجل العالم اذا قال هذا الكلام قيل له بل انت افضل
من السلطان بسبب علمك وزهدك وتقواك فدل هذا النفي المطلق على ان حاله انقص من حال الملائكة
الحجة التاسعة قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى حمل هذا التشبيه في السيرة لا في الصورة لانه قال
ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد
تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشر من الشهوة والحرص على المشتهى واثبات ضد ذلك وهي صفة الملك وهي غض
البصر ومنع النفس من الميل الى الحرام فدلت هذه الاية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن
والكافر على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة في جميع الخيرات على درجات البشر فان قالوا ان قوله

المرأة

المرأة فذلكن الذي لمتنني فيه كالصريح في ان مراد النساء بقولهن ان هذا الا ملك كريم تعظيم حال يوسف
في الصورة لا في السيرة قلنا هذا غير لازم فلعل مراد المرأة اني عشقت انسانا مثل هذا الذي رأيتن
كانه ملك لا يميل طبعه البتة الى الشهوات واللذات ومعلوم انه كلما كان امتناع المعشوق اشد كان
عشق العاشق اشد والله اعلم الحجة العاشرة قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا
وجه الاستدلال ان المخلوقات اما مكلف واما غير مكلف ولا شك ان المكلف افضل ممن لا يكون
مكلفا اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والبشر والجن والشياطين ولا نزاع في ان البشر افضل من
الجن والشياطين فلو كانوا افضل من الملائكة ايضا لزم ان يكونوا افضل من جميع الخلائق وحينئذ لا يبقى
لقوله على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان يجب ان يقال وفضلناهم على جميع المخلوقات
الحجة الحادية عشر الانبيا عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا وبدؤوا بالاستغفار لانفسهم
ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن
دخل بيتي مؤمنا وقال ابراهيم رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين
وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله لمحمد واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات واما
الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر بدليل قوله تعالى حكاية عنهم
فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤوا في ذلك
بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس اقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه السلام ابدأ بنفسك
ثم بمن تعول الحجة الثانية عشر قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق
جميع المكلفين من بني آدم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم افضل من البشر من وجهين
الاول ان الذي يحفظ غيره عن المعصية يجب ان يكون ابعد من المعصية كما من بعد المحفوظ والثاني
انه تعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعة وعليهم في المعاصي وذلك يوجب ان تكون اقوالهم اولى
بالقبول من اقوال البشر الحجة الثالثة عشر قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون
الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وجه الاستدلال انه تعالى اراد ان يقرر عند الناس كمال عظمته
وغاية جلالته فقال في المرتبة الاولى رب السموات والارض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا
ومعلوم ان السموات والارض وما بينهما اشارة الى جملة عالم الاجسام فبين ان جملة عالم الاجسام منقادة
خاضعة له وان قدرته ومشيئته نافذة في اعماقها سارية في اجزائها وجزئياتها ثم لما ذكر ذلك قال بعده
يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا فانتقل من الاستدلال بعالم
الاجسام على عظمته الى الاستدلال بعالم الارواح على عظمته وهذا يدل على ان عالم الروحانيات اشرف واعلى
واكمل وافضل من عالم الجسمانيات ثم لما ذكر الاستدلال على تقرير هذه العظمة بعالم الروحانيات لم يذكر بعده
دليلا آخر بل قال ذلك اليوم الحق وهو النتيجة فهذا يدل على ان اعظم مخلوقات الله عالم الروحانيات وانه
لا نسبة لها في الكمال والجلالة الى عالم الجسمانيات الحجة الرابعة عشر قوله تعالى آمن الرسول بما
انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد في صحة الايمان من هذه الاشياء
الاربعة فبدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وهذا الترتيب في غاية الصحة والفائدة لان
منبع النور والكمال والرحمة هو الله والوسايط هم الملائكة والقابل لتلك الرحمة هم الانبياء والرسل فلا بد اولا
من الاصل وثانيا من الواسطة وثالثا من حصول تلك الرحمة ورابعا من وصولها الى القابل وهم الانبياء
والرسل وهذا يدل على ان اشرف الموجودات في الشرف والرتبة هو الله تعالى وبعده في المرتبة درجات
الملائكة وبعدهم في الشرف تلك الفوائد والانوار التي هي الكتب وفي آخر الدرجات الارواح البشرية
التي لما وصلت اليها تلك الفوائد والانوار سعدت بها وكملت فضائلها بسببها الحجة الخامسة عشر
قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم فقدم الملائكة على اولي العلم تنبيها على ان علوم الانبياء
من زمرة البشر انما حصل من فيض انوار الملائكة فهم الاصول والبشر كالفروع والفقراء ويقرب منه قوله
ان الله وملائكته يصلون على النبي وهذا تنبيه على ان انوار السعادات انما تظهر من بحار رحمة الله ولكنها
لا تصل الى النفوس البشرية الا بواسطة الملائكة فكل فضيلة ومنقبة وصلت الى البشر مجاريها ومعادنها عند
الملائكة وقطراتها المختصرة وصلت الى البشر الحجة السادسة عشر انا نتكلم في جبريل عليه

السلام وفي محمد عليه السلام فنقول ان جبريل افضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه لقول
رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثمّ امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله جبريل بستة
من صفات الكمال احدها كونه رسولا من الله الى غيره وثانيها كونه كريما على الله وثالثها
كونه ذا قوة عند الله على اداء الطاعات والبعد عن المحظورات بحيث لا يقوى عليها غيره ورابعها كونه
مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات وسادسها كونه امينا في تبليغ الوحي
والرسالة ثم انه سبحانه بعد ان وصف جبريل بهذه الصفات العالية وصف محمدا بقوله وما صاحبكم بمجنون
ولو كان محمد مساويا في صفات الفضل او مقاربا لجبريل لكان وصف محمد بهذه الصفة العالية
وصف محمد بقوله بعد وصف جبريل بتلك الصفات تحقير الشان محمد وابطالا لحقه وذلك غير جائز فدلت
هذه الاية على انه ليس لمحمد عند جبريل من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا
نسبة لاحدهما الى الآخر في الفضل والدرجة الحجة السابعة عشر قوله تعالى ومن يقل منهم
اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وهذه الاية دالة على انهم بلغوا في الرفعة والجلالة الى انهم لو خالفوا
الله في امر من الامور لما حصلت تلك المخالفة الا بادعاء الالهية لا بشيء آخر من متابعة الشهوات وذلك
يدل على غاية جلالتهم ورفعتهم الحجة الثامنة عشر قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا
ماذا قال ربكم قالوا الحق وهذا استدلال بحصول الفزع في قلوبهم على ان حصول هذا الفزع بالبشر اولى
وذلك يدل على الفضيلة الحجة التاسعة عشر قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى واذا ذكرني
عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه وهذا يدل على ان الملائكة اعلى واشرف الحجة العشرون
الملك اعلم من البشر والاعلم افضل بيان انه اعلم وجهان الاول ان محمدا عليه السلام انما تعلم من
جبريل عليه السلام لقوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم اكثر علما من المتعلم والثاني ان العلوم الدينية
قسمان علم الاصول وعلم الفروع اما علم الاصول فيمتنع التقصير فيه بالنسبة الى جبريل ومحمد عليهما السلام
لان ذلك التقصير يوجب الجهل بالله وهو في حقهما محال واما العلم بكيفية مخلوقات الله وحصول ما
فيها من العجايب والغرايب فهذا العلم لجبريل عليه السلام اكمل لانه شاهد العرش والكرسي واللوح والقلم
والجنة والنار وطباق السموات واجرام الكواكب وشاهد طبقات العناصر واحوال البحار والجبال والمفاوز
ومراتب المعادن والنبات والحيوان وذلك لان مسكنه في السموات فهو قد شاهدها وانه ايضا مطاع
في عالم السموات فالملائكة الموكلون على هذه المواضع يطيعونه فيكون عالما باحوال هذه الاشياء لا
محالة فثبت ان علمه بهذه الاشياء لا نسبة له الى علم البشر واما علم الفروع فهذا العلم لا يحصل الا بالوحي
فبالضرورة ان هذا العلم لم يحصل لمحمد ولا لاحد من الانبياء الا بطريق الاستفادة عن جبريل وايضا
فان محمدا كان عالما بشريعته نفسه وما كان عالما بشرايع الانبياء المتقدمين وايضا فهو ما كان عالما
بشرايع عالم السموات والعرش والكرسي وجبريل عالم بكل هذه العلوم فثبت انه لا مناسبة في الاصول
والفروع بين جبريل وبين محمد فوجب ان يكون افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون فان قالوا اليس ان آدم عليه السلام كان عالما بالاسماء والملائكة ما علموا تلك الاسماء
قلنا يجب حمل لفظ الملائكة على الملائكة الارضية توفيقا بين الدلايل بقدر الامكان فهذا جملة
الكلام في الدلايل السمعية **واما الدلايل العقلية الفلسفية** فاعلم ان المراد بالملائكة
العقول الفلكية والنفوس الفلكية التي هي المدبرات لاجرام الافلاك وكل هذا العالم الاسفل بالنسبة اليها
كالمركز بالنسبة الى الدائرة وكالقطرة بالنسبة الى البحر وكالشعلة بالنسبة الى الشمس فكيف يليق بالعاقل
ان يجعل هذه المقدمة موضع البحث والنظر الا انا على سبيل التنبيه نقول انه لا مناسبة بينها وبين
البشر في الذوات وفي صفة العلم وفي صفة القدرة وفي البراءة عن النقايص **المطلوب الاول**
قولنا انه لا مناسبة بين تلك الذوات وبين هذه والذي يدل عليه وجوه الاول ان النفوس
والعقول ذوات مجردة عن الجسمية ولواحقها فتكون افضل من هذه الاجسام ومن الجسمانيات اما انها
مجردة فقد علمت واما ان المجرد افضل فلان المجرد غني عن المكان والحيز والجسم والجسماني محتاج اليه
والغني عن الشيء افضل من المحتاج اليه الثاني ان الملائكة ذوات بسيطة مبراة عن الكثرة الحاصلة
بسبب المادة والصورة وعن الكثرة الحاصلة بسبب اجتماع الوحدات واما الانسان فانه مركب من النفس

والبدن والنفس محتاجة الى قوى كثيرة والى آلات كثيرة حتى تقدر على ان تفعل بواسطة كل آلة فعلا
آخر واما البدن فهو مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط جزء من المركب لان اسباب العدم للمركب
اكثر منها للبسيط والثالث ان تركيب الانسان تركيب رخو مستعد لقبول التفرق والتمزق
بادنى سبب فهو كالبنى الموضوع على ممر الآفات ومجر المخافات تؤذيه البقة وتقتله الشرقة واوله
نطفة قذرة وآخره جيفة مذرة وفيما بين الحالتين حمال عذرة واما ان تلك الارواح فهي
سموات باقية دايمة مبراة عن الفطور والتفاوت فاي عقل يجوز اثبات المناسبة بينهما
والرابع انا قد بينا في كتاب النفس ان هذه النفوس الناطقة معلولات لتلك العلل العالية في
ذواتها وفي كمالاتها والمعلول الضعيف كيف يمكن ان يقابل بالعلة القاهرة القوية وايضا فالوجود لا
يصل الى المعلول الابعد الا ان وصل الى العلة ثم فاض منها الى المعلول فتلك العلل كالبحار الآمنة عن
التغير والفنا وهذه المعلولات كالقطرات التي تكون في معرض الجفاف والذهاب بحسب كل لحظة
ولمحة فكيف يقابل احدهما بالآخر الخامس ان المشابهة بين الجواهر الملكية المقدسة وبين
واجب الوجود في الصفات السلبية الدالة على الاستغناء اكثر فوجب ان يكون افضل واكمل ومن
جملتها انها لا تحتاج الى الاغذية ولا الى الملابس والمناكح وبالجملة فالحاجات هناك قليلة بل لا حاجة
هناك الا الى الله وهاهنا جهات الحاجات كانها غير متناهية فثبت انه لا مناسبة البتة بين هذه الذوات
المطلوب الثاني في بيان ان علوم الملائكة افضل من علوم البشر ويدل عليه وجوه الاول
ان علومهم فعلية وعلوم البشر انفعالية الثاني انها هي العلل الفياضة لعلوم البشر والعلة اكمل من
المعلول الثالث ان علومها مبراة عن السهو والنسيان والغلط وعلوم البشر مخلوطة بهذه الثلث
الرابع ان علومها عقول مستفادة حاضرة دايما وعلوم البشر ليست كذلك بل الغالب في اكثر
الاحوال انها لا تكون حاضرة بل هي متدافعة متمانعة فعند توجه الذهن الى بعض العلوم تكون
البواقي زايلة ذاهبة الخامس انه حصل في كل نوع عالم من النفوس وستصير كلها مساوية
للنفوس الحاضرة في العلوم والمعارف واما تلك الارواح المقدسة الفلكية فليست كذلك السادس
ان الروحانيات السماوية محيطة بالمغيبات عالمة بالاحوال المستقبلة لانهم في لسان الشريعة مطالعون
للوح المحفوظ وفي لسان الحكمة انها علل لحوادث هذا العالم فتكون فواعل لهذه الاحوال وهي عالمة بذواتها
انفسها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول **المطلوب الثالث** ان قدرتها على الافعال لا
تناسب قدرة البشر ويدل عليه وجوه الاول انهم مواظبون على الخدمة دايما يسبحون الليل
والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان طعامهم التسبيح وشرابهم
التقديس والتهليل وانسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلايق البدنية مبرؤون عن
الحجب الشهوانية والغضبية فاي مناسبة بين البابين والثاني ان الروحانيات لهم القوة الشديدة
على تصريف اجسام هذا العالم وتقليب اجرامه والقوة التي لهم ليس من جنس القوى المزاجية حتى يعرض
لها كلال ولغوب ثم انك ترى ان الشظية من النبات في بدو نموها مع غاية لطافتها تفتق الحجر وتشق
الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى
السماوية فالروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الثقال
ولا يستصعبون نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها وكذا
الزلازل تقع في الجبال بتاثيراتها والشرايع الالهية ناطقة بذلك كما قال والمقسمات امرا
والمعقول ايضا دال عليه فاين احد القسمين عن الآخر والثالث ان الروحانيات لها اختيارات
فايضة عن انوار جلال الله متوجهة الى الخيرات الفايضة على مادة هذا العالم ولا يشوبها شايبة الضعف
بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر وميلهم الى الخيرات
انما يحصل باعانة الملائكة وارشادهم كما ورد في الاخبار لكل انسان ملك يسدده ويهديه
الرابع ان الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة فالافلاك كالابدان لها والكواكب النيرة
كالقلوب لها والخطوط الشعاعية التي تمتد من بعضها الى البعض كالارواح المتولدة في القلب وفي
الدماغ السارية منها الى ساير الاعضاء ثم انا نعلم ان اختلافات احوال الافلاك والكواكب مباد

لحصول الاختلاف في هذا العالم فلما وقع في حضيض الشمس في جانب الجنوب لاجرم قربت الشمس هناك
من الارض فقويت السخونة هناك وجذبت الرطوبات الى ذلك الجانب فحصلت البحار هناك وصار
ذلك سببا لانكشاف الماء عن الربع الشمالي فصار الربع الشمالي معدن الحيوانات الارضية فانظر
ان هذا القدر من التفاوت في حال الشمس حصلت العمارة الكلية في هذا العالم وايضا فيحصل من حركات
الكواكب اتصالات مختلفة من التثليث والتسديس والمقابلة والتربيع والمقارنة وكذلك مناطق
الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرتق فحينئذ تبطل عمارة هذا العالم
وتارة ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب الى جانب فلما راينا هياكل العالم العلوي
مستولية على هياكل هذا العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يجب ان تكون مستولية على ارواح
هذا العالم السفلي لاسيما وقد دلت المباحث الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح
العالم الاعلى وكما ان هذه الارواح معلولة لتلك الارواح ونسبة هذه الارواح الى
تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الحقيرة بالنسبة الى البحر الاعظم
فها هنا القطرات والاثار وهناك المنابع والبحار فكيف يليق بالعقل اثبات مناسبة بين
البابين الخامس انا بينا ان الروحانيات الفلكية مبادي لروحانيات هذا العالم ومعادها والمبدا
اشرف من ذي المبدا لان كل كمال يحصل لذي المبدا فهو انما حصل للمبدا الاول ثم فاض القدر القليل
منه على ذي المبدا وايضا سعادات هذه النفوس البشرية بعد الموت بان تتصل بها وتستفيد بذرة
من ذرات انوارها فثبت ان كل كمال لهذه الارواح البشرية في مبداها واولها واخرها ومعادها
موقوف على فيضان ذرة من ذرات الكمال عليها من ذلك العالم السادس ان الانبياء والرسل
عليهم السلام اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشي من المعارف والعلوم الا بعد الوحي قال تعالى
علمه شديد القوى وقال في صفة القران انه لقول رسول كريم فهذا اعتراف من الانبياء عليهم
السلام بان علومهم مستفادة من الملائكة وايضا اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على الاعداء
كما في قلع بلاد لوط وهم الذين يرشدونهم الى مصالحهم كما في نجر السفينة في قصة نوح عليه السلام
فلما اتفق الانبياء والرسل على ذلك فمن اين وقع لهذه الطائفة ان فضلوا الانبياء على الملائكة
مع تصريح الانبياء وبافتقارهم الى كل الامور وبانهم لا يقتبسون الخيرات الا منهم السابع ان
الانسان وان حصلت له القوة العاقلة المدركة الا انها معارضة بتسعة عشر نوعا من القوى وكلها تضاد
القوة العقلية في تحصيل الكمالات الروحانية فالحواس الخمسة الظاهرة متوجهة الى الكيفيات الجسمانيات
ومعرضة عن الروحانيات واما الحواس الخمسة الباطنة فهي مشتغلة بضبط تلك الاحوال التي اكتسبتها
الحواس الظاهرة بالتصرف فيها واما الشهوة والغضب فالحال في كونهما مانعين من الاحوال الروحانية
في غاية الظهور واما القوى السبعة النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية
والنامية والمولدة فظاهر انها مانعة من الالتفات الى عالم الروحانيات فلهذا السبب جاء في الكتاب
الالهي ان جهنم لها تسعة عشر عددا من الزبانية والمراد منه جهنم البدن وهي مستولية على البدن من اول
التكون والحدوث الى اخره واما القوة العقلية فهي انما تلوح بعد البلوغ وبعد رسوخ القوى
الجسمانية في البدن واستيلائها عليه ثم انها مجردة عن الاعوان والانصار واذا كان الامر كذلك
فحينئذ يظهر ان نور القوة العقلية في جواهر النفوس الناطقة تكون تكون ضعيفة واما النفوس
الفلكية والعقول المجردة فهي في ذواتها اعلى من ان يقال انها انوار واما معارفها فهي التعقلات
الكاملة المشرقة المتعالية عن ظلمات القوى الجسمانية واوضار القوى الطبيعية الغاذية والهاضمة
والدافعة فكيف يخطر ببال العاقل اثبات مناسبة بين البابين وها هنا اخر الكلام في
هذا الباب والله اعلم ولكن ها هنا اخر كلامنا في شرح الاحوال العالية والسافلة ونختم الكتاب
بهذا التضرع فنقول انت المتعالي عن علائق العقول والفهوم وانت المقدس عن مناسبات
الاعراض والجسوم وانت الموصوف بانك انت الحي القيوم فلا نهاية لجودك من الروحانيات ولا غاية
لاحوال عبادك من الجسمانيات وانت مقدس عن الاعتضاد بهذه الجنود والعساكر وانت الغني عن
الكل في الاول وفي الاخر فاذا كنت غنيا عنهم مع جلالة احوالهم وحسن افعالهم فمن اين يحصل

لهذه الذرة الضعيفة والنسمة النحيفة عند طلوع نور كبريائك وكيف يمكن ان يكون لذكر هذه
اشراق صفاتك واسمائك فاذا اعترفت هذه الحالة ضعف رجائي وبقي دعائي مات اذا
اعترفت انك عاملت الكل بالرحمة مع الاستغناء عنهم وامطرت عليهم سحائب الرحمة مع عدم الاحتياج
اليهم فعند هذا اقول يا ايها الموصوف بالازلية والقدم ويا ايها المتعالي عن قبول
الفناء والعدم ان اعطيت احدا لاجل انه استحق منك النعمة والرحمة فلا تلتفت الى دعائي وندائي
واما ان كان كل من فاز بنوع من الرحمة ووصل الى قسط من النعمة فانما وصل اليه بمحض فضلك
وافضالك ومن محض منبع زلال نوالك فلا تخيب رجائي ولا ترد دعائي وافض علي الخير
والرحمة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين ويا اله الاولين
والاخرين قال مصنف الكتاب رضي الله عنه تم هذا الكتاب بكرة يوم الاثنين الرابع
من رجب سنة خمس وستمائة والحمد لله حمدا كثيرا دائما ابدا طيبا مباركا والصلاة على الملائكة
المقربين ثم على الانبياء والمرسلين وعلى جميع عباد الله الصالحين خصوصا على محمد واله اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم الكتاب الثامن من المطالب العالية

في النبوات وما يتعلق بها والكلام فيه مرتب على اقسام **القسم الاول** في النبوات وفيه فصول **الفصل الاول** في شرح مذاهب
الناس في هذا الباب اعلم ان منكري النبوات فرق الفرقة الاولى الذين قالوا اله
العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فان كل من انكر كونه تعالى فاعلا مختارا وانكر كونه عالما
بالجزئيات فقد انسد عليه باب اثبات النبوات وهذه الطريقة هي طريقة الفلاسفة والفرقة
الثانية الذين سلموا ان اله العالم فاعل مختار ولكنهم انكروا الامر والنهي والتكليف قالوا واذا
ثبت هذا فقد بطل القول بالنبوة لان الانبياء انما جاؤوا بتقرير التكاليف فلما كان القول عندهم بالتكليف
باطلا فقد بطل الاصل وعند بطلان الاصل يكون الفرع اولى بالبطلان والفرقة الثالثة
الذين سلموا ان اله العالم امر عباده باشياء ونهاهم عن اشياء الا انهم قالوا العقول وحدها كافية
في معرفة تلك التكاليف فلم يكن في بعثة الانبياء فائدة الفرقة الرابعة الذين قالوا لا طريق
لنا الى معرفة نبوة الانبياء الا بواسطة المعجزات والمعجزات لا دلالة فيها البتة على صدق الانبياء واذا لم
يوجد شي يدل على النبوة الا المعجز وثبت ان المعجز لا يدل البتة على الصدق فحينئذ يلزم فساد القول
بالنبوة ثم ان القائلين بهذا القول ذكروا في الطعن في المعجزات وجوها كثيرة فالفرقة
الاولى الذين انكروا وجود المعجزات وقالوا ان خرق العادات ممتنع في العقول والفرقة الثانية
الذين سلموا امكان انخراق العادات الا انهم قالوا لم يوجد دليل يدل على ان فاعل تلك الافعال
الخارقة للعادات هو الله سبحانه والفرقة الثالثة الذين قالوا هب ان الدليل دل على
ان فاعل تلك الخوارق هو الله تعالى الا انا مع تسليم هذا الاصل لا يدل على صدق المدعي للرسالة
والفرقة الرابعة الذين قالوا هب ان المعجز يدل على ان الله تعالى صدق ذلك المدعي في
دعواه لكن تصديق الله اياه في دعواه لا يدل على كونه صادقا بدليل ان القول بالجبر حق ومتى
كان كذلك وجب القطع بان فاعل القبائح باسرها هو الله ومتى كان كذلك امتنع ان يقال ان الفعل
الفلاني قبيح فيمتنع من الله تعالى فعله واذا كان كذلك لم يقبح من الله تصديق الكاذب والفرقة
الخامسة من الطاعنين في المعجزات الذين قالوا هب ان المعجزات تدل على صدق المدعي الا انا
ما شاهدنا ظهور تلك المعجزات وانما الغاية القصوى ان الناس اخبروا انها وقعت في الازمنة الماضية
لان الخبر لا يفيد العلم اليقيني وانما القدر الممكن فيه حصول الظن لان هذه المسئلة مسئلة يقينية
فبناؤها على الطريق الذي لا يفيد الا الظن يكون باطلا فاسدا فهذه الفرق الخمس هم الذين يطعنون
في النبوات بواسطة الطعن في المعجزات واما الفرقة الخامسة من الطاعنين في النبوات
الذين قالوا انه نقل عنهم ما لا يليق بالحكيم الاشتغال بها وذلك يوجب الطعن في رسالتهم عن
الله والفرقة السادسة الذين قالوا لو اراد الله ارسال الرسل لكان يجب ان يكون رسوله من
الملائكة وان يظهر عليه معجزات ظاهرة متوالية وهذا القول حكاه الله في القران مرارا متوالية

كثيرة هـذا هو الاشارة الى ضبط فرق المنكرين للنبوات اما الكلام في ان الله العالم فاعل مختار
لا موجب بالذات فقد سبق على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة واما سائر المذاهب فانا نعقد في
كل واحد منها فصلا مفردا والله اعلم **الفصل الثاني في حكاية شبهات من انكر**
النبوة بناء على نفي التكليف اعلم ان المنكرين للتكليف فريقان منهم من بنى ذلك الانكار
على القول بالجبر ومنهم من ينكر التكليف لا بالبناء على الجبر بل على طريق اخرى الفريق الاول
الذين بنوا انكار التكليف على الجبر هؤلاء قالوا القول بالجبر حق فالقول بانكار التكليف حق
فهذه مقدمات ثلاث المقدمة الاولى في بيان ان القول بالجبر حق فاعلم
ان الكلام في تقريره سياتي في كتاب مفرد الا انا نذكرها هنا وجوها على سبيل الايجاز فالوجه
الاول ان المتمكن من الفعل اما ان يكون متمكنا من تركه او لا يكون فان كان المتمكن من الفعل متمكنا
من تركه فرجحان جانب الفعل على جانب الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح
فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من غيره فحينئذ يلزم الجبر واما ان
حصل ذلك الترجيح لا لمرجح او يقال انه ترجح جانب الفعل على جانب الترك لا لمرجح اصلا فهذا باطل
لوجهين الاول انه يقتضي رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وذلك يمنع من الاستدلال
بحدوث المحدثات وبامكان الممكنات على وجود الصانع واذا بطل القول بالصانع كان بطلان القول بالنبوة
وبالتكليف الزم والثاني ان على هذا التقدير يكون رجحان جانب الفعل على جانب الترك محض الاتفاق
وما يكون كذلك لم يكن الوقوع به ولا الترك به بل ان اتفق وقوعه فقد وقع شاء ذلك الفاعل
ذلك الفعل او ابى وان لم يتفق وقوعه لم يقع شاء ذلك الفاعل ذلك او اباه وهذا هو محض الجبر
فثبت ان رجحان احد الطرفين على الاخر ان توقف على المرجح فالقول بالجبر لازم وان لم يتوقف فالقول
بالجبر لازم فثبت ان القول بالجبر لازم على كل التقديرات هذا اذا قلنا ان المتمكن من الفعل
متمكن ايضا من الترك واما القسم الثاني وهو ان يقال المتمكن من الفعل غير متمكن من الترك فهاهنا
الجبر اظهر والزم فثبت ان القول بالجبر لازم على كل الاقسام الحجة الثانية ان القادر على
الفعل لا قدرة له على الترك البتة واذا كان كذلك كانت القدرة موجبة للفعل فكان الجبر لازما انما
قلنا ان القادر على الفعل لا قدرة له على الترك لان الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلي والعدم لا يصح
ان يكون مقدورا للقادر لان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فيمتنع جعله اثر القدرة ولان الشيء
حال بقائه يمتنع كونه واقعا بالغير والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال فقد حصل في العدم الباقي وجهان
كل واحد منهما يمنع من كونه مقدورا واذا كان كذلك ثبت ان الترك يمتنع ان يكون مقدورا فثبت
ان القادر على الفعل لا قدرة له على الترك واذا كان كذلك كانت القدرة موجبة للفعل وذلك يوجب
القول بالجبر الحجة الثالثة انه لو حصلت القدرة على الفعل لحصلت اما حال استواء الداعي الى
الفعل والترك او حال رجحان احد الجانبين على الاخر والقسمان باطلان فالقول بحصول هذه القدرة
محال انما قلنا انه يمتنع حصول المكنة حال استواء الداعي وذلك لان الرجحان يناقض الاستواء فحصول الرجحان
حال حصول الاستواء محال والمحال لا قدرة عليه وانما قلنا انه يمتنع حصول هذه المكنة حال حصول
رجحان احد الطرفين لان الراجح واجب والمرجوح ممتنع على ما بان برهانه مرارا والواجب والممتنع لا قدرة
عليه البتة فان قالوا انه حال الاستواء يمكنه ايقاع الترجيح في الزمان الثاني منه فنقول
هذا باطل من وجهين الاول انه اما ان يكون المراد ان عند مجيء الزمان الثاني يمكنه ايقاع
الترجيح في ذلك الزمان او يكون المراد انه في الزمان الاول يمكنه ايقاع الترجيح في الزمان الثاني
والاول باطل لان عند مجيء الزمان الثاني اما ان يكون الحاصل استواء الدواعي او رجحان احد الجانبين
وحينئذ يعود التقسيم الاول والثاني ايضا باطل لان عند حضور الزمان الاول يمتنع حصول الزمان
الثاني لكن ايقاع الفعل في الزمان الثاني مشروط بحضور الزمان الثاني الذي هو ممتنع الحضور في
الزمان الاول والموقوف على الممتنع ممتنع فوجب ان يكون ايقاع الفعل في الزمان الثاني عند حضور
الزمان الاول ممتنعا والممتنع لا قدرة عليه الثاني ان على هذا التقدير يكون ايقاع حاصلا في
الزمان الاول ويكون وقوع الفعل حاصلا في الزمان الثاني فهذا يوجب ان يكون ايقاع الفعل مغايرا

فالقول بانكار النبوة حق

لو

لو وقع فنقول ذلك المغاير المسمى بالايقاع ان لم يكن واقعا بقدرة هذا الفاعل وجب ان يكون
الفعل الواقع بسبب هذا الايقاع غير واقع بهذا القادر وان كان واقعا بقدرة هذا الفاعل وجب
ان يكون كل ايقاع مسبوقا بايقاع آخر الى غير النهاية بحسب الزمان وذلك يوجب ان تكون قدرة القادر
متقدمة على حصول الاثر بازمنة لا نهاية لها وكل ذلك محال الحجة الرابعة المكنة من الفعل
والترك لو حصلت لحصلت اما حال حصول الفعل او قبل حصوله او بعد حصوله والاقسام الثلاثة
باطلة فالقول بحصول هذه المكنة باطل انما قلنا انه يمتنع حصول القدرة على الفعل حال حصول
الفعل لان حصول الترك حال حصول الفعل محال لانه يوجب الجمع بين النقيضين وذلك محال لانه يوجب
الجمع بين النقيضين وذلك محال والمحال لا قدرة عليه فثبت ان حال حصول الفعل يمتنع كونه قادرا على
الفعل والترك وانما قلنا انه يمتنع حصول القدرة على الفعل قبل حصوله لانه اما ان يكون المراد أن
قبل حصول الفعل موصوف بانه عند مجيء الزمان الثاني فانه يصير موصوفا بانه يقدر على
الفعل او يكون المراد انه عند حصول الوقت الاول يمكنه ايقاع الفعل في الزمان الثاني منه والاول
محال لان عند حضور ذلك الوقت فان كان الفعل حاضرا فلا قدرة فيه على الترك وان كان الترك
حاضرا فلا قدرة على الفعل لان ذلك يوجب الجمع بين النقيضين والثاني ايضا باطل لان عند
حضور الزمان الاول يمتنع حضور الزمان الثاني وايقاع الفعل في الزمان الثاني موقوف على حضور
الزمان الثاني والموقوف على المحال محال والمحال لا قدرة عليه وانما قلنا انه يمتنع حصول القدرة
على الفعل بعد حصوله لان ذلك معلوم بالبديهة فثبت ان القدرة على الفعل بمعنى حصول المكنة من
الفعل والترك ممتنعة الوجود قبل الفعل ومعه وبعده فكان القول بثبوت هذه القدرة محالا
الحجة الخامسة ان المكنة التامة المتساوية بالنسبة الى طرفي الفعل والترك اذا حصلت
فان لم تحصل معها الداعية المرجحة امتنع صدور الفعل عنها وان حصلت الداعية المرجحة فتلك القدرة
مع تلك الداعية المرجحة الخالية عن المعارض تكون موجبة للفعل فعلى هذا الحاصل على احد التقديرين
هو الامتناع وعلى التقدير الثاني الوجوب ولا قدرة البتة لا على الممتنع ولا على الواجب فوجب ان
لا تحصل المكنة من الفعل البتة وهذه الوجوه الخمسة مستفادة من البحث عن حال القدرة عن كيفية
تأثيرها في المقدور الحجة السادسة ان العبد غير عالم بتفاصيل فعله لانه اذا حرك اصبعه
هو لا يعلم انه كم عددا من الجواهر الفردة حركها وفي كم عددا من الاحياز حركه ذلك الاصبع واختصاص
العدد المعين بالوقوع دون الزائد والناقص لا بد وان يكون بالقصد لكن القصد مشروط بالعلم فاذا
لم يحصل العلم لم يحصل القصد ايضا فامتنع كونه واقعا بايقاعه موجودا بايجاده الحجة
السابعة لو كانت قدرة العبد صالحة لايجاد بعض الممكنات لكانت صالحة لايجاد كل الممكنات لان
المصحح للمقدورية هو الامكان والامكان مفهوم واحد مشترك فيه بين الممكنات فلو كان العبد
قادرا على ايجاد كل الممكنات باطل والا لقدر على ايجاد نفسه وعلى ايجاد قدرته فوجب ان لا يقدر
على ايجاد شيء من الممكنات الحجة الثامنة ان مقدور العبد مقدور لله تعالى لان
مقدور العبد مثل مقدور الله والمثلان يتساويان في جواز الجائزات فكان مقدور العبد يصح ان يكون
مقدورا لله تعالى واذا ثبت القول بهذه الصحة والموجب لقادريته الله هو ذاته المخصوصة
ونسبة ذلك الايجاب الى الشيء كنسبته الى مثله فلما اوجبت ذاته القادرية على احد المثلين وجب ان
يوجب القادرية على المثل الثاني فثبت ان مقدور العبد مقدور لله تعالى واذا ثبت هذا كان
وقوعه بهما محالا لان احد السببين لما كان مستقلا بالاقتضاء فلو اثر الثاني فيه كان ذلك ايجادا
للموجود وهو محال فوجب ان يكون واقعا باحدهما لكن هذا محال لانه لما كان كل واحد منهما سببا
مستقلا بالاقتضاء فوقوعه باحدهما دون الثاني يقتضي رجحان احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو
محال ولما بطل هذا كان وقوعه بقدرة الله اولى وذلك يمنع من كون العبد موجدا الحجة
التاسعة لو صح الايجاد من العبد فاذا قصد العبد تحريك جسم وقصد الله تسكينه فاما ان يحصل
المرادان معا وهو محال او يمتنعا وهو ايضا محال لان المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده هو
وقوع مراد الثاني والمعلول لا يحصل الا عند حصول العلة فلو حصل الامتناعان معا لحصل الداعيان

معاوذلك يوجب الجمع بين النقيضين او يقع مراد احدهما دون الثاني وذلك محال وذلك لان
لان الحركة الواحدة والسكون الواحد لا يقبل التجزية في العقل واذا كان كذلك كانت القدرة
عليه قابلة للقوة والضعف واذا كان كذلك كانت قوة كل واحد منهما في هذا الاثر الواحد
معادلة لقوة الاخر فلو امتنع الفعل على احدهما وتيسر للثاني مع انا بينا حصول الاستوا في
القوة لزم الرجحان لا لمرجح وهو محال الحجة العاشرة لو اراد الله الايمان من العبد
ثم ان العبد اراد الكفر ووقع مراده ولم يقع مراد الله لزم كون العبد اكمل في القدرة من الله وهو
محال الحجة الحادية عشر لو اراد الله الايمان من الرجل مع انه علم منه انه لا يومن لكان
قد اراد منه الجمع بين الضدين وهذه الارادة ممتنعة الحصول فوجب ان يكون القول بان الله
اراد الايمان ممن علم انه يكفر محالا الحجة الثانية عشر لو كان فعل العبد واقعا بايجاده
لوقع على وفق ما اراده العبد وكل واحد لا يريد الا الحق والصدق والصواب فوجب ان يحصل الحق
والصدق والصواب لكل احد وحيث لم يكن الامر كذلك بل الاكثر وقع في الجهل والضلال
علمنا ان الكل بقضا الله وقدره وذلك يوجب القول بالجبر واعلم ان هذه الوجوه
السبعة هي دلايل المتكلمين من اهل الجبر الحجة الثالثة عشر انه تعالى عالم بجميع الجزئيات
وما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع وما علم عدمه فهو ممتنع الوقوع لان العلم بالوقوع يناقض
عدم الوقوع والجمع بين النقيضين محال فلما كان العلم بالوقوع حاصلا كان اللاوقوع الذي هو
نقيضه ممتنعا محالا والممتنع المحال لا قدرة عليه ويمكن ايراد هذه الحجة على طريق اخر فيقال
الله تعالى اما ان يكون عالما بالجزئيات واما ان لا يكون فان كان الاول كان الجبر لازما واذا ثبت
الجبر بطل القول بالتكليف والنبوة على ما يجي تقريره وان لم يكن عالما بالجزئيات كان القول
ببطلان التكليف والنبوة الزم الحجة الرابعة عشر انه تعالى اخبر عن كفر الكفار فلو لم يوجد
ذلك الكفر انقلب خبره كذبا والمفضي الى المحال محال فكان عدم صدور الكفر عنهم محالا فكان صدور
الكفر عنهم واجبا فكان الجبر لازما الحجة الخامسة عشر القضايا اما واجبة او ممتنعة او ممكنة
اما الواجب والممتنع فلا قدرة عليه البتة واما الممكن فاما ان يعتبر في الماضي او في الحال
او في المستقبل اما في الماضي او في الحال فاحد الجانبين واقع والواقع لا قدرة عليه واما في المستقبل
فنقول انا اذا قلنا ان المطر سينزل غدا او لا ينزل غدا فاحد النقيضين لا محالة والا لخلت
القضية عن النفي والاثبات معا وهو محال اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون الحق احدهما
بعينه او لا بعينه والثاني محال لان ما لا يكون متعينا في نفسه امتنع كونه موجودا وما يمتنع كونه
موجودا يمتنع اتصاف غيره به فكان يجب ان يكون قولنا ان هذه القضية واجبة الاتصاف باحدهما
لا بعينه قولا محالا ولما بطل هذا ثبت ان القول بان الواجب احدهما لا بعينه قول باطل فوجب ان
يكون الواجب هو احدهما بعينه واذا كان كذلك كان نقيضه محالا فكان القول بالجبر لازما
فثبت بهذه الوجوه الخمسة عشر ان القول بالجبر حق وتمام الكلام في هذا سياتي في الكتاب
التاسع ان شا الله تعالى واما المقدمة الثانية فهي في بيان انه متى كان القول بالجبر
حقا كان القول ببطلان التكليف حقا فالدليل عليه ان العبد ما لم يكن قادرا على الفعل
والترك كان امره عبثا لان ما يوجب الفعل ان حصل فذلك الفعل حاصل سوا اراده العبد
او لم يرده وان حصل ما يوجب الترك فذلك الترك حاصل سوا اراده العبد او لم يرده
واذا كان كذلك فنقول القايل لزيد افعل او لا تفعل يكون جاريا مجرى ما اذا قيل للجمل
يا من لا يفعل وايضا فلو جاز ذلك لجاز ان يومر بطوله وقصره ولونه ولجاز ان يومر بايجاد
السموات والعرش والكرسي مع انه لا قدرة له على شي منها وايضا لو جاز ذلك لجاز ارسال الرسل
الى العميان بنقط المصاحف والى المفلوجين بان يطيروا الى السموات وكل ذلك ظاهر الفساد فثبت
ان القول بالجبر حق وثبت انه متى كان القول بالجبر حقا كان القول ببطلان التكليف واما
المقدمة الثالثة في بيان انه لما كان القول ببطلان التكليف حقا كان القول ببطلان النبوة
حقا فتقريره ان الانبيا بصريح لسانهم وفصيح بيانهم يذكرون انه لا فايدة في بعثتهم ولا مقصود

من

من ارسالهم الا تبليغ التكاليف وانه لولا هذا المقصود لم يكن في ارسالهم فايدة البتة فاذا ثبت هذا وثبت
ان القول بالتكليف باطل كان القول بارسالهم باطلا وهذه الشبهة في نفي النبوات قد حكاها الله
في القران مرارا وهو قوله وقال الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا ولا اباونا ولا حرمنا من دونه
من دونه من شي كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا والله اعلم **الفصل الثالث**
في تقرير شبهات من نكر التكليف لا لابنايها على مسئلة الجبر اعلم ان هذه الطايفة ذكروا
الشبهات من وجوه الشبهة الاولى قالوا اما ان يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح معتبرا
واما ان لا يكون وعلى التقديرين فالقول بالتكليف والنبوة باطل اما بيان انه على تقدير اثبات
تحسين العقل وتقبيحه كان القول بالتكليف باطلا فمن وجوه الحجة الاولى قالوا
هذه التكاليف اما ان تكون مشتملة على فايدة ومصلحة واما ان لا تكون والقسمان باطلان
فبطل القول بالتكليف انما قلنا انه لا يجوز القول بكونها مشتملة على الفايدة والمصلحة
فهو ان تلك الفايدة اما ان تكون عايدة الى المعبود او الى العابد او الى ثالث يغايرهما لا يجوز
ان تكون عايدة الى المعبود لوجوه الاول انه ثبت بالدليل كونه متعاليا عن النفع والضر
والثاني ان المحتاج لا يكون كامل القدرة ومن كان كذلك لم يحصل الوثوق بوعده ووعيده
والثالث ان البشر في غاية الضعف وهذه العبادات افعال قليلة وحركات ضعيفة فلو
كان الاله قد بلغ في الضعف الى ان ينتفع بهذه الحركات الخسيسة فهو في الضعف والعجز في الغاية
وذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يقال ان تلك الفوايد عايدة الى العابد لوجهين
الاول ان جميع الفوايد محصورة في جلب المصالح ودفع المضار والله تعالى قادر على تحصيلها
باسرها من غير واسطة هذه التكاليف ولا يتفاوت حال القدرة على تحصيل هذه المطالب بسبب
ان ياتي الانسان بحركات معدودة فاذا كانت قدرته وحكمته تتفاوت بسبب هذه الافعال
الخسيسة الصادرة عن الانسان فهو في غاية الضعف واذا كان كذلك كان توقيف ايصال تلك
المنافع ودفع تلك المضار على هذه التكاليف عبثا محضا والثاني ان تلك المنافع الحاصلة من
هذه الافعال اما ان تحصل في الدنيا او في الاخرة والاول باطل لانها في الدنيا محض التعب والكلفة
والمشقة واما في الاخرة فبعيد ايضا لانه قادر على ان يدخلهم الجنة ويخلصهم من النيران من غير
هذه الوسايط قالت المعتزلة الوجه في حسن التكليف ان التفضل بالتعظيم قبيح فلما اراد الله
تعريض العبد لاستحقاق التعظيم لاجرم كلفه ليحصل له استحقاق التعظيم عند اتيانه بما كلف به
واعلم ان هذا ضعيف من وجوه الاول ان التعظيم عبارة عن فعل او قول او ترك فعل
او ترك قول يقتضي حصول سرور في القلب او لذة في البدن وقد بينا انه لا سرور ولا لذة الا
والله تعالى قادر على ايصاله الى العبد من غير هذه الوسايط الثاني استحقاق التعظيم قد
يحصل بالافعال السهلة فان التكلم بكلمة الشهادة بعد سبق المعرفة عمل سهل وهو يوجب الثواب
العظيم فلو كان المقصود من التكليف حصول هذا الاستحقاق لكان من الواجب في الحكمة ان يبالغ
في تقوية ابداننا حتى يسهل العمل علينا فنصير مستحقين للثواب بسببه من غير حصول الكلفة والمشقة
والثالث ان الحاصل بسبب هذا التكليف عند الطاعة حصول هذه الزيادة وهو هذا الاستحقاق
وعند المعصية حصول العقاب الشديد الدايم والعقول السليمة قاضية بان الفعل الذي تكون
المنفعة الحاصلة منه نفعا زايدا لا حاجة اليه وتكون المضرة الحاصلة اعظم انواع الضرر فانه يجب
تركه والاحتراز عنه باعظم الوجوه والله اعلم وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون تلك الفوايد عايدة
الى ثالث غير العابد وغير المعبود وذلك لوجهين الاول انه لا منفعة تحصل لذلك الثالث
الا والله قادر على تحصيلها بدون واسطة هذه التكاليف فكان توسيط هذه التكاليف عبثا
الثاني ان حاصل هذا الكلام يرجع الى انه تعالى الحق الضرر والبلا باحد العبدين لاجل
ايصال النفع الى العبد الثاني وهذا محض الظلم وايضا فليس ايصال الضرر الى احدهما لاجل
حصول النفع للثاني اولى من العكس فثبت بهذا البيان انه لا يجوز ان يقال التكليف انما
حسن لاجل حكمة ومصلحة واما القسم الثاني وهو انه حسن ذلك من الله تعالى من

ومثل هذه المعاملة لا توجب الشكر والثالث ان من انعم على ضعيف بنعمة ثم ترك مع نفسه ولا يكلفه عملا شاقا في مقابلة تلك النعمة السالفة كان ذلك ادخل في المدح والثنا والجود والكرم مما اذا اتبع ذلك الانعام بالتكاليف الشاقة واكرم الاكرمين هو الله رب العالمين فلا يليق بجوده وكرمه ان يعامل العبد بالطريق الادون الانقص واما القسم الثاني وهو ان يقال انه انما كلفه لاجل المنافع المستقبلة فنقول هذا ايضا ممتنع وبيانه من وجوه الاول وهو انه لما علم من حال الكفار والفساق انهم لا يتوصلون بهذا التكليف الا استحقاق العذاب الشديد والالام العظيمة كان القول بانه انما كلفهم للفوز بالمنافع كلام متناقض الثاني وهو انه لو ارادهم ذلك لوجب ان يفرغهم من متاعب الدنيا والامها وان يظهر لهم الدلايل الواضحة في ان الحق هو ذلك ولكنه لم يفعل بهم ذلك فانه احوجهم الى الاشياء الكثيرة وعلم ان تلك الحاجات تحملهم على المعاصي ثم سلط عليهم الشهوات وسلط عليهم شياطين الانس والجن ومن فعل بالعبد الضعيف الذي يقل عقله ويضعف فكره هذه المعاملة ثم يزعم انه اراد به الخير والفوز بالرحمة كانت العقول تنادي عليه بانه ما قصد الا الاسآة والايذا والكلام في هذه المباحث مفرع على تحسين العقل وتقبيحه فثبت ان هذه الوجوه تنافي القول بجواز التكليف الحجة الرابعة انه تعالى كان قادرا على ان يخلق الكل في الجنة وان يوصلهم الى الخيرات والدرجات وان يخلصهم عن منازل الافات والمخافات فلو ارادهم خيرا لخلقهم على هذه الصفة فلما لم يفعل ذلك بل سلط عليهم الشهوات والشبهات وملأ العالم من الشياطين علمنا انه ما ارادهم خيرا واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال انه كلفهم لاجل التعريض للمصالح واما القول بانه كلفهم لا لغرض ومصلحة فهذا عبث والعبث قبيح في العقول ونحن انما نتكلم الان على تسليم ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا فثبت بهذه البيانات انه على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا في افعال الله وفي احكامه وجب الجزم بفساد التكليف وبفساد بعثة الانبيا والرسل واما القسم الثاني وهو ان يكون الحق هو ان تحسين العقل وتقبيحه باطل وغير معتبر في افعال الله وفي احكامه فنقول فعلى هذا التقدير كان القول بفساد التكليف والبعثة اظهر لان على هذا التقدير لا يمتنع اظهار المعجز على يد الكاذب ولا يمتنع ارسال الرسل بالفحش والكذب وشتم الله وشتم الملائكة ولا يمتنع ارسال الرسل الى الجمادات ولا يحصل الوثوق بوعد الله ولا بوعيده وكل ذلك يوجب القول بفساد التكليف والبعثة فثبت انه لو صح القول بالتكليف وبعثة الانبيا والرسل لصح اما بتقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا واما بتقدير ان لا يكون ذلك معتبرا وثبت انه باطل على التقديرين فكان ذلك باطلا ايضا

الفصل الرابع في تقرير شبهات المنكرين للنبوات بالبنا على ان العقل كاف في معرفة بطلان التكليف وذلك يوجب سقوط القول بالبعثة والرسالة

وتقرير كلام هذه الطائفة ان يقال القول بصحة البعثة اما ان يحصل مع القول بتحسين العقل وتقبيحه او مع ابطال هذا الاصل والقسمان باطلان فكان القول بالبعثة باطلا اما بيان فساد القسم الاول فيدل عليه وجوه الاول ان الافعال على ثلاثة اقسام قسم قضى العقل فيه بالحسن فكان فعله صوابا وحكم العقل يكون واجب القبول وقسم ثان قضى العقل فيه بالقبح والمنع فكان حكمه ايضا واجب القبول وقسم ثالث توقف العقل فيه فلم يحكم فيه لا بحسن ولا بقبح فنقول هذا القسم على قسمين لانه اما ان يكون تركه ممكنا او ممتنعا فان كان تركه ممكنا على سبيل السهولة واليسر كان تركه واجبا لان الانفكاك عنه ممكن ولم يعلم انه حسن او قبيح فكان الاقدام عليه اقداما على فعل لا حاجة اليه مع ان احتمال الضرر فيه قائم والعقل يقضي في مثل هذه الصورة بوجوب الترك والاحتراز لان الخوف لازم له فالاقدام عليه التزام لضرر الخوف من غير حاجة ولا ضرورة والتزام الضرر من غير الحاجة قبيح عند العقل فكان حكم العقل حاصلا في هذا القسم بوجوب الترك واما القسم الثاني وهو ان لا يكون تركه ممكنا فههنا حكم العقل حاصل فيه بالجواز لان العقل يعلم ان الله العالم حكيم رحيم وانه لا يكلف عباده فوق قدرهم وطاقتهم فاذا كان ذلك الفعل لا يقدر العبد على الانفكاك عنه فلو امره الله بالانفكاك عنه لكان قد كلفه ما لا طاقة له وذلك قبيح في العقول ونحن انما نتكلم الان على تقدير ان يكون

غير فائدة ولا حكمة فهذا ايضا باطل لانا في هذا القسم انما نتكلم على تقدير ان يكون القول بتحسين العقل وتقبيحه معتبرا ومعلوم ان على هذا التقدير فالحاق المضار والالام والمتاعب بالغير من غير حكمة وفائدة قبيح في العقول فكان هذا القسم باطلا فثبت ان على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا لو حصل التكليف لحصل اما لفائدة او لا لفائدة وثبت فساد القسمين فوجب ان يكون القول بالتكليف باطلا على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا الحجة الثانية في بيان انه مع القول بتحسين العقل وتقبيحه وجب ان يكون التكليف قبيحا هو ان نقول اما ان يقال ان لله تعالى في هذه التكاليف فائدة ومنفعة واما ان يقال انه منزه عن جميع المنافع والفوايد العايدة اليه وانما كلف بهذه الافعال لاجل الفوائد العائدة الى ذلك العبد او لاجل الفوائد العائدة الى ثالث او لا لشي من الفوائد والاقسام الاربعة باطلة اما القسم الاول وهو ان يكون المقصود من هذه التكاليف عود الفوايد الى الله فهو باطل على ما بيناه في الوجه الاول واما القسم الثاني وهو ان يكون المقتضي لحسن هذا التكليف عود المنافع والمصالح الى العباد فهذا باطل لان معنى ايجابها ترتيب العقاب على تركها فيصير المعنى كان الله تعالى يقول للعبد ايها العبد حصل لنفسك المصلحة الفلانية فان لم تحصلها لنفسك فانا اعذبك ابد الاباد فيقول العبد يا اله العالمين هذا الكلام متناقض لانه اذا كان لا مقصود لك من هذا التكليف الا حصول منافع مخصوصة الي كان كل المقصود رعاية احوالي فتعذيبي على تركها ينافي رعاية احوالي فكان الجمع بينهما متناقضا ومثاله ان يقول السيد لعبده اجتهد في هذا اليوم في كسب درهم لنفسك فقصر العبد في ذلك فاخذه السيد يقرض اعضاه بمقاريض من النار فيقول العبد ايها السيد هل كنت تطمع في ذلك الدرهم لنفسك او كنت فارغا عن جميع المطامع العائدة اليك وانما امرتني بكسب ذلك الدرهم لصالح نفسي فقط فان كان الاول كان هذا التعذيب حسنا لاني سعيت في تفويت مطلوبك اما ان كان الحق هو الثاني كان هذا الفعل باطلا لان العبد يقول انت امرتني بكسب ذلك الدرهم لنفسي ولتكون منافعه عائدة الي لا اليك فلما قصرت في تحصيله فانا ما قصرت الا في تحصيل النفعة لنفسي وتعذيب الانسان لاجل انه قصر في تحصيل مصالح نفسه قبيح في العقول لان رعاية مصالحه ان لم تكن واجبة الرعاية كان تكليفه بتحصيل ذلك الدرهم لنفسه غير واجب وان كانت واجبة الرعاية فاهم المهمات له ازالة العقاب فكان ايصال العقاب اليه لاجل انه قصر في حق نفسه فعلا متناقضا وبهذا يظهر الفرق بين الشاهد والغايب فان السيد اذا امر عبده بعمل فقصر فيه فانه يستحق الملامة والتعذيب وذلك لان السيد اذا امره بذلك العمل ليستفيد منه نوعا من انواع المنافع فلما قصر العبد فيه فقد فات على السيد تلك المنافع فحسن منه تعذيب ذلك العبد اما هذا في حق الله محال فكان تعذيب العبد على ترك التكاليف والاعمال قبيحا فظهر الفرق بين الشاهد وبين الغايب واما القسم الثالث والرابع فهما باطلان بالوجوه المذكورة في الحجة الاولى الحجة الثالثة لو حسن التكليف لحسن اما لاجل النعم السالفة او لاجل النعم اللاحقة وهي الثواب الذي يحصل بعد ذلك او لا لواحد من هذين القسمين والكل باطل اما بطلان القسم الاول فالدليل عليه من وجوه الاول وهو ان كل من اوصل نعمة قليلة الى انسان ضعيف ثم انه يكلف ذلك الضعيف بالافعال الشاقة فان كل احد يذمه ويقول له اعطاه شيئا قليلا ثم انه يعذبه عليه ويكلفه تلك التكاليف الشاقة ونحن في هذا القسم انما نتكلم على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا بل نقول ههنا حصل في هذه الصورة شي يوجب زيادة القبح وذلك لان اله العالم غني عن جميع العالمين فتكليف العبد بهذه الافعال الشاقة مع انه لا فائدة له في شي منها وللعبد اعظم المضار يكون في غاية القبح والثاني ان كل نعمة اوصلها الى العبد فقد خلق في العبد قبل تلك النعمة الاحتياج اليها والشهوة لها وذلك ضرر فاذا اعطى ذلك الشي فحينئذ يتقابل الضرر السالف بالنعمة الحاصلة وذلك لا يوجب النعمة هذا اذا اعطى كل ما احوج اليه فكيف وقد حصل عنده من الحاجة بحر وقطرة من المحتاج اليه اذا

تحسين العقل وتقبيحه معتبرا فثبت ان حكم العقل حاصل في هذا القسم ايضا فقد ظهر بهذا البحث ان حكم العقل حاصل في جميع اقسام الافعال واذا كان العقل كافيا في معرفة ما يجب ويجوز ويحرم لم يكن في البعثة فائدة فان قالوا لم لا يجوز ان يقال يحسن بعثة الانبياء والرسل لوجوه الاول تأكيد ما في العقول والثاني انه قد يحصل في بعض الاشياء منافع ومصالح لا يمكن الوقوف عليها بمجرد العقول فيحسن بعثة الانبياء والرسل ليدلوا عليها ويعرفوا الخلق ما فيها من المنافع والمصالح والثالث ان عقول الخلق ناقصة قاصرة عن معرفة الله ومعرفة كيفية طاعته فكانت الحكمة في بعثة الانبياء والرسل ارشاد الخلق الى معرفة ذات الله وصفاته وتعريف كيفية طاعته الرابع انما امر الله بهذه العبادات الشرعية لتكون في الواجبات العقلية وهذا قول المعتزلة قلنا اما الاول فضعيف لانه لما كان العقل مستقلا بمعرفة وجوه الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة كان اصل المقصود حاصلا واما مراتب التأكيد فغير مضبوطة فانه لو حصل مع ذلك النبي جمع من الملائكة كان التأكيد اكثر ولو حصل معه جمع من العساكر المعصومين لكان التأكيد ابلغ ولكن لما حصل المقصود الاصلي لم يكن الى هذه الزوايد حاجة فكذا هاهنا ولان المقصود من التأكيد السعي في دفع المفسدة باقصى الوجوه والانبياء يقولون ان من اعرض عن متابعتنا فانه يستحق اعظم العقاب وعلى هذا التقدير تصير البعثة سببا لاعظم انواع المفاسد وهو استحقاق العذاب الدائم على تقدير مخالفتهم وترك متابعتهم وذلك متناقض واما الوجه الثاني وهو قوله المقصود من البعثة التنبيه على ما في الاشياء من المنافع فنقول تلك المنافع ان كانت ضرورية التحصيل كانت معلومة للكل لان على هذا التقدير لا تحصل الحياة وان كانت غير ضرورية التحصيل فحينئذ لا يلزم من فواتها حصول الضرر اصلا فوجب الاحتراز عنها على ما بيناه في تقرير الدليل واما قوله هذه العبادات الطاف في فعل الواجبات العقلية فنقول هذا باطل لوجهين الاول ان معنى كون فعل الاول لطفا في فعل الثاني هو ان فعل الاول يدعو الفاعل الى فعل الثاني وهذا المعنى بتقدير حصوله يكون حالة وجدانية من النفس بالضرورة ونحن البتة لا نجد من انفسنا ان بالصلاة والصوم يدعونا ويحملنا على رد الوديعة وترك الظلم فثبت ان هذه الحالة لو كانت موجودة لكان العلم بحصولها علما ضروريا وثبت ان هذا العلم الضروري مفقود فوجب ان لا يكون هذا المعنى حاصلا والثاني انه لو كان وجوب هذه العبادات الشرعية لاجل ان تصير الطافا في الواجبات العقلية لكان المكلف اذا رد الوديعة وترك الظلم وجب ان لا يجب عليه شيء من هذه العبادات لان بعد حصول المطلوب فيه كان ايجاب اللطف عبثا وذلك عندكم باطل الحجة الثانية في بيان ان العقل كاف في معرفة المهمات هو ان نقول المطلوب اما معرفة الاشياء الغائبة عن الحواس او معرفة الاشياء الحاضرة عند الحواس اما الاول فنقول العقول كافية في معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه والدليل عليه ان معرفة نبوة الانبياء مفرعة على معرفة الالهيات فلو فرعنا معرفة الالهيات على النبوات وقع الدور وانه باطل واما معرفة مهمات المعاش ومصالح الدنيا فانها غير موقوفة على معرفة الانبياء والرسل لانا نرى ان من لا يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر يسعى في تحصيل هذه المصالح على احسن الوجوه فعلمنا ان التصرف فيها لا يتوقف على معرفة الانبياء ولان العقول الوقادة والخواطر الغواصة وافية بتحصيل هذه المطالب واما كيفية العبادات فهي ايضا معلومة بالعقول لان كل عمل يكون الاخلاص لله فيه اكمل واتم كان الى القبول اقرب وكل عمل يشوبه غرض من الاغراض العاجلة فانه لا يكون في محل القبول وايضا لما شهد العقل بان الدنيا فانية وكانت الآخرة باقية حكم صريح العقل بانه يجب السعي في تقليل حب الدنيا وتقوية حب الآخرة فهذه الاصول هي المطالب الاصلية للخلق والعقول وافية فيها باسرها فعلمنا ان العقول وافية بمعرفة جميع مهمات الدنيا والدين الحجة الثالثة ان العلم بنبوة الانبياء ووصول التكاليف من الله الى الخلق لا يتم الا بعد ان يعرف بالعقل معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله واحكامه واذا كان العقل وافيا بهذه المطالب العالية الشريفة كان ايضا وافيا بمعرفة مصالح الدنيا والآخرة على ما بيناه في الطريقة الثانية وكان ايضا وافيا بكيفية العبادات واذا كان العقل وافيا بهذه المطالب كان ايضا وافيا بمصالح الدنيا لان الوافي بمعرفة المهمات العالية الشريفة اولى ان يكون وافيا بمعرفة المهمات النازلة الخسيسة واذا ثبت هذا فنقول

ظهر ان معرفة نبوة الانبياء مفرعة على قبول حكم العقل في جميع هذه المطالب العالية فعند هذا نقول لحكم الانبياء والرسل ان كان على وفق حكم العقل ففي حكم العقل غنية وان كان على خلافه كان الفرع معارضا للاصل وعند وقوع التعارض بين الاصل والفرع كان ترجيح الاصل على الفرع اولى من ضده فثبت ان حكم العقل يجب ان يكون راجحا على حكم النقل هذا كله على تقدير ان يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبرا في معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واما اذا قلنا ان تحسين العقل وتقبيحه غير معتبر فالقول بفساد البعثة والنبوة الزم واظهر على ما بيناه في الطريقة المتقدمة والله اعلم

الفصل الخامس في حكاية شبهات من يقول القول بخرق العادات محال

واعلم ان قبل الخوض في تقرير هذا النوع من الشبهات لا بد من التنبيه على مذاهب الخلق فيه فنقول اما ابو الحسن الاشعري فانه يجوز انخراق العادات من كل الوجوه وبيانه في ذكر مسائل المسألة الاولى ان عنده قبول الحياة والعلم والقدرة والشهوة والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر الفرد موصوفا بجملة انواع العلوم موصوفا بجميع انواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر اكمل العلماء واقوى القادرين ولا يمتنع ان يكون الانسان الموصوف بالمزاج المعتدل ميتا جمادا المسألة الثانية ان الجمهور يقولون ان عند حصول الشرائط الثمانية يكون الابصار واجبا وتلك الشرائط الثمانية هي هذه فاحدها ان تكون الحدقة سليمة عن الآفات والعيوب وثانيها ان يكون الشيء بحيث يصح ابصاره وثالثها ان لا يكون المرئي في غاية القرب من الحدقة ورابعها ان لا يكون في غاية البعد وخامسها ان لا يكون في غاية اللطافة وسادسها عدم الساتر والحاجب وسابعها ان لا يكون في غاية الصغر وثامنها ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل فعند حصول هذه الشرائط اطبقت الفلاسفة والمعتزلة على ان الابصار يكون واجبا واما عند اختلالها او اختلال بعضها فان الابصار يكون ممتنعا واما ابو الحسن الاشعري فمذهبه ان عند حصول هذه الاشياء يجوز ان لا يحصل الابصار وعند عدمها يجوز ان يحصل فعلى هذا لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة واصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع ايضا ان يبصر الاعمى الذي يكون بالمشرق بقة بالمغرب فهذا مذهبه المسألة الثالثة ان مذهبه انه يجوز انقلاب الجبال ذهبا ابريزا ويجوز انقلاب مياه الاودية دما او غيره ويجوز حدوث الانسان من غير الابوين وبالجملة فينكر جميع التأثيرات والطبايع والقوى واما الفلاسفة فانهم اطبقوا على انكار خوارق العادات الا انه يلزمهم القول بالاعتراف بها في مسائل المسألة الاولى انهم جوزوا حدوث انسان بالتولد لا بالتوالد وقرروا ذلك بان قالوا البدن الانساني انما تولد من مقادير مخصوصة من العناصر الاربعة فتلك المقادير اختلطت وامتزجت في مدة معلومة فحصل بسبب ذلك الامتزاج كيفية مزاجية معتدلة واذا تم حدوث البدن بهذا الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بتدبيرها وحينئذ يتم تكون الانسان قالوا واذا ثبت هذا فنقول انه لا يمتنع حصول اجزاء مخصوصة من العناصر الاربعة على تلك المقادير المعلومة ولا يمتنع اختلاطها وعند اختلاطها لا بد وان يكون ذلك المزاج وعند تكونه لا بد وان تحدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان المعين على سبيل التولد ممكنا واذا كان ذلك ممكنا كان انخراق العادات على قولهم جائزا لازما المسألة الثانية ان هيولى عالم الكون والفساد هيولى مشتركة بين الكل وانما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة المعينة لان شكلا فلكيا اقتضى كون تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة الخاصة والاشكال الفلكية غير مضبوطة وغير معلومة وبهذا التقدير فانه لا نوع من انواع الخوارق الا وهو ممكن محتمل فهذا شرح مذاهب الفلاسفة في هذا الباب واما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب مضطرب جدا فتارة يجوزون خوارق العادات واخرى يمنعون منه وليس لهم بين البابين قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التنبيه على مذاهب الناس في هذا الباب

واحتج المانعون من انخراق العادات بوجهين الاول ان قالوا العلوم قسمان بديهية وكسبية والكسبيات مفرعة على البديهيات واذا كان كذلك كان كل كسبي يوجب القدح في البديهي كان كالفرع القادح في الاصل وكل ما كان كذلك كان فاسدا فعلمنا ان العلوم الكسبية يمتنع كونها

قادحة في العلوم البديهية ثم لما اردنا ان نبحث عن حقيقة العلوم البديهية لم نجد لها معنى الا العلم الحاصل في النفس ابتداء على سبيل الجزم من غير ان يقدر الانسان على تشكيك نفسه فيه فكل ما كان كذلك كان علما بديهيا اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا اذا راينا شابا قطعنا بانه كان جنينا في رحم امه ثم من بعد الانفصال من رحم امه كان طفلا ثم صار شابا ولو ان قائلا قال انه ما كان كذلك بل انه حدث الآن شابا من غير هذه المقدمات والسوابق قطعنا بانه كاذب في هذا القول وجزمنا بان الذي يقوله باطل وبهتان فلما كان هذا الجزم حاصلا ابتداء من غير ان يستفاد ذلك الجزم من دليل متقدم ومن قياس سابق علمنا انه جزم بديهي وعلم بديهي واذا ثبت هذا فنقول لو قلنا ان حدوث انسان شاب ابتداء من غير تلك المقدمات والسوابق ممكن لزم ان يمتنع ان يحصل مع هذا التجويز ذلك القطع والجزم لكنا بينا ان ذلك القطع والجزم بديهي فثبت ان هذا الحكم بهذا التجويز حكم نظري يوجب القدح في البديهي وقد بينا ان كل ما كان كذلك فهو باطل فوجب ان يكون الحكم بهذا التجويز باطلا فثبت بهذا الطريق ان القول بانخراق العادات عن مجاريها قول باطل اذا عرفت هذا الاصل فنذكر امثلة المثال الاول لو ان انسانا جوز ان ينقلب مياه البحار والاودية دما عبيطا وان ينقلب الجبال ذهبا ابريزا لقضى كل عاقل عليه بالجنون المثال الثاني لو ان انسانا جوز ان ينقلب الحمار الذي في بيته انسانا حكيما محيطا بدقائق المنطق والهندسة مدرسا فيها وان ينقلب ما في الدار من الخنافس والديدان اناسا حكماء فضلاء وجوز انه اذا رجع الى بيته وجد حماره قائما مقام بطلميوس في تدريس كتاب المجسطي ووجد الخنافس والديدان علماء فضلاء يبحثون مع ذلك الحمار في دقائق الهندسة والمنطق والالهيات لقضى كل عاقل عليه باعظم انواع الجنون المثال الثالث لو ان انسانا شاهد مفازة خالية عن كل انواع العمارات ثم جوز ان يحصل فيها قصور عالية وابنية رفيعة وانهار جارية من غير ان يتكفل بتلك العمارات احد من البشر ومن غير احضار الخشب واللبن والمسامير لقضى كل عاقل عليه بالجنون فثبت ان بداية العقول قاضية بوجوب استمرار هذه الاحوال على مناهجها الاصلية ومجاريها المالوفة المعتادة وثبت ان تجويز انقلابها عن مجاريها يقدح في العلوم البديهية فوجب ان يكون القول به باطلا الوجه الثاني في بيان ان ذلك محال ان نقول اختصاص كل جسم بصفته المعينة اما ان يكون لاجل ان اختصاصه بتلك الصفة واجب او ان لم يكن واجبا لكنه اولى من غيره او لم يحصل هذا الوجوب ولا هذه الاولوية فان حصل مع الوجوب كان محالا وان حصل مع الاولوية فتلك الاولوية ان كانت لنفس الذات امتنع زوالها وان كان حصولها لصفة اخرى كان الكلام في الثاني كما في الاول فلزم ان يكون حصول اولوية كل صفة لاجل تقدم صفة اخرى لا الى اول وذلك يوجب القول بقدم العالم وهو يبطل النبوة واما القسم الثالث وهو ان يقال اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل ان الفاعل المختار خصصه بتلك الصفة من غير مرجح اصلا فنقول اذا جوزتم هذا فجوزوا ايضا ان يخلق تلك المعجزة لا لمرجح اصلا وذلك يقدح في قولنا انه انما خلق المعجز لاجل التصديق واذا ثبت هذا فحينئذ يخرج المعجز من ان يكون دليلا على الصدق فالحاصل ان اختصاص كل جسم بصفته المعينة ان كان على سبيل الوجوب او على سبيل الاولوية امتنع حصول انخراق العادات فتبطل المعجزات وان كان لا على سبيل الوجوب ولا على سبيل الاولوية فذلك يقدح في كون المعجز دليلا على الصدق

الفصل السادس في شبهات القائلين بان المعجزات لا يمكن ان يعلم انها حدثت بفعل الله وبتخليقه

وبيان انه متى تعذر العلم بذلك امتنع الاستدلال بها على صدق المدعي اعلم ان المنكرين بينوا هذا الاحتمال من وجوه **الاحتمال الاول** قالوا الانسان اما ان يكون عبارة عن هذه البنية المتولدة من هذا المزاج المخصوص واما ان يكون عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن وليس المقصود من ذكر هذا الترديد وقوع الشك في هذه المسئلة بل بيان ان الاعتراض قائم على جميع التقديرات اما اذا قلنا الانسان عبارة عن هذا البدن المتولد من هذا المزاج المخصوص فنقول لا شك ان الامزجة المختلفة احوال مختلفة وصفات متباينة ونرى لذلك الاجسام النباتية والمعدنية لها بحسب امزجتها المختلفة آثار مختلفة وخواص متباينة فلم لا يجوز

ان يكون الحال في الامزجة الانسانية ايضا كذلك وعلى هذا التقدير فانه لا يمتنع ان يقال انه اختص بدن هذا النبي بمزاج مخصوص لاجل ذلك المزاج قدر على الاتيان بمثل هذه المعجزات واذا كان هذا الاحتمال قائما امتنع القطع على ان خالق هذه المعجزات هو الله واما اذا قلنا الانسان عبارة عن جوهر النفس الناطقة المجردة فنقول انه لا يمتنع ان تكون النفوس الناطقة يخالف بعضها بعضا بالماهية وعلى هذا التقدير فكانت نفس ذلك الرسول مخالفة لحقائق ساير النفوس فتلك النفس لحقيقتها المخصوصة قدرت على الاتيان بهذه الخوارق واذا كان هذا الاحتمال قائما امتنع القطع على ان خالق هذه المعجزات هو الله واعلم انه لا حاجة بالسائل الى اقامة الدلالة على ان الامزجة مختلفة وانها متى اختلفت اوجبت هذه الآثار وكذلك فلا حاجة الى اقامة الدلالة على اثبات النفوس الناطقة وعلى اثبات انها مختلفة وعلى اثبات انها لما كانت مختلفة وجب اختلاف آثارها بل يكفي في مقام السوال بيان ان هذا الاحتمال قائم في اول العقل وانه مع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان خالق هذه المعجزات هو الله ثم نقول الذي يزيد تقريرا هو ان الناس مختلفون في الصفات والاحوال اختلافا عظيما فمنهم من يكون عظيم الرغبة في احوال القوة النطقية عظيم النفرة عن احوال القوة الشهوانية والغضبية ومنهم من يكون بالضد منه والراغبون في احوال القوة النطقية منهم من يكون شديد الاستعداد لعلم مخصوص وشديد البعد عن علم آخر وقد اشرنا الى اختلاف هذه الاحوال في مراتب النفوس البشرية بحسب المعقولات واما الراغبون في احوال القوة الشهوانية فمنهم من تكون شهوته في المناولات ومنهم من تكون شهوته في جمع المال ومنهم من تكون شهوته في الجود والكرم ومنهم من تكون شهوته في الزهد اما الراغبون في المناولات فشهواتهم مختلفة فكل واحد منهم يشتهي نوعا آخر من الطعام ويبغض النوع الآخر واما الراغبون في جمع المال فهم ايضا مختلفون فمنهم من يحب العقارات ومنهم من يحب المراكب الجميلة والثياب الحسنة ومنهم من يحب اثاث البيت ومنهم من يحب جمع المال ودفنه في الارض واما الراغبون في الجود والكرم فمنهم من لا يحب الاطعام ولا يحب بذل النقود ومنهم من يسهل عليه بذل النقود ولا يحب الاطعام واما الراغبون في الزهد فمنهم من يكون زاهدا في اموال الناس فاجرا في الفروج ومنهم من يكون معتدلا على الفعل والاتيان ممتنعا من الفواحش ومنهم من يكون عظيم الفحش باللسان الا انه يكون بعيدا عن الفعل وافساد المال واعلم ان اتمام الكلام في تفاصيل احوال الناس في الصفات محال الا ان التنبيه على هذه الاقسام يكفي في تنبيه العقل لتمام هذه الاقسام واذا ثبت هذا فنقول اختلاف الناس في هذه الصفات لا بد وان يكون اما لاختلاف جواهر النفوس او ان كانت النفوس متساوية في تمام الماهية الا ان اختلاف هذه الآثار انما كان لاختلاف الامزجة والآلات البدنية وعلى كلي التقديرين فانه لا يمتنع حدوث انسان مخالف لساير الناس اما في جوهر النفوس واما في الآلات البدنية والتركيبات المزاجية ولاجل تلك الخصوصية قدر على الاتيان بما يعجز عنه غيره **الاحتمال الثاني** انا نشاهد الادوية مختلفة في التاثيرات على ما سياتي في شرح هذا الباب على سبيل الاستقصاء في باب السحر المرتب على قوى الادوية ومن جملة هذه الخواص حجر المغناطيس والفلاسفة اطنبوا في هذا الباب وحكوا تاثيرات عجيبة غريبة وهب انا لا نعرف صدقهم فيما قالوه لكنا لا نعرف ايضا كذبهم فيما قالوا بل يجب علينا ان نتوقف في التصديق والتكذيب وان نجوز الكل واذا ثبت قيام هذا الاحتمال فلم لا يجوز ان يقال ان مدعي الرسالة وجد دواء من استعمله في نفسه او في غيره افاد الفائدة المخصوصة ومع قيام هذا الاحتمال فسدت دلالة المعجز على الصدق فان قالوا هذا مدفوع من وجوه الاول انا لو جوزنا حصول دواء يصير مستعمله قادرا على قلب العصا ثعبانا وعلى فلق البحر وعلى اظلال السحاب لجوزنا وجود دواء من استعمله قدر على تخليق السموات والارض ومعلوم ان من جوز ذلك فقد خرج عن العقل والثاني انا اكثر هذه الخواص المذكورة في الكتب لما جربت وجدت باطلة فهذا يدل على انها كاذبة وليس لشيء منها حقيقة الثالث انه لو حصل هذا الدواء لم يختص به الرسول ولحصلت المعارضة فلما لم تحصل علمنا انه لم يحصل لغيره ولقدر على ان ياتي بمثل ما اتى به الرسول ولحصلت المعارضة فلما لم تحصل علمنا انه

من وجوه الاول ان الانبياء عليهم السلام انما جاؤا بلعن الشياطين والابالسة وكيف يعقل كون الابالسة اعوانا لهم في تقرير المعجزات والثاني انه لو فعل الجني ذلك لوجب على الله ان يخص انسانا يأتي بمعاصيه لئلا يحصل التلبيس فحيث لم يفعل علمنا انه ليس من فعل الجن بل من فعل الله الثالث ان الجن لم يصلوا في القدرة الى هذا الحد العظيم اذ لو قدروا عليه لوجب ان يصل منهم الشر العظيم الى الانبياء والعلماء الذين يشتغلون بلعنهم وسوء القول فيهم قلنا اما الجواب الاول فضعيف لانه لا يبعد ان يقال انهم لشدة رغبتهم في القاء الشبهات والاباطيل يتحملون ذلك الطعن واللعن ومع ذلك فيعينون هؤلاء الدعاة على سبيل الكذب ليحصل غرضهم من ترويج هذه الشبهات وايضا فلعل المراد بهذا اللعن طائفة منهم والآتون بهذه المعجزات اقوام آخرون واما الجواب الثاني فضعيف ايضا لانه مع قيام هذا الاحتمال اعني كون هذه المعجزات افعالا للجن لو جزم المكلف بكونها صادرة من الله لكان التقصير من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم وهذا كما قلنا في انزال الآيات المتشابهة فانها وان كانت عظيمة الايهام لهذه الاباطيل الا انه لم يقبح صدورها من الله لقيام الاحتمال فيها فكذا ههنا واما الجواب الثالث فضعيف لان الانبياء اطبقوا على اثبات القوة العظيمة لهم فانكار هذه القوة يوجب تكذيب الانبياء وذلك من اعظم المطاعن في نبوتهم الاحتمال الرابع قالوا اكثر اهل الدنيا اطبقوا على اثبات الملائكة والقرآن دل على ان بعد الايمان بالله لا يجب الايمان بشيء آخر الا بالملائكة فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقرآن ايضا دل على انهم اصحاب القدر الظاهرة والقوى الغالبة وان جبريل عليه السلام قلع مداين لوط من تخوم الارض ورفعها الى القرب من السماء ثم رماها على الارض وايضا القرآن يدل على ان القرآن انما وصل الى محمد عليه السلام من قبل جبريل فانه قال قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء نزل به الروح الامين على قلبك وقال والليل اذا عسعس والصبح اذا تنفس انه لقول رسول كريم وقال ايضا علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى اذا عرفت هذا فنقول انا قبل العلم بعصمة الملائكة عن القبائح والاكاذيب والاضاليل نجوز ان تكون هذه المعجزات انما ظهرت على الانبياء من قبلهم وباعانتهم وعلى هذا التقدير فلا يبقى في هذه المعجزات فائدة البتة ما لم نعلم كون الملائكة معصومين عن الاباطيل والاكاذيب والعلم بعصمتهم لا يحصل الا من الدلائل العقلية بل من الدلائل النقلية فعلى هذا يتوقف حصول العلم بعصمتهم على العلم بصحة الدلائل النقلية والعلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق الرسل في ادعاء الرسالة والعلم بصدقهم يتوقف على عصمة الملائكة وذلك دور والدور باطل والذي يقرر هذا السؤال وجهان الاول ان الناس اتفقوا على وجود شيء قادر قاهر مستول على هذا العالم وهو المسمى بابليس وانه لا يدعو الا الى الاباطيل والكفر واتفقوا ايضا على وجود شيء قاهر يدعو الى الخير والصلاح والدين فاذا ظهر على يد الرسول هذا المعجز فكيف يعرف انه من اعانة الارواح الطاهرة المطيعة وليس من اعانة ذلك الروح المؤذي المفسد والوجه الثاني انا نورد هذا السؤال على عبارات الصابئة والفلاسفة وذلك لان الكل اتفقوا على ان لكل واحد منهما على ان لكل واحد منهما نوعا آخر من التأثيرات في هذا العالم والشرائع ايضا ناطقة بذلك فانهم اثبتوا ملكا هو ملك الجبال وملكا آخر هو ملك البحار وملكا ثالثا هو ملك الامطار ورابعا هو ملك الارزاق وخامسا هو ملك الموت وسادسا هو ملك الحرب والقتل والهند اتفقوا على ذلك على ما شرحنا مذاهبهم في هذا الباب واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان تكون هذه المعجزات من افعال هذه الارواح بل نقول ان هذا القول هو القول المتفق عليه بين الصابئة والفلاسفة والهند واصحاب الطلسمات واذا كان هذا قولا متفقا بين هذه الفرق فما لم نذكر في ابطاله دليلا لم يحصل المقصود البتة الاحتمال الخامس ان نقول اتفقت الفلاسفة على ان للاجرام الفلكية والاتصالات الكوكبية تأثيرات مخصوصة في احوال هذا العالم وقد اشتهر في الالسنة ان للكواكب الثابتة عطايا عظيمة في السعادة والنحوسة والذكاء والبلادة واتفقوا ايضا على ان القرانات آثارا عظيمة في هذا الباب واتفقوا على انه لا تختلف احوال تلك القرانات الا بسبب وقوع الثوابت في البيوت المناسبة لها واتفقوا على ان لسهم السعادة تأثيرا قويا في اعطاء السعادات ولسهم الغيب تأثيرا قويا في اعطاء المعارف

من عند الله الرابع ان الاطلاع على هذا الدواء ان كان حاصلا للغير وجب ان يقدر الغير على معارضته وان لم يكن حاصلا للغير كان اختصاصه بمعرفة خاصية ذلك الدواء شيئا على خلاف العادة فيكون معجزة ويكون صاحبها صادق اللهجة قلنا اما الجواب عن الاول ان نقول المقرون بمعجزات الانبياء قاطعون بان احدا من الانبياء لم يقدر على الاتيان بخلق السموات والارضين على سبيل المعجزة فثبت ان الاتفاق حاصل على جميع التقديرات بان القدرة على الاتيان بالمعجزات لا يوجب القدرة على خلق السموات والارضين واذا كان هذا الفرق واجبا فلم لا يجوز مثله في الدواء وهو ان يقال لا يمتنع وجود دواء يفيد القدرة على المعجزات ويمتنع وجود دواء يفيد القدرة على خلق السموات والارضين وتمام الكلام انه يحصل في كل مقام طرفان متباينان واوساط متشابهة فحصول دواء يوجب قلع الافلاك وانتثار الكواكب مفقود وحصول دواء يوجب زيادة في قوة النفس والبدن موجود واما معجزات الانبياء فلم يظهر انها من القسم الاول او من الثاني وحينئذ يبقى الشك قائما والجواب عن الثاني وهو قوله اكثر هذه الخواص كاذب فنقول كما لا يمكننا الجزم بصحة كل ما ذكروه كذلك لا يمكننا الجزم بفساده بل الواجب الاقرار بقيام الاحتمال وقد صنف ابو بكر احمد بن وحشية كتابا في التعفينات وذكر فيه اشياء متولدة بطرق التعفينات ويدعي حدوث آثار عجيبة منها ولم يدل دليل ولا شبهة على كونها باطلة فوجب التوقف فيها والجواب عن الثالث انه لعله اختص هو بمعرفة ذلك الدواء فهذا غير ممتنع في العقول او لعله وان عرفه غيره الا ان ذلك الغير حصل له ما منعه من استعمال ذلك الدواء ومن اظهاره والجواب عن الرابع وهو قوله اختصاصه بمعرفة ذلك الدواء يوجب ان يكون معجزا فنقول هذا باطل لان حصول انسان في كل عصر يختص بمعرفة اشياء لا يعرفها غيره امر معتاد واذا كان هذا معتادا فقد خرج ذلك عن ان يكون معجزا فهذا تمام القول في هذا السؤال الاحتمال الثالث ان يقال ان ارباب الملل والنحل اطبقوا على اثبات الجن والشياطين واتفقوا على انهم يقدرون على الاتيان بما يعجز عنه البشر وايضا فهب ان ارباب الملل لم يتفقوا على هذا المعنى الا انه تجويزه قائم في اول العقل واذا كان كذلك فبتقدير ان يصح ذلك لم يمتنع ان يكون الفاعل لهذه المعجزات واحدا من الجن والشياطين ومع قيام هذا الاحتمال كيف يمكن الجزم بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى والعجب ان الناس يجوزون دخول الجني في بدن المصروع ويجوزون ان يتكلم الجني على لسان المصروع وان يخبر عن الغيوب على لسانه فلما جوزوا ذلك فلم لا يجوزون ان الذئب لما تكلم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم او الجمل لما تكلم معه او الذراع المسموم لما تكلم معه فذلك الكلام انما حصل لاجل ان الجني نفذ في بطن ذلك الذئب والجمل والذراع وتكلم ومع قيام هذا الاحتمال فكيف قطعوا بانه معجز حصل بخلق الله ولم لا يجوزوا ان يقال ان انقلاب العصا حية كان من هذا الباب وايضا فلم لا يجوزون ان فصحاء الجن ومردة الشياطين كانت بمثل فصاحة القرآن فاتوا بهذا القرآن من عند انفسهم والقوها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن القطع بانها من فعل الله واعلم ان هذا السؤال قد ذكره الله في القرآن فقال في سورة الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ثم قال بعده وما تنزلت به الشياطين وما ينبغي لهم وما يستطيعون انهم عن السمع لمعزولون والتقدير انه لما ادعى انه تنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبه فكأن قائلا قال ولم لا يجوز ان يقال انه من تنزيل الشياطين فلهذا السبب قال تعالى وما تنزلت به الشياطين ثم انه اجاب عنه بقوله قل هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يلقون السمع واكثرهم كاذبون وستعرف حقيقة هذا الجواب بعد ذلك واعلم ان كفار قريش كانوا يذكرون هذا السؤال بوجه آخر فيقولون انه من المشهور عند جمهور العرب ان لكل شاعر صاحبا من الجن يعينه على الشعر ويهديه الى قافية ويرشده الى مضايقه فقال يا محمد لما كان هذا مشهورا في حق الشعراء فلم لا يجوز مثله في حقك فاجاب عنه في آخر هذه الآيات بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون وستعرف حقيقة هذا الجواب في الفصول الآتية والمقصود ههنا بيان ان هذا السؤال سؤال مشهور مذكور من اول الامر فقالوا هذا مدفوع

الحقة والوقوف على المغيبات وعلماء الاحكام من الزمان الاقدم الى عهدنا هذا مصرون على صحة هذه الدعاوي وجازمون بان كل من جرب احوال الطوالع علم يقينا ان لهذه الاسباب اثارا قوية في هذا الباب اذا عرفت هذا فنقول نحن لا ندعي صحة هذه الاصول ولا ندعي انها معلومة او مظنونة بل نقول لا اقل من ان يكون احتمال ان يكون الامر على ما قالوه قائما وبتقدير ان يصح كل هذه الاشياء او بعضها فانه لا يمتنع ان يكون اختصاص مدعي النبوة والرسالة بهذه المعجزات انما كان لاجل اشتمال طالع مولده على حالة من هذه الاحوال فلعله وقع سهم السعادة وقوعا عجيبا يقتضي حصول هذه السعادات ولعله وقع سهم الغيب في طالعه وقوعا يقتضي قدرته على الاخبار عن الغيوب وانا اقول اني قد رايت انسانا لم يتفق في طالع مولده شيء من الاشياء الكاملة الا انه كانت الشعرى اليمانية واقعة على درجة تاسعة فلا جرم بلغ في العلوم العقلية والنقلية مبلغا عاليا من غير حاجة الى تحمل تعب في المطالعة والتحصيل واذا ثبت ان هذا الاحتمال قائم ظهر انه لا سبيل البتة الى القطع بان هذه الخوارق التي ظهرت على الانبياء من فعل الله تعالى وحكى محمد بن زكريا الرازي في بعض كتبه انه راى رجلا يجود بما يستخرج الخبي والضمير على احسن الوجوه وبقي على تلك الحالة سنين ثم زالت عنه تلك الحالة قال فاخبرني جماعة من المنجمين ان الجانب عجائب ذلك الرجل كانه وقع في قسمة توجب التكهن فلما زالت تلك القسمة زالت تلك الصفة عن ذلك الرجل **الاحتمال السادس** اتفقت الفلاسفة والصابئة على ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة مطلعة على جميع احوال هذا العالم وفي الناس من يدعي ان الرجل اذا واظب على قراءة رقى مخصوصة على شرايط مخصوصة فانه يتجلى له روح ذلك الكوكب ويعينه على مقاصده واغراضه وكتب اصحاب الطلسمات ودعوة الكواكب مملوة من هذه الحكايات اذا عرفت هذا الكلام فنقول انه ولم يثبت بالدليل صحة ما ذكروه الا انه لا اقل من الاحتمال ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان خالق المعجزات هو الله سبحانه بل لا يمتنع ان يكون فاعلها هو هذه الكواكب ومن نظر في كتب السحر والطلسمات راى حكايات عجيبة في هذا الباب وكتاب تنكلوشا كتاب مشهور موجود في ايدي الناس وفيه من هذا الباب شيء كثير وقول من يقول انه من باب الخرافات كلام ما به باس الا انه لا يدفع السوال لان السائل لا حاجة به الى اقامة الدليل على صحة ما ذكروه في السوال وانما المجيب هو المحتاج الى اقامة الدلالة على ان ذلك الوجه محال باطل قطعا واعلم ان الفرق بين هذا السوال وبين ما قبله انا في السوال الاول جعلنا الكواكب موجبة بالذات لهذه الاثار العجيبة بحسب الشرايط المختلفة والاشكال الفلكية المتعاقبة واما في هذا السوال فقد جعلنا الافلاك والكواكب احياء ناطقة مختارة في الفعل والترك **الاحتمال السابع** اتفقت الفلاسفة على اثبات العقول والنفوس فقبل اقامة الدلالة على ابطال القول بها كان احتمال وجودها قائما وعلى هذا التقدير فلا يجوز ان يكون فاعل هذه المعجزات هو هذه العقول والنفوس والفرق بين هذا السوال وبين سوال الملائكة هو ان الملائكة عند المتكلمين شيء مغاير لهذه العقول والنفوس فاوردنا سوال الملائكة على حسب ما يعتقدونه في وجود الملائكة واوردنا هذا السوال هاهنا على حسب مذاهب الفلاسفة في العقول والنفوس **الاحتمال الثامن** ان نقول لا شك ان اجسام هذا العالم العنصري مشتركة في الهيولى وتلك الهيولى قابلة لجميع الصور والاعراض على البدل واذا ثبت هذا فنقول اختصاص كل واحد من هذه الاجسام بصفته المعينة وصورته المعينة اما ان يكون لاجل ان ذلك الجسم كان اولى بقبول تلك الصفة والصورة من ساير الاجسام او لم يكن كذلك والثاني باطل والا لزم ان يكون اختصاص ذلك الجسم بتلك الصفة مع كونه مساويا لساير الاجسام في القبول وفي عدم الاولوية يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت القسم الاول فنقول واختصاص ذلك الجسم بذلك الاستعداد الخاص لا بد وان يكون لاجل استعداد آخر الى غير النهاية فتلك الاستعدادات ان حصلت دفعة واحدة لزم حصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان حصلت على سبيل التعاقب وهو ان يكون كل استعداد سابق علة لحصول الاستعداد اللاحق فحينئذ يكون حصول هذا المعجز المعين الذي هو فعل خارق للعادة من لوازم الاحوال

السالفة التي لا اول لها وحينئذ يخرج عن كونه دالا على الصدق والحاصل انه ان كان ذلك الجسم مساويا لساير الاجسام وكان ذلك الوقت مساويا لساير الاوقات في قبول ذلك الحادث المعين فحينئذ قد ترجح الممكن لا لمرجح واذا جاز هذا فلم لا يجوز حدوث المعجز لا لغرض اصلا وذلك يبطل القول بدلالة المعجز على التصديق واما ان توقف حدوث ذلك الحادث على كون الجسم موصوفا بذلك الاستعداد الخاص فحينئذ حدوث هذا المعجز من لوازم الاحوال السالفة وعلى هذا التقدير فانه يخرج عن كونه دليلا على صدق المدعي فهذا تمام الكلام في بيان انه يحتمل ان يكون فاعل هذه المعجزات شيئا غير الله سبحانه وطريق ضبط هذه الاحتمالات ان نقول فاعل هذه المعجزة اما ان يكون هو النبي او غيره فان كان هو النبي فيحتمل ان يكون اقتداره على خلقها لاجل مزاجه المخصوص وان يكون لنفسه المخصوصة واما ان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون جوهرا جسمانيا او جوهرا مجردا فان كان جسما فهو اما ان يكون جسما عنصريا وهو الدواء المخصوص او جسما فلكيا وهو القرانات والاتصالات الحاصلة بحسب السيارات والثوابت او ممزوجا من القسمين او جسما مغايرا لهذين القسمين وهو الذي يقال ان الملائكة اجسام نورانية علوية قادرة على الاعمال الشاقة واما ان كان ذلك الغير روحانيا فاما ان تكون هي الارواح السفلية وهي الجن والشياطين او الارواح العلوية وهي النفوس والعقول والله اعلم

الفصل السابع في حكاية شبهات القائلين بانه على تقدير ان يثبت ان خالق المعجزات هو الله تعالى الا ان ذلك لا يدل على انه تعالى انما خلقها لاجل تصديق المدعي للرسالة فالشبهة الاولى ان انفعال الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان توقف الفعل على الداعي فصدور الفعل منا يتوقف على حصول الدواعي لنا وحدوث تلك الدواعي يكون من الاسباب العالية وحينئذ تكون جميع القبايح الصادرة من العباد معلولة وموجبة عن فعل الله تعالى وفاعل السبب فاعل للمسبب فحينئذ يكون فاعل جميع القبايح هو الله تعالى وتقدس واذا ثبت هذا فحينئذ لا يمتنع من الله تعالى اظهار المعجز على يد الكاذب وعلى هذا التقدير فانه لا يبقى المعجز دليلا على الصدق واما القسم الثاني وهو ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي اليه فنقول فعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يقال انه تعالى خلق هذا المعجز لا لشيء من الدواعي والاغراض اصلا واذا كان هذا الاحتمال قايما امتنع القطع بانه تعالى انما خلق هذا المعجز لغرض تصديق المدعي لانه لما بطل اصل التعليل فقد بطل التعليل المكيف بالكيفية المخصوصة الشبهة الثانية انا قد ذكرنا الدلايل الكثيرة على انه يمتنع ان تكون افعال الله واحكامه معللة بالاغراض والمقاصد وعلى هذا فيمتنع ان يقال انه تعالى انما خلق المعجز لاجل تصديق المدعي الشبهة الثالثة هب ان افعال الله واحكامه قد تكون معللة بالدواعي والاغراض الا انه قد تكون ايضا غير معللة بالدواعي والاغراض والدليل عليه ان القول باثبات النبوة فرع على اثبات حدوث العالم وهذه القاعدة لا يمكن تقريرها الا اذا قلنا انه تعالى خصص احداث العالم بوقت معين لا لمخصص ولا لمرجح البتة وهذا يقتضي القطع بان الله تعالى قد يفعل الفعل لا لغرض ولا لداع اصلا واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون خلق المعجزات من هذا الباب وعلى هذا التقدير لا يدل المعجز على التصديق فنفتقر هاهنا الى بيان ان تخصيص احداث العالم بالوقت المعين لا يمكن ان يكون معللا بشيء من الاغراض والدليل عليه ان اختصاص ذلك الوقت بذلك الغرض المعين اما ان يكون لذاته او لغيره لا جائز ان يكون لذاته لانه لو جاز ان يختص ذلك الوقت بذلك الغرض المعين لذاته فحينئذ لم يبعد ان يختص ذلك الوقت بساير الاثار المخصوصة به واذا جاز ذلك لم يمتنع ان يقال المقتضي لحدوث العالم في ذلك الوقت هو نفس ذلك الوقت وعلى هذا التقدير فانه لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم على وجود الصانع واما ان كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية ليس لذاته بل لاجل ان فاعل العالم خصص ذلك الوقت بذلك الغرض وبتلك المصلحة عاد الكلام في تخصيص ذلك الوقت بذلك الغرض ويلزم التسلسل وهو باطل ولما بطل هذان القسمان ثبت ان القول بحدوث العالم لا يتم الا اذا قلنا ان الفاعل المختار يفعل الفعل لا لغرض ولا لمرجح اصلا واذا ثبت هذا فحينئذ يمتنع القطع بانه

تعالى انما خلق هذا المعجز في هذا الوقت لغرض التصديق الشبهة الرابعة هب انه لابد في
كل فعل من غرض معين ومن حكمة معينة فما الدليل على انه لا غرض لله من فعل هذا المعجز الا تصديق
هذا المدعي فان في الاغراض كثرة واقسام حكمة الله في تدبير هذا العالم لا يحيط بها احد
من البشر ثم انا نذكر احتمالات اخرى غير ما ذكرتم فالاحتمال الاول انه لا نسلم ان
هذه الحوادث المعتادة منتهية الى اول والا لزم القول بحدوث حوادث لا اول لها وذلك يوجب
قدم العالم وقدم العالم يقدح في اثبات الفاعل المختار والقدح في الفاعل المختار يمنع من القول
بصحة النبوة فثبت انه لابد من الاعتراف بوجوب انتهاء هذه الحوادث المعتادة الى اول
ومبدا فهذا النوع من الحوادث ابتدا في ذلك الوقت ثم استمر بعده على نسق معلوم اذا ثبت
هذا فنقول لعل هذا الذي حدث الآن ابتداء عادة سيصير عادة مستمرة بعد ذلك
فان قالوا لو الماشاهدنا ان هذا الشي لم يحدث بعد ذلك علمنا انه ليس حدوثه لاجل انه
ابتداء عادة قلنا العادات قد تكون متكررة في ازمنة متقاربة وقد تكون متكررة في
ازمنة متباعدة مثل ان العادة جارية بحدوث الصيف في كل سنة مرة واحدة وبعد وقوع قران
العلويين في كل عشرين سنة مرة واحدة بل يلزم من عدم حدوث مثل هذا الحادث بعد هذه المرة
ان لا يكون حدوثه لاجل انه ابتداء عادة والاحتمال الثاني لعله حدث لاجل انه يكون
عادة متباعدة مثل ما ضربنا من الامثلة ومثل ان الكواكب الثابتة تنتهي الى اول برج الحمل في
كل ستة وثلاثين الف سنة مرة واحدة ولعل هذا الحادث الذي حدث انما حدث لانه تكرر عادة
متطاولة متباعدة الاحتمال الثالث لعله انما حدث معجزة لنبي آخر او كرامة لولي آخر
في طرف آخر من اطراف العالم فاتفق كلام هذا الكاذب ودعواه في ذلك الوقت فحدث هذا
المعجز على وفق دعواه لهذا السبب الاحتمال الرابع قد ثبت انه تعالى قد يقوي
الشبهة في بعض المواضع حتى ان المكلف اذا احترز عن تلك الشبهة القوية بالكد العظيم والعناء
الشديد استوجب الثواب العظيم فها هنا اذا خلق الله هذا المعجز عقيب دعوى ذلك الشخص
اوهم حدوثه عقيب دعواه انه انما حدث تصديقا له في دعواه لكن العاقل لما علم ان ذلك
وان كان موهما لكنه غير موجب للتصديق لاحتمال انه تعالى انما احدث ذلك المعجز عقيب دعواه
تشديدا على المكلف وتقوية للشبهة عليه فاذا عرف هذا الاحتمال ولم يحمله على التصديق استحق
مزيد الثواب حيث احترز عن هذه الشبهة القوية فيكون المقصود من اظهار المعجز ذلك
الا ترى انه تعالى انزل المتشابهات الكثيرة في كتابه ولا مقصود منها سوى ما ذكرناه فكذا ها هنا
الاحتمال الخامس لعل هذا النبي كان قد علم اما بواسطة علم النجوم او بواسطة علم الرمل
او بواسطة تعبير الرويا ان الحادث الفلاني الخارق للعادة سيحدث في اليوم الفلاني والناس كانوا
غافلين عنه ثم انه في ذلك اليوم ادعى النبوة وادعى حدوث ذلك المعجز فلما حدث على وفق دعواه
ظن الناس انه انما عرفه بالهام الله واخباره الاحتمال السادس لعله تعالى انما خلق
ذلك المعجز في ذلك الوقت لانه تعالى ان خلق ذلك المعجز في ذلك الوقت كان ذلك لطفا في حق بعض
المكلفين في الدعاء الى فعل بعض الواجبات العقلية وترك بعض المقبحات العقلية الاحتمال
ان نقول ان السائل لا يجب عليه تعديد الاحتمالات وتفصيلها بل يكفيه ان يقول لم قلتم انه
لا حكمة لله في خلق هذا المعجز عقيب دعوى هذا المدعي الا تصديقه وعلى المستدل اقامة الدلالة
على نفي سائر الاحتمالات فاذا لم يقدر عليه بطل دليله فها هنا يجب على المستدل اقامة الدلالة
على نفي سائر الاحتمالات فان قالوا هب انه لا يتعين هذا الغرض لانه ظاهر الاحتمال
فلو خلق تعالى ذلك المعجز لغرض آخر مع انه يوهم التصديق ايهاما قويا لكان ذلك القاء للشبهة
في العقول وانه قبيح قلنا لا نسلم ان القاء الشبهة المحتملة قبيح والذي يدل عليه وجوه
الاول انه تعالى انزل المتشابهات الكثيرة ولا شك انها توهم الاباطيل الا انها
لما كانت محتملة لم تقبح فكذا ها هنا الثاني انه تعالى ابقى ابليس وجنوده وهم يسعون في
الوساوس والقاء الاباطيل في الخواطر واماتة الانبياء والصلحاء وهم يسعون في تقرير الدلايل

شك ان ذلك يوهم الاضلال الثالث ان الشبهات الكثيرة موجودة في العالم فانا نجد حدوث
الحوادث عقيب احوال الكواكب وعقيب امتزاجات الطبايع ودوران الشي مع الشي يوهم العلية
بدليل ان الاطباء انما عرفوا طبايع الادوية بهذا الطريق فثبت ان هذه الاحوال توهم ان تدبير
العالم متعلق باحوال هذه الكواكب ثم انه تعالى خلق هذا الشي مع كونه سببا للشبهة الرابع
انا نشاهد العالم مملوا من الآلام والاسقام والآفات والمخافات ثم ان المبتلي بهذه الاحوال قد
يبالغ في الدعاء والتضرع الى الله تعالى فلا يجاب ولا يلتفت اليه وذلك يوهم الشبهات الخامس
انه قد يتفق في بعض الاوقات ان يكون الرجل المواظب على الطاعات والعبادات يقع في انواع من
البلاء والعناء والرجل المواظب على الكفر والفسق قد يحصل لديه في الدنيا انواع من الدرجات
والطيبات وذلك يوجب الشبهة فثبت بما ذكرنا انه مع القول بوجوب حكمة الله ومع القول بجريان
تحسين العقل وتقبيحه في احكام الله لا يجب على الله الاحتراز عما يوهم الباطل وبالله التوفيق

الفصل الثامن في حكاية دليل من استدل بظهور المعجز على صدق المدعي

قالوا ان الملك العظيم اذا جلس في المحفل العظيم ثم قام واحد من القوم وقال يا ايها الناس اني رسول
هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في هذا القول فخالف عادتك وقم من سرير
مملكتك فاذا راى الناس ان ذلك الملك اتى بذلك الفعل الذي التمسه ذلك المدعي علموا قطعا انه
انما فعل ذلك تصديقا لذلك المدعي واذا ثبت هذا في الشاهد وجب ان يكون الحال كذلك في الغايب
فثبت ان خلق المعجز يدل على التصديق والاعتراض عليه من وجهين الاول ان حصول ذلك
الفعل لا يدل على التصديق وبيانه ان القدر المعلوم هو انه حصل الفعل مقارنا لذلك الطلب لان حصول
الشي مع الشي لا يدل على العلية لا قطعا ولا ظاهرا ونحن نبين هذا الكلام تارة بطريق الاجمال
وتارة بطريق التفصيل اما طريق الاجمال فمن وجوه الاول ان علم الله بالشي المعين واجب
الحصول مع حصول ذلك الشي المعين لانه لما ثبت انه تعالى يجب كونه عالما بجميع المعلومات فعلى اي وجه يقع
ذلك المعلوم يكون العلم متعلقا به كما هو عليه في نفسه ثم ان العلم يمتنع ان يكون علة للمعلوم وبالعكس اما ان
العلم يمتنع ان يكون علة للمعلوم لان العلم بالشي تابع لذلك المعلوم فلو كان المعلوم معلولا به لزم كون المعلوم
تابعا للعلم وهو دور والدور محال واما ان المعلوم يمتنع ان يكون علة للعلم فظاهر فثبت ان الدوران
حاصل قطعا مع علم الله بجميع المعلومات مع انه يمتنع كون واحد منهما علة للآخر الثاني ان المعلول
قد يكون مساويا للعلة وقد يكون اعم منه اما الاول فمثل قولنا طلوع الشمس علة لوجود
النهار ووجود النهار ايضا لا يحصل الا عند طلوع الشمس فها هنا العلة والمعلول متساويان واما الثاني
فمثل الحمى فانه قد يكون لعفونة الخلط وقد يكون لسبب آخر واذا ثبت هذا فنقول العلة والمعلول
اذا كانا متساويين في العموم والخصوص فكل واحد منهما دائر مع الآخر وجودا وعدما والعلية والمعلولية غير
مشتركة من الجانبين فثبت ان الدوران لا يدل على العلية الثالث ان الشي الذي يدور مع غيره
وجودا وعدما فانه لابد وان يدور مع فصله المقوم لماهيته ومع خاصته المساوية لماهيته فالدوران قدر
مشترك بين العلة وبين غيرها فيمتنع كونه دليلا على العلية بعينها فهذه وجوه اجمالية دالة على ان الدوران
لا يدل على العلية البتة واما التفصيل فبيانه انه لا يبعد في العقل ان ذلك الملك انما اتى بذلك الفعل
في ذلك الوقت لاغراض اخرى سوى تصديق ذلك الرجل وبيانه من وجوه الاول ان ذلك لعله
وقع على ثوبه في تلك الساعة عقرب او حية فلاجل الاحتراز عنه قام ذلك الملك لا لغرض تصديق المدعي
والثاني لعله لاح له من الجمع [illegible] احتاج الى [illegible] فقام ليتمكن من رويته كما ينبغي الثالث
لعله قام غضبا على ذلك القايل المدعي او استهزاء به ويكون مقصوده انه وان فعل ما التمسه ذلك
الطالب لكنه لا يلتفت اليه ولا يقيم لدعواه وزنا نعم لا ننكر ان صدور ذلك الفعل من ذلك الملك في ذلك الوقت
على وفق المدعي يوهم ايهاما ضعيفا ان الغرض هو تصديق ذلك المدعي فاما ان يقال انه يفيد القطع
والجزم بانه لا غرض له فيه الا هذا التصديق فبعيد والاعتراض الثاني ان نقول سلمنا انه في
الشاهد كما ذكرتم فلم قلتم انه يجب ان يكون في حق الله تعالى كذلك والفرق من وجوه الاول انا
انما قضينا على ذلك الملك بكونه مصدقا لذلك المدعي في دعواه اذا عرفنا انه يرعى مصالح ملكه وانه

لا يفعل فعلا لا تشويش بسبب مملكته اما اذا اعتقدنا في ذلك الملك انه لا يبالي بالمصالح والمفاسد البتة فانه لا يحصل هذا الظن او ان اعتقدنا فيه انه يراعي المصالح والمفاسد لكنا نعتقد فيه انه ملك بعيد الغور عظيم الفكر كامل العقل فقد يأتي بافعال يظن بها انها توجب المفاسد العظيمة الا انه بعقله الكامل وفكره الغائص يعرف فيها من وجوه المصالح الخفية ما لا يقف عليه الغير البتة فاذا اعتقدنا في الملك هذه الصفة لم يصر ظاهر افعاله دليلا على التصديق والتكذيب ومن المعلوم ان اقسام حكمة الله في تدبير السموات والارض مما لا سبيل لاحد الى الوقوف على معاقدها وضوابطها فكيف يمكن قياس احد البابين على الاخر الفرق الثاني ان الملك في الشاهد لو اتى بذلك المطلوب مع ان ذلك المدعي يكون كاذبا لكان ذلك سعيا منه في افساد مملكته وذلك بعيد لان سعيه في افساد مملكته نفسه سعي منه في الحاق الضرر بنفسه وانه بعيد بخلاف الحال في هذه المسئلة فانه تعالى لا ينفعه شيء ولا يضره شيء فكيف يمكن قياس احد البابين على الاخر الفرق الثالث انا قبل ذلك المجلس شاهدنا صورته وعرفنا كيفية تدابيره وضبطه للمملكة فيتأكد بعض تلك الامارات بالبعض ويتولد من المجموع الجزم واليقين اما في حق الله تعالى فلم يشاهد منا احد الا هذا الفعل الواحد الدال على صدق هذا المدعي واما البواقي فاحوال عظيمة لا يصل الى كيفيتها وكميتها عقول الخلق فظهر الفرق ثم نقول ان هذه الفروق انما يحتاج الى ذكرها الا اذا عرفنا ان قياس الغائب على الشاهد طريقة معقولة في المسائل العقلية فانا قد بينا في علم المنطق بالدلائل الكثيرة انه طريقة ضعيفة لا تفيد الظن المقنع فكيف الجزم واليقين فانه لا حاجة بنا الى هذه الفروق بل ذكرها يجري مجرى الزيادة التي لا حاجة اليها والله اعلم

الفصل التاسع في تقرير نوع آخر من الشبهات في بيان ان ظهور الفعل الخارق للعادة الموافق للدعوى مع عدم المعارضة لا يدل على صدق المدعي فالشبهة الاولى ان اقصى ما في الباب انكم تقولون ان المعجز قائم مقام التصديق بالقول فنقول هب انه كذلك الا ان الرجل اذا قال فلان رسول الكريم فهذا الكلام يحتمل التاويل ويمكن صرفه عن ظاهره بالدليل واذا كان كذلك لم يكن دلالة هذا القول على ثبوت هذا المعنى دلالة قطعية بل كانت دلالة ظنية فثبت ان دلالة هذا اللفظ على حصول النبوة دلالة ظنية وثبت ان اقصى مراتب المعجزات ان تكون قائمة مقام هذا اللفظ فبأن تكون دلالة المعجز على التصديق دلالة ظنية كان اولى الشبهة الثانية ان كون الفعل خارقا للعادة لا يدل على الصدق البتة والدليل عليه ان جميع الاحوال المعتادة منتهية الى اول لان الثابت من الازل الى ذلك الوقت الاول خارقا للعادة مع انه لم يدل على الصدق التحقيق ان يقال انا لا ندعي ان كون الفعل خارقا للعادة يدل على الصدق بل انما ندعي حصول هذه الدلالة عند حصول شرط زائد وهو كون ذلك المعجز دائرا مع تلك الدعوى وجودا وعدما الا انا نقول ان العقلاء اجمعوا على ان الدوران مع الشيء لا يفيد العلية افادة قطعية واختلفوا في انه هل يدل على حصول العلية دلالة ظنية ام لا وقد بينا هذا المطلوب بالوجوه الكثيرة فثبت ان التمسك بهذا الطريق غير جائز الشبهة الثالثة دلالة المعجز على الصدق لو حصلت لكانت اما ان تكون مشروطة بعدم المعارضة او لا تكون مشروطة به والقسمان باطلان فبطل القول بدلالة المعجز على الصدق انما قلنا انه لا يمكن ان تكون هذه الدلالة مشروطة بعدم المعارضة لوجوه الاول انه اما ان يكفي في كون المعجز معجزا عدم المعارضة في الحال او المعتبر عدم المعارضة ابدا او المعتبر عدم المعارضة في مرتبة متوسطة بين المرتبتين المذكورتين والاقسام الثلاثة باطلة اما عدم المعارضة في الحال فانه لا يكفي في كون الفعل معجزا فكم من انسان يأتي بعمل فلا يقدر الحاضرون في الحال على معارضته مع انه لا يكون ذلك العمل معجزا بالاتفاق واما القسم الثاني وهو ان يكون الشرط في كونه معجزا عدم المعارضة ابدا فهذا الشرط مجهول فمن الذي يمكنه ان يعلم ان احدا من الواردين بعده الى قيام القيامة لا يمكنه الاتيان بهذه المعارضة واذا صار هذا الشرط مجهولا صار المشروط ايضا مجهولا فوجب ان تصير المعجزات باسرها مجهولة واما القسم الثالث وهو المرتبة المتوسطة بين المرتبتين المذكورتين فنقول ان تلك المراتب المتوسطة كثيرة متفاوتة وليس اعتبار بعضها اولى من اعتبار البواقي فكان اشتراط واحدة منها والغاء البواقي محض التحكم وهو باطل فثبت ان اشتراط عدم المعارضة ينقسم الى هذه الاقسام الثلاثة وثبت انها باسرها اقسام باطلة فكان القول باعتبار عدم المعارضة باطلا الوجه

الثاني في فساد هذا القسم ان المعتبر عدم المعارضة اما من الحاضرين فقط او من جميع اهل الدنيا والمعتبر مرتبة متوسطة وابطال هذه الثلاثة بمثل الكلام الذي ذكرناه في الوجه المتقدم معلوم والوجه الثالث ان العدم نفي محض فيمتنع ان يكون امتيازا عن غيره بوجه من الوجوه واذا لم يحصل فيه الامتياز امتنع كونه دليلا او لا جزء دليل لان اقل مراتب الدليل المخصوص امتيازه عما سواه واما القسم الثاني وهو ان يقال دلالة المعجز على الصدق غير مشروطة بعدم المعارضة فهذا القسم ظاهر الفساد والبطلان فثبت بما ذكرنا فساد القسمين وثبت بفسادهما ان المعجز لا يكون دالا على الصدق الشبهة الرابعة قالوا دلالة المعجز على الصدق دلالة غير مناسبة للمطلوب فكانت باطلة ومثاله ان الرجل اذا قال اني عالم بالهندسة فاذا طالبوه ببيان المسائل الهندسية فانه لا يأتي بها ولا يشتغل بالشروع في تلك المسائل بل يقول الدليل على اني عالم بهذا العلم اني امتنع عن الاكل عشرين يوما مع اني لا اموت فان كل احد يقول هذا الدليل لا يناسب هذا المطلوب بل يجب ان يبين علمه بالهندسة بان يشرع في تلك المسائل ويقررها على الوجه فكذا ههنا الرسول هو الذي يرشد الخلق الى معرفة المبدأ والمعاد ويهديهم الى طرق اكتساب المصالح في الدنيا والاخرة فوجب ان يبين هذه الدعوى باظهار هذا المعنى فاما ان يقول الدليل على اني كذلك اني اقلب العصا ثعبانا فهذا الدليل لا يناسب هذا المطلوب فوجب ان لا يلتفت اليه

الفصل العاشر في انه بتقدير ان يكون المعجز قائما مقام ما اذا صدقه الله تعالى على سبيل التصريح فهل يلزم من هذا كون المدعي صادقا قال المنكرون لدلالة المعجزات هذا المعنى غير واجب ويدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الدلائل الدالة على صحة القول بالجبر دالة على ان فاعل جميع افعال العباد هو الله تعالى واذا ثبت هذا وجب القطع بانه خالق كل الاكاذيب وكل الجهالات هو الله واذا لم يمتنع من الله خلق الجهل والضلال ابتداء فبان لا يمتنع منه ذكر كلام يوجب وقوع التلبيس والجهل والشبهة في قلوب العباد كان اولى لان فعل ما قد يفضي الى الجهل ليس باعظم من فعل الجهل ابتداء الشبهة الثانية لا شك في حصول الجهالات في قلوب الخلق ففاعل هذا الجهل اما ان يكون هو العبد او الله تعالى والاول باطل لانه اما ان يقال العبد رغب في تحصيل الجهل لنفسه ابتداء مع علمه بكونه جهلا او يقال العبد انما رغب في تحصيل ذلك الجهل لانه اعتقد فيه كونه علما فلاجل حصول هذا الاشتباه رغب في تحصيل ذلك الاعتقاد لنفسه والاول باطل من وجهين احدهما انه من المعلوم بالضرورة ان العاقل لا يسعى في تحصيل الجهل لنفسه والثاني انه متى علم كونه جهلا فانه مع هذا العلم يمتنع ان يصير جاهلا بذلك الشيء فثبت ان هذا القسم فاسد وان الحق هو القسم الثاني وهو ان العبد انما رغب في تحصيل ذلك الاعتقاد لنفسه لانه اعتقد ان ذلك الاعتقاد علم فعلى هذا انما رغب في تحصيل هذا الاعتقاد لاجل الجهل السابق فنعيد التقسيم في ذلك الجهل السابق فان كان ذلك لاجل جهل آخر لزم منه التسلسل وهو محال فثبت ان هذه الجهالات تنتهي عند التصاعد الى جهل اول وقع في القلب ومعلوم ان العبد لم يقصد ايقاعه فوجب ان يكون وقوعه في القلب لاجل ان الله خلقه فيه فثبت ان خالق كل الجهالات في القلوب هو الله واذا ثبت هذا فان جوز كونه فاعلا لما يوهم الجهل كان اولى الشبهة الثالثة لا شك ان انواعا كثيرة من الجهالات اما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله او على خلاف ارادته فان كان الاول كان تعالى مريدا للجهل وعلى هذا التقدير فانه لا يمتنع منه تصديق الكاذب سعيا في القاء الجهل في القلوب وان كان الثاني لزم منه كونه ضعيفا عاجزا مغلوبا وكل من كان كذلك لم يمتنع منه الكذب فثبت انه على كلا التقديرين لم يكن تصديق الكاذب محالا من الله تعالى الشبهة الرابعة مدار كلام القائلين بان تصديق الكاذب محال على الله على ان الكذب قبيح وهو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين العقل وتقبيحه وقد عرفت انه كلام اقناعي ضعيف جدا فكان المبني عليه ايضا ضعيفا

حاصله قصد هذه الجهالات

الفصل الحادي عشر في الطعن في التواتر قالوا انا ما رأينا شيئا من هذه المعجزات ولكنا سمعنا جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوام آخرين وهكذا على هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات ونحن لا نسلم ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذي يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان خبر التواتر حاصل في صور كثيرة مع انا نقطع بكونها كذبا وذلك يقدح في كون التواتر مفيدا للعلم اما المقام الاول فهو في بيان ان التواتر

قد حصل في صور اتفق المسلمون على كونه باطلا وتقريره من وجوه الاول ان اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي باقية وانها لا تصير منسوخة البتة وانه عليه السلام قال عليكم بالسبت ما دامت السموات والارض و هذا الخبر اما ان يكون صدقا او كذبا فان كان صدقا فقد بطل شرعكم وان كان كذبا فقد صار هذا التواتر باطلا الثاني ان اليهود مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها يخبرون ان التوراة التي معهم هي التوراة التي انزلها الله على موسى والمسلمون ينازعون فيه وزعموا ان هذا الكتاب محرف مبدل وان الذي انزل الله على موسى لم يبق في ايدي اليهود البتة فهذا ايضا طعن في التواتر والثالث ان اليهود والنصارى على كثرتهم وشدة عداوة بعضهم لبعض اطبقوا واتفقوا على صلب عيسى عليه السلام وقتله والمسلمون اطبقوا على تكذيبهم فيه وهذا ايضا طعن في التواتر الرابع ان النصارى على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب ينقلون عن عيسى انه كان يقول بالاب والابن وروح القدس وكان يدعو الناس الى القول بالتثليث والمسلمون يكذبونهم فيه وهذا ايضا طعن في التواتر والخامس ان المجوس على كثرتهم واستعلاء دينهم قبل ظهور دين الاسلام كانوا مطبقين متفقين مدة الف سنة على ظهور المعجزات العظيمة على يد زردشت ومن جملتها انهم ذوبوا قدرا عظيما من النحاس وصبوه على راس زردشت فما ضره ذلك البتة ونقلوا ايضا انه انكسر قوائم فرس كشتاسب ثم انها عادت صحيحة بدعاء زردشت والمسلمون يكذبونهم فيه وهذا ايضا طعن في التواتر والسادس ان المانوية على كثرتهم يخبرون ان ماني كان يطير الى السموات ويغيب عن اعين الخلق ثم يعود اليهم وساير الفرق يكذبونهم والسابع الكرامية صنفوا كتبا كثيرة في فضايل ابن كرام ونقلوا عنه احوالا عجيبة مثل الطيران الى السماء والانتقال من بلد الى بلد آخر في زمان قليل واظهار الطعام والشراب في المفاوز وساير الناس يكذبونهم في تلك الروايات مع ان الكرامية عدد عظيم يبلغون مبلغ التواتر والثامن ان الروافض ادعوا حصول التواتر في ثبوت النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب وساير الفرق يكذبونهم فيه فقد حصل النزاع في ثبوت التواتر نفيا واثباتا والتاسع ان جماعة الصوفية من المسلمين ومن النصارى على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب ينقلون ظهور الكرامات العظيمة على سلفهم وشيوخهم واكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة مصرون على تكذيبهم فيه والعاشر انك لا ترى فرقة من فرق الدنيا ولا طائفة من طوائف اهل العالم الا وهم ينقلون عن سلفهم ومشايخهم انواعا من الفضايل والمناقب والكرامات مع ان مخالفيهم ينكرونها باسرها وينقلون عنهم انواع المثالب والمعايب والفضايح والقبايح وكل واحد من الخصمين يدعي ظهور تلك الروايات وبلوغها مبلغ التواتر وذلك يوجب وقوع التعارض والتدافع في الاخبار المتواترة واعلم ان المتكلمين اجابوا عن ادعاء اليهود حصول التواتر في ان موسى عليه السلام قال ان شريعتي لا تصير منسوخة بان قالوا ان بخت نصر قتلهم بالكلية ولم يبق منهم الا عدد قليل يمكن اطباقهم على الكذب واذا كان الامر كذلك فقد خرجت روايتهم عن حد التواتر واجابوا عن نقل اليهود والنصارى قتل عيسى وصلبه بان الله القى شبه عيسى على انسان آخر فلهذا السبب حصلت هذه الشبهة واجابوا عن ادعاء المجوس والمانوية ظهور المعجزات على زردشت وماني انهم اثبتوا للعالم الهين وهذا من اعظم انواع الكفر والكافر يمتنع ظهور المعجزات على يده ثم اجاب القايل الاول عن هذه الاجوبة فقال اما قولكم انه قتل عدد اليهود في زمان بخت نصر فنقول لما جاز هذا فلم لا يجوز مثله في جميع انواع التواتر فان قالوا لو وقع ذلك لاشتهر لان الوقايع العظيمة يجب اشتهارها بدليل انه لما حصلت هذه الواقعة في دين اليهود اشتهرت فيما بين الخلق قلنا لا نزاع في ان هذه الوقايع العظيمة قد تشتهر فاما دعوى انه يجب اشتهارها فهذا غير واجب والدليل عليه وجوه الاول ان معجزات محمد عليه السلام مثل انفجار الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وانقلاع الشجرة من اصلها وانشقاق القمر وكلام الذيب وقايع عظيمة [illegible] جدا ولم يحدث هناك مانع يمنع من نقلها مع انه لم يرو هذه الوقايع الا الواحد او الاثنان فثبت

ان

ان قولكم ان الوقايع العظيمة يجب نقلها ضعيف والثاني ان شعاير الصلوات كانت ظاهرة بادية مدة ثلاث وعشرين سنة ثم انها ما نقلت كما ينبغي فانهم اختلفوا في كون الاقامة مثناة او فرادى واختلفوا في قراءة بسم الله واختلفوا في ساير الشرايط الثالث ان وقايع ملوك الاعاجم على عظمتهم بقيت مندرسة غير مذكورة والوقايع التي وقعت في زمان عاد وثمود اندرست وبعض وقايع نوح وغيره فقد بقي فثبت ان الوقايع العظيمة قد تصير مندرسة وقد تصير باقية وانه لا يجوز الجزم باحد الحكمين واما قوله ان الله تعالى القى شبه عيسى على شخص فنقول هذا من اعظم القوادح في التواتر لانكم لما جوزتم هذا المعنى فلعل الشخص الذي يعتقد فيه انه محمد ما كان محمدا بل كان شخصا آخر القى الله صورته ومشابهته وكذا القول في احوال جميع الخلق وذلك يوجب السفسطة واما قوله ان زردشت كان قايلا باثبات الالهين فيمتنع ظهور المعجزات عليه فنقول هذا الكلام يقوي ما ذكرناه من السوال وذلك ان ايرانشهر الذي هو واسطة ممالك العالم وانزه بقاع الدنيا كلهم كانوا على دين زردشت قريبا من الف ومايتي سنة وكلهم كانوا ينقلون عنه المعجزات القاهرة الباهرة ثم انكم اقمتم دليلا قطعيا على انهم كانوا كاذبين في تلك الروايات فانكم قلتم انه كان كافرا والكافر يمتنع ظهور المعجزات عليه فصار هذا برهانا جليا في ان تلك الاخبار المتواترة كانت كاذبة باطلة ونحن ما سعينا الا في بيان ان خبر التواتر قد يكون باطلا فاسدا وعلى هذا التقدير فالاعتماد على مجرد خبر التواتر لا يفيد العلم واليقين فهذا تقرير هذه الشبهة من هذا الوجه وهاهنا وجوه كثيرة سوى ما ذكرناه في ضعف التواتر ذكرناها في كتاب المحصول وفي كتاب الاربعين في اصول الدين فمن اراد الوقوف عليها رجع الى هذه الكتب والله اعلم بالصواب

الفصل الثاني عشر في تقرير شبهة من يقول ان الله تعالى لو ارسل رسولا الى الخلق لوجب ان يكون ذلك الرسول من الملايكة

وهذه الشبهة قد ذكرها الله في القران مرارا واطوارا قالوا والدليل عليه ان كون الرسول من جملة الملايكة افضى الى الغرض والافضى الى الغرض هو الذي يفعله الفاعل الحكيم فنفتقر هاهنا الى تقرير هاتين المقامين اما المقام الاول وهو بيان ان كون الرسول من جملة الملايكة افضى الى الغرض ويدل عليه وجوه الاول انه لما كان الملك في غاية القدرة والقوة والشدة فالناس يخافونه ويهابونه فكان انقيادهم لطاعته اكمل فكان افضى الى المقصود والثاني انه اذا كان ملكا وكان لا ياكل ولا يشرب ولا يتزوج ولا يرغب في تحصيل المال والجاه كان وثوق الناس بصدقه اقوى وبعدهم عن الكذب والريبة اكمل فكان هذا الطريق افضى الى الغرض والثالث ان منصب رسالة الله اعظم المناصب واعزها وانزهها والحكيم اذا فوض اعظم المناصب واجلها الى بعض عبيده فانه لا يليق به القاء ذلك العبد في الذل والهوان وترى الرسول البشري واقعا في الذل والهوان بسبب الجوع والفقر والخوف من الاعداء والفرار من قرية الى اخرى وطلب الاموال القليلة من اصحابه فثبت بهذه الوجوه ان ارسال الرسول من الملايكة افضى الى المقصود من ارساله من البشر فان قالوا ارسال الرسول من الملايكة يوجب انواعا من المفاسد اولها ان الامة اما ان يشاهدوا ذلك الملك على صورته الاصلية او على صورة اخرى مستعارة والاول يوجب الخوف الشديد وزوال العقل الا ترى ان رسول الله عليه السلام لما راى جبريل عليه السلام على خلقته الاصلية غشي عليه والثاني باطل لانه اذا روي الملك على صورة الانسان فحينئذ لا يبقى بينه وبين الانسان فرق وثانيها ان الملايكة فيهم شدة عظيمة وقهر شديد فهم لا يسامحون البشر في زلاتهم ومعاصيهم بخلاف الرسول البشري وثالثها الجنس الى الجنس اميل فالف الناس برسول ياتيهم من جنسهم اكمل من الفهم بالملك قلنا اما السوال الاول فمدفوع فانا نقول خلق الخوف والفزع في قلوب العباد من الله تعالى فكان يجعل قلوب البشر بحيث اذا شاهدوا الملك لم يفزعوا منه ويصير هذا المعنى معجزة على صدق ذلك الملك ثم نقول لم لا يجوز ان يقال ان الناس يشاهدون ذلك الملك في صورة البشر ويكون الفرق بينه وبين ساير البشر انه لا يحتاج الى الاكل والشرب والملبوس والمنكوح وهذا القدر من التفاوت لا يوجب الخوف الشديد ويحصل الامتياز بينه وبين ساير

الناس واما قوله ثانيا الملائكة لهم مزيد تشديد فهم لا يسامحون البشر قلنا الملائكة لا يعصون الله فيما امرهم فاذا امرهم بالرفق لم يفعلوا شيئا من التشديد واما قوله ثالثا الجنس الى الجنس اميل فنقول حصول الميل في القلب ليس الا من الله كما قال ولكن الله الف بين قلوبهم فثبت بما ذكرنا ان ارسال الرسول من زمرة الملائكة افضى الى المقصود فنقول لو كانت الرسالة جائزة لوجب ان يكون ذلك الرسول من الملائكة لان الحكيم اذا اراد تحصيل مطلوب فكان له اليه طريقان وكان احد الطريقين افضى الى حصول ذلك المطلوب من الطريق الثاني فانه يجب عليه بمقتضى حكمته ان يرجح الطريق الافضل الاكمل الوجه الثاني في تقرير هذه الشبهة ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ونرى نوع البشر ناقصا في هذين الوصفين فاحتاجوا الى شخص يكون كاملا فيهما حتى يصير ذلك الكامل مكملا للناقصين وذلك المكمل يجب ان يكون مبرأ عن النقصان في هذين الوصفين والا لافتقر الى مكمل آخر ولزم التسلسل وكل من كان بشرا فانه لا ينفك عن الشهوة والغضب وبسبب حصول هاتين القوتين يكون النقصان حاصلا فيه اما الملائكة فهم مقدسون عن الشهوة والغضب والخيال والوهم مستغرقون في المعارف الالهية مواظبون على الطاعات والعبادات فكانت بعثتهم لاجل تكميل الناقصين اولى الوجه الثالث ان الانبياء عليهم السلام مقرون بانهم انما يستفيدون الكمالات من الملائكة قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وقال في صفة القرآن وانه لقول رسول كريم وقال علمه شديد القوى وقال وايدناه بروح القدس وقال اني ممدكم بالف من الملائكة مسومين وقال فتمثل لها فلما ثبت باتفاق الانبياء انهم انما يستفيدون ما لهم من الكمالات من الملائكة السماوية والارواح الفلكية كان ارسال الملائكة الى الخلق اولى واكمل فهذا تقرير كلام هذه الطائفة والله اعلم

الفصل الثالث عشر في البحث عن الطريق الذي يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله

قال الطاعنون في المعجزات هب ان الامة يعرفون بواسطة المعجز كون الرسول انسانا صادقا في دعواه اما الرسول فكيف يعرف كونه رسولا وذلك لان ثبوت رسالته اما ان يكون لاجل ان الله يرفع الواسطة من البين ويقول ايها العبد انت رسولي الى الخلق واما ان يكون لاجل ان الله يرسل اليه ملكا ويقول له ذلك الملك انت رسول الله الى الخلق اما القسم الاول فبعيد واكثر الانبياء مطبقون على انهم انما جاءتهم الرسالة من عند الله بواسطة الملك فبقي القسم الثاني فنقول كما ان الامة مفتقرون في التمييز بين المدعي المحق وبين المدعي المبطل الى الحجة فكذلك الرسول لا يمكنه التمييز بين الملك المعصوم وبين الشيطان الرجيم الا بالمعجز لكن لا سبيل الى هذا المعجز وذلك لان الرسول البشري لا يعرف ما يوافق العادة في عالم الملائكة وما يخالف العادة هناك فكل معجز ياتي به الملك في تقرير انه محق فان الرسول البشري يجوز ان يكون ذلك الامر موافقا للعادة في عالم الملائكة وبهذا التقدير فان ذلك الملك لا يقدر على تقرير الحجة على كونه ملكا معصوما فان قالوا انه اذا اتى الملك بفعل خاص ثبت بالدليل انه لا يقدر على مثله احد الا الله فحينئذ يعرف النبي كونه ملكا معصوما لا شيطانا رجيما فنقول هذا ايضا لا يفيد وذلك لان الفعل وان كان فعلا لا يقدر احد على ايجاده الا الله تعالى الا انه لا يمتنع في العقل انه تعالى اجرى العادة في عالم الملائكة بان كل من دعا الله وتضرع اليه في طلب ذلك الفعل فانه تعالى يفعله اجابة لدعاء ذلك الداعي واذا كان هذا المعنى محتملا لم يكن ظهوره على يد ذلك الملك دليلا على كونه صادق اللهجة في ادعاء الرسالة فثبت ان الملك لا يمكنه تعريف الرسول البشري كونه صادقا في ادعاء كونه رسولا من عند الله الى ذلك الانسان فبقي ان يقال انه تعالى يخلق في ذلك الانسان علما بديهيا ضروريا بان ذلك الذي وصل اليه ملك صادق لا شيطان كاذب فانه ان لم يحصل هذا المعنى امتنع كون الرسول البشري عالما بان ذلك الواصل ملك من عند الله واذا وقع الشك في الاصل فوقوعه في الفرع اولى والله اعلم بالصواب

الفصل الرابع عشر في الشبهات المبنية على انه ظهر على الانبياء اعمال تقدح في صحة نبوتهم

فالشبهة الاولى قالوا ثبت بالدلائل العقلية ان كمال حال الانسان في الدنيا والاخرة في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واشرف الاعمال الاعراض من الدنيا والاقبال على الاخرة فثبت ان سعادة الخلق مربوطة بتحصيل هذين الامرين وكل ما سوى هذين

المطلوبين فهو عبث عديم الفائدة واذا ظهرت هذه المقدمة فنقول انا نرى الانبياء والرسل ينسخ بعضهم شرائع المتقدمين فهذا النسخ والتبديل اما ان يكون قد وقع في هذا الذي بينا انه هو المقصود الاصلي والغرض الاشرف او في امور زائدة عليها مغايرة لها والقسم الاول باطل قطعا لانا لما بينا ان كمال السعادة والخير موقوف على تحصيل هذين المطلوبين فكل من جاء بتقريره وتاكيده كان محقا وكل من جاء برفعه وازالته وابطاله ونسخه كان مبطلا فلو كان النسخ والتغيير والتبديل واقعا في هذا القسم كان الآتي بالنسخ مبطلا كاذبا وحينئذ يلزم تكذيب الانبياء وانه لا يجوز واما القسم الثاني وهو ان يقال التفاوت في الشرائع ما وقع في هذه القواعد الشريفة والمهمات الاصلية وانما وقع في الفروع والزوائد فنقول الاختلاف في مثل هذه الزوائد والتوابع اما ان لا يفيد منفعة اصلا او ان افاد منفعة فان تلك المنفعة تكون قليلة جدا ومثل هذا الاختلاف لا يليق به حمل الناس على احد القولين ومنعهم من القول الثاني بالقتل والنهب والايلام والايذاء ورايناً الانبياء يفعلون ذلك فكان هذا قادحا في طريقتهم ومثاله ان المقصود الاصلي من الصلاة ان يكون القلب مشتغلا بخدمة العبودية واللسان مشغولا بالذكر والثناء والاعضاء مزينة بانواع الخدمة وهذا المقصود حاصل بالصلاة التي يؤتى بها على مذهب اليهود وبالصلوة التي يؤتى بها على مذهب النصارى وبالصلاة التي يؤتى بها على مذهب المسلمين فثبت ان ما هو المقصود الاصلي فهو حاصل على كل التقديرات ثم انا نرى الانبياء يبالغون في حمل الناس على طريقتهم وفي منع الناس عن طريقة من تقدمهم ويزعمون ان العمل بالطريقة المتقدمة كفر يوجب حل الدم ويوجب العذاب الدائم ويوجب نهب الاموال وسبي الاولاد وايضا المقصود من الصوم قهر النفس وذلك لا يتفاوت بان يقع ذلك الصوم في شهر رمضان او في شهر آخر فالمبالغة في تعيين هذا الشهر والمنع من سائر الشهور يكون عديم الفائدة وكذلك المقصود من القبلة ان يكون الانسان عند اشتغاله بخدمة الله تعالى مستقرا ثابتا حتى يتفرغ قلبه للاشتغال بخدمة الله تعالى وهذا المقصود لا يتفاوت بان يكون القبلة هي الكعبة او غيرها وكذلك المقصود من اجتماع الخلق الكثير في الموضع الواحد لاجل اداء الطاعات والعبادات ان تصير كثرة الارواح المتوجهة الى استنزال رحمة الله سببا لقوة ذلك التاثير وتكميله وعند هذا لا يتفاوت بان تكون تلك الجمعية حاصلة في يوم الجمعة او السبت او الاحد اذا عرفت هذا فنقول ظهر بهذا البحث ان الاشياء التي اختلفت الشرائع فيها امور لا فائدة فيها البتة بحسب المطالب الاصلية فلم يبق الا ان يقال الغرض من التشديد في اظهارها ان يصير ذكر ذلك المتقدم مندرسا وان يصير ذكر هذا الثاني باقيا فيما بين الناس ولا فائدة في ذلك الا طلب الرياسة في الدنيا والتفوق على الخلق فلما شرعوا القتل والنهب والايذاء والايلام لتقرير هذه المعاني علمنا انه ليس بصواب وظهر ان المقصود منه ليس الا طلب الرياسة في الدنيا فيكون باطلا الشبهة الثانية للقوم قالوا ان حكم العقل في التحسين والتقبيح اما ان يكون معتبرا واما ان لا يكون وعلى التقديرين فالقول بالنبوة مشكل اما القسم الاول وهو ان يكون التقدير ان يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا فنقول انه متى كان الامر كذلك كانت بداية العقول قاضية بان الانسان اذا كان قلبه خاليا عن الالتفات الى الدنيا وشهواتها وكان خاليا عن الاشتغال بغير الله وكان غريقا في نور معرفته وفي ذكره فهذا الانسان اذا مات وجب ان يكون من السعداء الابرار لكنا نرى الانبياء يقولون ان من كان حاله على ما ذكرناه ثم انه غفل عن الاقرار بالنبوة والرسالة او كان متوقفا فيه كان كافرا من اهل العذاب الدائم والعقاب المخلد ولما ثبت ان حكم العقل في الانسان المذكور ان يكون من السعداء الابرار وثبت ان حكم الشرع فيه ان يكون من الاشقياء الكفار وثبت ان حكم الشرع مخالف لحكم العقل ولما كان التقدير في هذا القسم ان يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح معتبرا وجب ان يكون ضده مردودا واما القسم الثاني وهو ان يكون التقدير هو ان يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح مردودا باطلا فهذا يبطل القول بالنبوة والرسالة لان على هذا التقدير لا يقبح من الله اظهار المعجز على يد الكاذب ولا يقبح منه ايضا ان يكذب في وعده وعلى هذا التقدير فانه يبطل القول بالنبوة والرسالة والشبهة الثالثة قالوا وجدنا هذه الشرائع مشتملة على امور باطلة فكان القول بها باطلا

بيان الاول من وجوه الاولى ان القول بالتشبيه غالب على الشرائع وذلك يوجب الجهل بالله والجاهل بالله لا يمكن ان يكون رسولا حقا من عند الله انما قلنا ان القول بالتشبيه غالب على الشرائع هو انا نبين حصول هذا المعنى في هذه الاديان الاربعة الظاهرة اما دين الاسلام فالقول بالتشبيه ظاهر في القران واما الاحاديث فانها مملوة من ذلك ولذلك فان اكثر من شرع في روايات الاخبار جزم بالتشبيه وليس لقايل ان يقول انه انما ذكر هذه الالفاظ على سبيل الاستعارة والمجاز لانا نقول هذا باطل من وجهين الاول ان التعبير عن المعاني الصحيحة بالعبارات المشتملة على المجازات والاستعارات حدا معينا وضابطا معلوما فاما هذه الآيات الكثيرة والاخبار الكثيرة في الفاظ صريحة في الفاظ صريحة في الدلالة على المعاني الموجبة للتشبيه حتى لو اردنا ان نعبر عن تلك المعاني بالفاظ اقوى منها لم نجد البتة وذلك يدل على انه ما اريد بذكر تلك الالفاظ الا تقوية القول بالتجسيم الثاني هب ان الامر كما ذكرتم ولكنهم لو كانوا معتقدين للتنزيه والتوحيد لكان الواجب عليهم ان يذكروا الفاظا دالة على التنزيه صريحة حتى يصير التصريح بهذا الحق سببا لتاويل تلك الالفاظ الموهمة للباطل لكنا لم نجد البتة في الكتاب ولا في الاخبار مثل هذه البيانات فظهر ان القوم كانوا مصرين على القول بالتجسيم واما دين اليهود فالتشبيه المذكور في التورية بالنسبة الى المذكور في القرآن كالبحر بالنسبة الى القطرة وكالجبل بالنسبة الى الذرة واما دين النصارى فدار الامر فيه على الحلول والاتحاد والاب والابن وهذا اركّ اقوال مذاهب القائلين بالتجسيم والتشبيه واما المجوس فقولهم بوجود الالهين وقولهم بوقوع المحاربة بينهما واستعانة الاله الخير بجند الملائكة واستعانة الاله الشرير بجنده من الشياطين ما ينفر العقل عنه وينبو الطبع عن سماع مثله فثبت بهذا ان القول بالتشبيه غالب على هذه الشرائع الوجه الثاني في بيان هذا المعنى ان القرآن مملو من الجبر والقدر والآيات الواردة فيه اكثر من عدد الرمل والحصى ولا شك انها متناقضة وان التوفيق بينها لا يحصل الا بتعسف شديد وهذا يدل على ان صاحب هذا الكتاب كان مضطرب الراي في الجبر والقدر غير جازم باحد الطرفين الوجه الثالث انه ما ظهر من الانبياء سعي تام في البحث عن ذات الله وصفاته وكيفية ما يجب ويجوز ويستحيل وكيفية افعاله ولم يتكلموا في اثبات النفس وحدوثها وبقائها بل تركوا هذه الاصول بالكلية واكثروا المبالغة في تقرير موضوعاتهم الجديدة وفي نسخ موضوعات المتقدمين اذا ثبت هذا فنقول اطباقهم على التساهل في الامور العالية العظيمة وعلى التشديد في الامور الهينة يدل على ان المطلوب من هذه الشرائع تقرير مطالب الدنيا الوجه الرابع ان الشرائع مشتملة على التكليف بالقتل واخذ المال وهذا على خلاف العقل لانا نقول خالق هذا الكافر كان في اول الامر قادرا على ان لا يخلقه وبعد ان خلقه فهو قادر على ان يميته فان كان الصلاح في افنائه واعدامه فلم خلقه وان كان الصلاح في ابقائه واحيائه فلم امر بقتله فان قالوا لم لا يجوز ان يحصل للقاتل بسبب ذلك المقتول نوع مصلحة فنقول لكنه حصل للمقتول اعظم انواع الضرر وهو القتل في الدنيا والوصول الى اشد العذاب في الدنيا والآخرة لاجل ان يصل العبد الثاني الى نوع من انواع الخير والراحة فانه ليس السعي في تعذيب احدهما لاجل ايصال النفع الى الثاني اولى من العكس الوجه الخامس وهو ان المعتبر اما معرفة الله بذاته وصفاته ومعرفة اليوم الآخر واما تحصيل مصالح المعاش وكلا الامرين غير موقوف على متابعة الرسول المعين لان الذين تركوا هذه المتابعة فقد فازوا بهذين النوعين من المصالح فثبت انه لا يتوقف شيء من المصالح على متابعتهم فهذا منتهى القول في حكاية شبهات الطاعنين في النبوات والله اعلم

الفصل الخامس عشر في الاشارة الى اجوبة هذه الشبهات

اعلم انا وان بالغنا في حكاية هذه الشبهات الا ان العاقل اذا احكم معرفة اصول ثلاثة ووقف على كيفية تفاريعها زالت عنه هذه الشبهات باسرها وذلك من كمال نعم الله على العباد حيث هداهم الى هذه الاصول الثلاثة ليتوسلوا بها الى دفع هذا العالم من الشبهات فالاصل الاول ان نقول لا شك ان القول باثبات النبوات فرع على اثبات القول بالفاعل المختار فمن نازع في ذلك الاصل فانه لا يجوز له الخوض في اثبات النبوات بل يجب عليه الشروع في تلك المسئلة واما من سلم

ان

ان اله العالم فاعل مختار فنقول انا ندعي انه لا مؤثر البتة في اخراج شيء من العدم الى الوجود الا ذات الواحد واذا ثبت هذا فقد بطل القول بوجود مؤثر سواه سواء قيل انه كوكب او فلك او عقل او نفس او روح علوي او روح سفلي والذي يدل على صحة هذا الاصل وجوه الاول انه لما ثبت انه تعالى قادر على بعض المقدورات وجب ان يكون ذلك الشيء انما صار بحيث يصح ان يكون مقدورا له لامكانه لانا لو رفعنا الامكان لبقي اما الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية وما يجب امتناع كونه مقدورا فثبت ان المعنى الذي لاجله صار بعض الاشياء بحيث يصح ان يكون مقدورا لله تعالى هو الامكان وبديهة العقل حاكمة بان المفهوم من الامكان مفهوم واحد في جميع الممكنات فوجب القطع بان ما لاجله صار بعض الممكنات بحيث يصح ان يكون مقدورا لله تعالى قائم في جميع الممكنات واذا حصل الاشتراك في المقتضي وجب حصول الاشتراك في الاثر فوجب القطع بان جميع الممكنات بحيث يصح ان تكون مقدورة لله تعالى واذا ثبت هذا وجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها باسرها لان كونه تعالى قادرا صفة من صفات ذاته وتلك الصفة نسبة مخصوصة بين ذاته المخصوصة وبين المقدورات وهو كونه بحيث يصح منه ايجادها وهذه الصفة ليست ذاتا قائمة بنفسها بل هي من باب النسب والاضافات فتكون ممكنة لذاتها فلا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر هو ذات الله تعالى سواء قلنا ان تاثير تلك الذات في هذه الصفة ابتداء او بواسطة وعلى التقديرين فنسبة اقتضاء ذاته لحصول القدرة على بعض الممكنات كنسبة ذلك الاقتضاء الى البواقي لانا بينا ان كل الممكنات متساوية في صحة المقدورية واذا كانت النسبة متساوية فلو اقتضت تلك الذات المخصوصة حصول الاقتدار على بعضها دون البعض مع انا بينا ان النسبة متساوية فحينئذ يلزم رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم بقي قسمان احدهما ان لا يقدر على شيء اصلا الا ان هذا باطل لانا بينا ان القول بالنبوات فرع على اثبات كونه تعالى قادرا والثاني ان يكون قادرا على الكل وذلك هو الحق لانه لما بطل ما عداه من الاقسام وجب ان يكون هذا القسم هو الحق فثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات فنقول وجب ان لا يحصل في الوجود مؤثر ولا موجد الا الله سبحانه والدليل عليه وهو انا لو فرضنا شيئا سواه يكون له صلاحية التاثير والايجاد فعلى هذا التقدير قد اجتمع على ذلك الاثر مؤثران مستقلان باقتضاء الوجود والاثر فاما ان يقع ذلك الاثر بهما معا او لا بواحد منهما او باحدهما دون الثاني والاقسام الثلاثة باطلة اما القسم الاول وهو وقوعه بهما فنقول هذا محال وذلك لان الاثر المعين مع المؤثر التام المستقل يكون واجب الوجود لذاته وما يكون واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون واجب الوجود لغيره فعلى هذا ذلك الاثر لكونه مع هذا المؤثر يمتنع استناده الى ذلك المؤثر ولكونه مع ذلك المؤثر يمتنع استناده الى هذا المؤثر فاذا كان حاصلا معهما معا يلزم ان يكون استناده الى كل واحد منهما بعينه استغناء عن كل واحد منهما فيلزم ان يكون ذلك الاثر مستندا اليهما معا وغنيا عنهما معا وهو محال فثبت ان هذا القسم باطل واما القسم الثاني وهو امتناع وقوعه بواحد منهما فنقول هذا باطل من وجهين الاول انه لما امتنع وقوعه بواحد منهما لزم ان يقال انه لا يقع البتة او ان وقع فقد وقع من غير مؤثر وذلك محال لانه يلزم ان لا يدخل شيء من الممكنات في الوجود وان دخل في الوجود الا انه يحدث من غير مؤثر اصلا وكلاهما باطلان الثاني ان من المعلوم ان كل واحد من هذين السببين المستقلين لو انفرد لكان مستقلا بالتكوين والتاثير الا ان حضور الآخر منعه من التاثير فنقول المانع لهذا المؤثر ليس هو ذات المؤثر الثاني ولا شيء من صفاته بل كون هذا الاثر صادرا من هذا يمنع صدوره من ذاك وكذلك بالضد ومعلوم ان المعلول لا يحصل الا عند حصول العلة فاذا كان المانع من صدور ذلك الاثر عن هذا ليس الا صدوره عن ذاك والمانع من صدوره من ذاك ليس الا صدوره عن هذا وثبت ان المعلول لا يوجد الا عند وجود العلة فلو امتنع الطرفان لزم القول بحصول الطرفين حتى يكون كل واحد منهما مانعا عن الثاني فيلزم من امتناع استناده اليهما معا حصول استناده اليهما معا وكما قد ذكرنا في القسم الاول انه يلزم من حصول استناده اليهما معا امتناع استناده اليهما معا وكل ذلك محال واما القسم الثالث وهو ان يقع باحدهما

دون الثاني فنقول هذا باطل من وجهين الاول ان العقل يقتضي ان يندفع الاضعف بالاقوى ولا شك ان ممكن الوجود اضعف من واجب الوجود وعلى هذا التقدير فلا موجد ولا مؤثر الا الله الثاني ان كل شيء يخرج من العدم الى الوجود فهو في نفسه اما شيء واحد واما مركب من اشياء يكون كل واحد منها في نفسه شيئا واحدا والشيء الواحد في نفسه لا يقبل التفاوت اصلا واذا كان هو في نفسه غير قابل للتفاوت كانت القدرة على ايجاده غير قابلة للتفاوت اصلا واذا كان كذلك امتنع ان يقال ان احد المؤثرين اقوى واكمل في التاثير بالنسبة الى ذلك الشيء الواحد بلى قد يعقل كون احدهما قادرا على اشياء سوى ذلك الواحد لكن المطلوب هاهنا بيان القدرة والقوة بالنسبة الى ذلك الشيء الواحد لا تقبل التفاوت واذا حصل حصول الاستواء بين هذين المؤثرين كان القول بان احدهما اولى بالتاثير موجبا رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات مقدورة لله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان القول باثبات مؤثر غير الله يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فكان القول به محالا فثبت بهذا البرهان القوي الكامل انه لا مؤثر في الوجود الا الله اصلا والحجة الثانية ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر فاما ان يكون علة الحاجة الى مؤثر بعينه او لا بعينه والثاني باطل لان كل ما كان موجودا في نفس الامر فهو متعين في نفسه فما لا يكون متعينا في نفسه امتنع كونه موجودا في نفسه وما كان ممتنع الوجود امتنع ان يكون علة لوجود غيره ولما بطل هذا القسم بقي القسم الاول وهو ان الامكان علة الحاجة الى شيء بعينه فوجب ان يكون كل ممكن محتاجا في وجوده اليه واذا كان كذلك فلا مؤثر الا الواحد وهذا هو احد الاصول الثلاثة التي لا بد من معرفتها في هذا الباب **الاصل الثاني** من الاصول التي عليها مدار اثبات النبوات انه لا يمتنع ان يكون الشيء معلوم الجواز والامكان ومع ذلك فانه يكون الجزم والقطع حاصلا بانه لم يوجد ولم يحصل وبيانه اني اذا رايت زيدا ثم غمضت العين ثم نظرت اليه في المرة الثانية فاني اعلم بالضرورة ان الذي اراه ثانيا عين الذي رايته اولا مع ان التجويز القطعي قائم بان يكون مغايرا لذلك الاول وبيانه وهو ان الحادث اما ان لا يفتقر الى المؤثر او يفتقر اليه والقسم الثاني مؤثر العالم اما ان يكون موجبا او مختارا فظاهر انه ليس وراء هذه الاقسام الثلاثة قسم البتة اما القسم الاول وهو ان يقال لا مؤثر لهذه الحوادث فعلى هذا التقدير يكون الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود حاصلا بمحض الاتفاق من غير سبب اصلا واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يقال اتفق ان ذلك الشخص الاول قد عدم في تلك اللحظة اللطيفة وحصل الشخص الثاني على سبيل الاتفاق لان القول بالاتفاق لما كان واقعا في بعض الصور كان احتماله قائما في كل الصور واما القسم الثاني وهو ان يقال مؤثر العالم موجب بالذات فذلك الاحتمال ايضا قائم لان فيضان الآثار الحادثة عن ذلك المبدا القديم لا بد وان يكون موقوفا على حصول شكل فلكي خاص واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال انه حصل شكل فلكي غريب عجيب اقتضى فناء ذلك الشخص الاول في تلك اللحظة اللطيفة وحصول شخص آخر مثله دفعة واما القسم الثالث وهو ان يقال مؤثر العالم خالق مختار فعلى هذا التقدير القول بانه افنى الشخص الاول في تلك اللحظة اللطيفة واوجد شخصا آخر مماثلا له من كل الوجوه محتمل فثبت بهذا البرهان القاطع ان تجويز هذا المعنى قائم على جميع التقديرات ثم انا مع علمنا بهذا التجويز نعلم بالضرورة ان هذا الشخص الذي اراه في هذه اللحظة هو عين الشخص الذي رايته قبل ذلك بلحظة وبيوم وبشهر واعلم انك اذا عرفت حقيقة الحال في هذا المثال امكنك امثلة خارجة عن الحد والاحصاء موافقة لهذا المطلوب **واما الاصل الثالث** فهو ان نعلم ان تحسين العقل وتقبيحه باطل لا عبرة به ولا التفات اليه في افعال الله وفي احكامه واذا عرفت هذه الاصول الثلاثة فحينئذ يظهر القول بصحة النبوات ظهورا لا يبقى فيها شك ولا شبهة وتقريره ان نقول فاعل جميع هذه المعجزات هو الله تعالى لانا بينا في الاصل الاول انه لا مؤثر ولا موجد ولا مكون الا الله ثم نقول وانه تعالى انما خلقها لاجل تصديق هذا المدعي

فاما قولهم انه يجوز ان يكون قد خلقها لاغراض اخرى فنقول ذلك التجويز قائم في الجملة الا انا نقول قد بينا ان قيام تجويز الوجوه الكثيرة قد لا يمنع من حصول القطع والجزم بواحد منها كما ذكرناه من المثال فندعي ان الامر في هذه المسئلة كذلك والدليل عليه ان موسى عليه السلام لما امر القوم ببعض التكاليف فابوا واصروا فطلب من الله ان يوقف الجبل فوق رؤوسهم ثم انهم كانوا يشاهدون انهم كلما قصدوا الطاعة والامتثال فذلك الجبل يتباعد عن رؤوسهم وكلما قصدوا العود الى العتو والاصرار والكفر فذلك الجبل يقرب منهم بحيث خافوا منه وقوعه عليهم فمن المعلوم ان حصول هذه الحالة على هذا الوجه يفيد العلم الضروري بانه تعالى لما اوقف الجبل فوق رؤوسهم لاجل ان يتبادروا الى الطاعة والامتثال ويجوز ان يكون الغرض من اظلال ذلك الجبل شيئا آخر سوى هذا المقصود لا يقدح في حصول العلم الضروري بانه لا مقصود منه سوى ذلك فاذا بينا انه قد يحصل القطع والجزم مع قيام مثل هذا التجويز فثبت بالاصل الاول ان خالق كل المعجزات هو الله تعالى وثبت بالاصل الثاني انه لا حكمة لله تعالى في خلق تلك المعجزات الا التصديق فهذا يفيد العلم اليقيني بان الله تعالى خلق هذه المعجزات لاجل تصديق الانبياء والرسل والعلم الضروري حاصل بان الكذب على الله محال لانه صفة نقص وشهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله تعالى فعند هذا يحصل الجزم واليقين بان ظهور المعجزات يدل على صدق الانبياء عليهم السلام واما قولهم بعد ذلك ما الفائدة في النسخ وما الفائدة في التوجه الى الكعبة دون بيت المقدس فجوابه ان يقال احكام الله تعالى غير موقوفة على تحسين العقل وتقبيحه فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فقد ظهر بما ذكرنا انه بالوقوف على معرفة هذه الاصول الثلاثة يحصل الخلاص عن بحار تلك الشبهات والحمد لله الذي هدانا الى الدين القويم والصراط المستقيم والله اعلم

القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة على طريق آخر وفيه فصول **الفصل الاول** في تمييز هذا الطريق عن الطريق المتقدم فنقول اعلم ان القائلين بالنبوات فريقان احدهما الذين يقولون ان ظهور المعجزات على يده يدل على صدقه ثم انا نستدل بقوله على تحقيق الحق وابطال الباطل وهذا القول هو الطريق الاول وعليه عامة ارباب الملل والنحل والقول الثاني ان نقول انا نعرف اولا ان الحق والصدق في الاعتقادات ما هو وان الصواب في الاعمال ما هو فاذا عرفنا ذلك ثم راينا انسانا يدعو الخلق الى الدين الحق وراينا ان لقوله اثرا قويا في صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا انه نبي صادق واجب الاتباع وهذا الطريق اقرب الى العقل والشبهات فيه اقل وتقريره لا بد وان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى اعلم ان كمال حال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه ان كمال الحال محصور في امرين احدهما ان تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى فيها صور الاشياء وحقايقها تجليا كاملا مبرأ عن الخطا والزلل والثاني ان تصير قوته العملية كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة والمراد من الاعمال الصالحة الاحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا انه لا سعادة للانسان الا بالوصول الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة اطبقت الانبياء على صحتها واتفق الحكماء الالهيون على صحتها ولا نزاع في الدنيا لعاقل كامل العقل الا ويساعد عليها والمقدمة الثانية ان الناس ينقسمون الى ثلاثة اقسام احدها الذين يكونون ناقصين في هذه المعارف وفي هذه الاعمال وهم عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين الا انهم لا يقدرون على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدرون ايضا على معالجة الناقصين ويمكنهم السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان الى اوج الكمال وهؤلاء هم الانبياء فهذا تقسيم معلوم مضبوط والمقدمة الثالثة ان درجات النقصان والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية كانها غير متناهية بحسب الشدة والضعف والكثرة والقلة وذلك ايضا معلوم بالضرورة والمقدمة الرابعة ان النقصان وان كان شاملا للخلق عاما فيهم الا انه لا بد

وان يوجد فيهم شخص كامل بعيد عن النقصان والدليل عليه وجوه الاول انا بينا ان الكمال والنقصان واقع في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انا كما نشاهد اشخاصا بلغوا في جانب النقصان وقلة الفهم والادراك الى حيث قربوا من البهايم والسباع فكذلك في جانب الكمال لابد وان توجد اشخاص كاملة فاضلة ولابد وان يوجد فيما بينهم شخص يكون افضلهم واكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية واول مراتب الملكية الثاني ان الاستقراء يدل على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس تحته ثلاثة انواع المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بان اشرف هذه الثلاثة الحيوان واوسطها النبات وادونها المعادن ثم نقول صريح العقل يشهد بان الحيوان جنس تحته انواع كثيرة واشرفها هو الانسان وايضا فالانسان تحته اصناف كثيرة مثل الزنج والهند والعرب والروم والافرنج والترك ولاشك ان اشرف اصناف الانسان واقربهم الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بايرانشهر ثم ان هذا الصنف من الناس مختلفون ايضا في الكمال والنقصان ولاشك انه يحصل فيهم شخص واحد هو افضلهم واكملهم فعلى هذا قد ثبت انه لابد وان يحصل في كل دور شخص واحد هو افضلهم واكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم ولقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الاشرف من سكان هذا العالم الاسفل هو الانسان الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة وحصلت له القوة العملية التي بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الاشخاص الموجودين في ذلك الدور كان المقصود الاصلي من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص ولاشك ان المقصود بالذات هو الكامل واما الناقص فانه يكون مقصودا بالعرض فثبت ان ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه فكالتبع له وجماعة الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه غايب ولقد صدقوا في الوصفين ايضا لانه لما كان خاليا عن النقايص التي هي حاصلة في غيره كان معصوما من تلك النقايص وهو ايضا صاحب الزمان لانا بينا ان ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فالكل اتباعه وهو ايضا غايب عن الخلق لان الخلق لايعلمون ان ذلك الشخص هو افضل هذا الدور واكملهم واقول ولعله لايعرف ذلك الشخص ايضا انه افضل اهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه الا انه لايمكنه ان يعرف حال غيره فذلك الشخص لايعرف غيره وهو ايضا لايعرف نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال اوليائي تحت قبابي لايعرفهم غيري فثبت بهذا انه في كل دور لابد وان يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال ثم انه لابد وان يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص واحد يكون هو افضل من كل اولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص انما لايوجد في الف سنة او اكثر او اقل الا مرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع الشرايع والهادي الى الحقايق وتكون نسبته الى ساير اصحاب الادوار كنسبة الشمس الى ساير الكواكب ثم لابد وان يحصل في اصحاب الادوار انسان هو اقربهم الى صاحب الدور في صفات الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر بالنسبة الى الشمس وهو الامام القايم مقامه المقرر شريعته واما الباقون فنسبة كل واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السيارة الى الشمس واما عوام الخلق فهم بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم بالنسبة الى الشمس والقمر وساير الكواكب ولاشك ان عقول الناقصين تكمل بانوار عقول اصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا الكلام معقول مرتب على هذا الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان الذي هو اكمل الكاملين وافضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الافق الاعلى من الانسانية وقد علمت ان آخر كل نوع متصل باول النوع الذي هو اشرف منه والاشرف من النوع البشري هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلا باول الملكية ولما بينا ان ذلك الانسان موجود في اعلى مراتب البشرية وجب ان يكون متصلا بعالم الملائكة ومختلطا بهم ولما كان من خواص عالم الملائكة البراءة عن العلايق الجسمانية والاستيلاء على عالم الاجسام والاستغناء في افعالها عن الآلات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفا بما يناسب هذه

الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات قوي التصرف فيها شديد الانجذاب الى العالم الروحاني فتقوى فتكون قوته النظرية مستكملة بانواع الجلايا القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في اجسام هذا العالم بانواع التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون قوته الروحانية مؤثرة في تكميل ارواح الناقصين في قوتي النظر والعمل ولما عرفت ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالضد منه فتكون قوية في التصرف في اجسام العالم العنصري ضعيفة في المعارف النظرية الالهية وقد تكون كاملة قاهرة فيهما جميعا وذلك في غاية الندرة وقد تكون ناقصة فيهما جميعا وذلك هو الغالب في اكثر الخلق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول مرض النفوس الناطقة شيئان الاعراض عن الحق والاقبال على الخلق وصحتها شيئان الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبي الصادق وقد ذكرنا ان مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف والكمال والنقصان فكل من كانت قدرته على افادة هذه الصحة اكمل كان اعلى في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب اضعف كان انقص في درجة النبوة فهذا ما اردنا شرحه وبيانه من حال النبوة والله اعلم

الفصل الثاني في ان القرآن العظيم يدل على ان هذا الطريق هو الطريق الاكمل الافضل في اثبات النبوة اعلم انا نذكر سورا من القرآن ونفسرها ليظهر من ذلك التفسير صحة هذا الطريق الذي ذكرناه فمنها **سورة سبح اسم ربك الاعلى** فنقول قد علمت ان الاصل هو الالهيات والفرع هو النبوات فلاجرم جرت العادة في القرآن انه يقع الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعدها ففي هذه السورة بدا بالالهيات فقال سبح اسم ربك الاعلى ومعناه انه اعلى من مناسبة جميع الممكنات ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار ومن الجنس والفصل باعتبار ثان ومن قبول التغير والفنا اما في الذات او في الصفات وهو سبحانه اعلى من كل هذه الاشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة اخرى لا يمكن ذكرها واعلم ان اكثر الدلايل المذكورة في القرآن على اثبات الاله تعالى محصورة في قاعدة واحدة وهي حدوث الصفات وهي اما في الحيوانات او في النبات والحيوان له بدن ونفس فقوله خلق فسوى اشارة الى ما في ابدانها من العجايب وقوله والذي قدر فهدى اشارة الى ما في نفوسها من الغرايب فبه غذي الضابطين على ما الافاضل له من العجايب والغرايب ثم اتبعه بذكر الدلايل الماخوذة من النبات وهو قوله والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى ولما قرر امر الالهيات اتبعه بتقرير امر النبوات وقد علمت ان كمال حال الانبياء في حصول امور اربعة اولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة النظرية لغيره ورابعها قدرته على تكميل القوة العملية التي لغيره ولاشك ان كماله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل غيره في هاتين القوتين ولاشك ان القوة النظرية اشرف من القوة العملية فهذا البيان يقتضي انه يقع الابتداء اولا بشرح قوته النظرية وثانيا بشرح قوته العملية وثالثا بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناقصين ورابعا بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية التي للناقصين فاذا ظهر كماله في هذه المقامات الاربعة فحينئذ يظهر انه بلغ في صفة النبوة والرسالة الى الغاية القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر اصول الالهيات واراد الشروع في صفات النبوة بدا اولا بكمال حاله في القوة النظرية فقال سنقرئك فلا تنسى يعني ان نفسك نفس قدسية آمنة من الغلط والنسيان الا ما شاء الله الا ان يحصل بمقتضى الجبلة الانسانية والطينة البشرية ثم اتبعه ببيان كمال حاله في القوة العملية فقال ونيسرك لليسرى معناه انا نقوي دواعيك في الاعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا والاخرة ثم لما بين كمال حاله في هذين المقامين اتبعه بان امره بان يشتغل بتكميل الناقصين وارشاد المحتاجين فقال فذكر ان نفعت الذكرى فقوله فذكر امر له بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت الذكرى تنبيه على انه ليس كل من سمع ذلك الذكر انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها ينتفع بذلك الذكر وبعضها لا ينتفع به وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماع شيء يرده قلبه والى الحسد والغيظ والغضب والاصرار على الجهل ثم انه تعالى نبه على ان المستمع لذلك التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به ثم اتبعه ببيان خاصية كل

واحد من هذين القسمين فبين ان صفة من ينتفع بهذا التذكير هو ان يكون الخوف غالبا على قلبه والخشية مستولية على روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلاجرم ينتفع بارشاد هذا المحق واما الذي لا ينتفع بهذا التذكير ويتباعد منه ويجتنب من القرب منه فهو النفس الموصوفة بكونها اشقى النفوس فانها تبقى في عناء هذا العالم وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة وما بين هذا زاد في صفته فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها لما ثبت ان النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لكنها بقيت في العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين وعيد من لا ينتفع بذلك التذكير بين كمال حال من ينتفع به فقال قد افلح من تزكى وذلك ان المقصود من تعليم الانبيا وتذكيرهم وارشادهم امران احدهما ازالة الاخلاق الذميمة الروحانية عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحانية في النفس ولما كانت ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي لاجرم ابتدأ بقوله قد افلح من تزكى والمراد منه تزكية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك اتبعه بتحصيل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية او في القوة العملية ورئيس المعارف النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه وهو اشارة الى استعداد الانسان في تكميل قوته النظرية بارشاد الانبيا وقوله فصلى اشارة الى استعداده في تكميل قوته العملية بارشادهم وهدايتهم ثم عاد الى حال المعرضين عن الانتفاع بارشاد الانبيا وهدايتهم وبين ان ذلك الاعراض انما تولد من حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثرون الحياة الدنيا ثم بين ان الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الآخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من وجهين احدهما انها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير والثاني انها ابقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة واعلم انه ظهر في هذه الآيات امور اربعة فاولها احوال الالهيات وثانيها صفات النبي والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع بارشاد الانبيا والى من لا ينتفع به وبيان احوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها التنبيه على ان خيرات الآخرة افضل وابقى من خيرات هذه الحياة الدنيا والافضل الابقى اولى بالتحصيل وبهذا قدم كل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدا ومعرفة صفات الانبيا ومعرفة احوال النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة بقوله ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى والمعنى ان كل من جاء من الانبيا وانزل الله كتابا وصحيفة فالمقصود منه ليس الا هذه المراتب الاربع المذكورة ومن وقف على اسرار هذه السورة على الوجه الذي لخصناه علم ان حقيقة القول في النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور اللائقة بهذا المعنى سورة العصر فقوله ان الانسان لفي خسر وذلك لانا بينا انه حصل في بدنه تسعة عشر نوعا من انواع القوى وكلها تجره الى الدنيا وطيباتها ولذاتها وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية فمجموعها تسعة عشر وهي الزبانية الواقفة على باب جهنم الجسد واما العقل فانه مصباح ضعيف وانما حصل بعد استيلاء تلك التسعة عشر على مملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر ان حب الدنيا يستولي على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس في الخسران والحرمان فلهذا قال ان الانسان لفي خسر ثم انه استثنى من هذا الخسران انسانا يتناول ترياق الاربعة وهو ترياق روحاني مركب من اخلاط اربعة روحانية فاولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا الصالحات وثالثها السعي في تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق ورابعها السعي في تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر وانما عين الصبر لان البلاء الاكبر في دعاء الشهوة الى الفساد ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك الدماء كما اخبر عن الملائكة انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاذا اقدر الانسان على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخيرات في القوة العملية ومن جملة الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم طلبوا منه المعجزات القاهرة في قوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم انه تعالى قال له سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني كون الشخص انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا في قوته النظرية والعملية وقادرا على معالجة الناقصين في هاتين القوتين وليس من حصول

فقال سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى صح

فقال والآخرة خير وابقى صح

وهو قوله الا الذين امنوا صح

هذه الصفة كونه قادرا على الاحوال التي طلبتموها مني ومن جملة الآيات الدالة على ما ذكرناه انه تعالى لما قال في سورة الشعرا وانه لتنزيل رب العالمين اورد عليه سؤالا وهو انه لم لا يجوز ان يكون هذا من تنزيل الشياطين فقال جوابا عنه وما تنزلت به الشياطين ثم بين الجواب فقال قل هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم والمعنى انه ان كانت الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كان ذلك الداعي افاكا اثيما والذين يعينونه عليه هم الشياطين واما انا فادعو الى الله والى الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة الى الله والى الحق على كونه نبيا صادقا لا ساحرا خبيثا ولما اورد عليه سؤالا آخر وهو ان لكل واحد من الشعرا شيطانا يعينه على شعره فلم لا يجوز ان يكون حاله كذلك اجاب عنه بقوله والشعرا يتبعهم الغاوون الم تر انهم في كل واد يهيمون والمعنى ان الشاعر انما يدعو الى الطمع في الدنيا والترغيب في اللذات البدنية واما انا فادعو الى الله والى الدار الآخرة فامتنع ان يكون الناصر والمعين في هذه الطريقة هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات ان الطريق الذي ذكرناه في اثبات النبوة هو الطريق الافضل الاكمل والله اعلم

الفصل الثالث في صفة هذه الدعوة

اعلم ان حرفة النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة الحق ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الاصلي الا ان الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين الى مصالحها وجب ان يكون له خوض في هذا الباب ايضا بقدر الحاجة فنقول خوض الرسول اما ان يكون فيما يتعلق بالدين او فيما يتعلق بالدنيا اما القسم الاول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث عن امور ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو ان يرشدهم الى ان هذا العالم محدث وله اله كان موجودا في الازل ويبقى في الابد وانه منزه عن مماثلة الممكنات وانه موصوف بالصفات المعتبرة في الالهية والكمال وهي القدرة النافذة في جميع الممكنات والعلم الساري في جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الاجزاء والابعاض والفردانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الضد والند والصاحبة والولد ثم يجب عليه ان يبين لهم ان كل ما يدخل في الوجود فهو بقضاء الله وبقدرته وانه منزه عن الظلم والعبث والباطل وقال بعضهم

الحمد لله ذي الآلاء والنعم • والطول والفضل والاحسان والكرم
منزه الفعل عن عيب وعن عبث • مقدس الملك عن عزل وعن عدم

واعلم ان هذا الذي ذكرناه يتفرع عليه انواع من البحث

الفرع الاول لا يليق بصاحب الدعوة ايراد هذه المطالب كما يورده اهل الجدل والاستدلال لان ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض عليه وعلى ايراد الاسئلة عليه فاذا اشتغل بالجواب عنها فربما اوردوا على تلك الاجوبة اسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب ايراد البيانات البرهانية مخلوطا بطريقة الخطابة من الترغيب والترهيب فانه بسبب ما فيه من قوة المقدمات البرهانية يبقى مستقرا في العقول وبسبب ما فيه من طريقة الخطابة يكون تاثيره في القلوب اكمل ويكون ابعد للسامعين عن سوء الادب الذي يحصل بسبب المشاغبات انتهى

والفرع الثاني انه لا يجوز له ان يصرح بالتنزيه المحض لان قلوب اكثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فاذا وقع التصريح به صار ذلك سببا لنفرة اكثر الخلق عن متابعته بل الواجب عليه ان يبين انه سبحانه منزه عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممكنات كما قال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ثم بعد ذلك يقول وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب الرحمن على العرش استوى ويمنعهم من البحث في هذه المضايق الا اذا كان من الاذكياء المحققين والعقلاء المدققين فانه بعقله الوافر يقف على حقايق الاشياء وايضا يبين لهم كون العبد صانعا فاعلا قادرا على الفعل والترك والخير والشر ويبالغ فيه فانه ان القى اليهم الجبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه ويبين لهم ايضا انه وان كان الامر كذلك الا ان الكل بقضاء الله فلا يعزب عن علمه وحكمه مثقال ذرة في السموات والارض ثم يمنعهم باقصى الوجوه عن الخوض في هذه الدقايق فان طباع اكثر الخلق بعيدة عن هذه الاشياء وبالجملة فاحسن الطرق في دعوة الخلق الى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الانبيا محمد عليه السلام وذلك انه يبالغ في تعظيم الله تعالى

من جميع الوجوه على سبيل الاجمال ومنعهم من الخوض في التفاصيل فذكر في اثبات التنزيه
قوله الله الغني وانتم الفقراء واذا كان غنيا على الاطلاق امتنع كونه مؤلفا من الاجزاء واذا كان
كذلك امتنع ان يكون متحيزا واذا كان كذلك امتنع ان يكون حاصلا في الامكنة والاحياز وذكر
ايضا قوله ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان ذاته مثلا لساير الاجسام بناء على قولنا الاجسام باسرها
متماثلة ثم انه ذكر في جانب الاثبات الفاظا كثيرة وبالغ فيه وهذا هو الواجب لانه لو لم يذكر هذه
الالفاظ لما تقرر عند الاكثرين كونه موجودا وايضا بالغ في تقرير كونه عالما بجميع المعلومات فقال
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقال الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام ثم انه بالغ
في بيان انه عالم لذاته او بالعلم وايضا بين كون العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا وجاء في
ايات كثيرة ثم بين في ساير الايات ان الخير والشر كله من الله ولم يبين انه كيف يجمع بين هذين القولين
بل اوجب الايمان بهما على سبيل الاجمال وايضا بين انه لا يتم شيء عن مشية الله وارادته وقضائه
وتقديره ثم بين انه لا يريد الظلم والعبث والباطل ولا يفعلها فالحاصل ان طريقته في الدعوة
هي تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة والمنع من الخوض في بيان ان تلك الجهات هل تتناقض ام لا فانا ان
قلنا القبايح من افعال العباد حصلت بتخليق الله فقد عظمناه بحسب القدرة لكن ما عظمناه في
الحكمة وان قلنا انها ليست من الله فقد عظمناه بحسب الحكمة لكن ما عظمناه بحسب القدرة وبحسب
الحكمة معا فقال في الاول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من ان يخوضوا في تقرير هذا التعارض وفي ازالته بل
الواجب على العوام الايمان المطلق بتعظيم الله في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فالذي قاله هو
الصواب فان الدعوة العامة لا تنتظم الا بهذا الطريق وا‍ما القسم الثاني من المباحث
المتعلقة بالاديان ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو ان يكون العبد مشتغل الزمان بخدمة المعبود
وتلك الخدمة اما ان تعتبر في القلب وهو المعارف والعلوم واما بالبدن وهو الاتيان بالطاعات
البدنية واما بالمال وهو الزكوات والصدقات ولما كان جمهور الخلق محتاجين الى مرشد يرشدهم
الى هذه المعارف وهو النبي لاجرم وجب على الانبياء ان يوجبوا عليهم الايمان بالانبياء والرسل والقسم
الثالث من المباحث المتعلقة بالاديان ما يتعلق باليوم المستقبل وهو معرفة الآخرة واحوال ما
بعد الموت فهذه الاقسام الثلاثة اهم المهمات للانبياء والرسل في ان يشتغلوا بتعريف احوالها وتفصيل
آثارها واعلم ان المهمات على قسمين احدهما ازالة ما لا ينبغي والثاني تحصيل ما ينبغي
والاول متقدم على الثاني لان اللوح اذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب ازالتها حتى يمكن تحصيل
النقوش الصحيحة فيه ثانيا فثبت ان ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي فلهذا السبب
اول ما ذكره الله في القرآن هذه المراتب وهي سبعة فالمرتبة الاولى ازالة ما لا ينبغي وهو
المراد بالتقوى فلهذا بدا الله بذكره فقال هدى للمتقين واما ساير المراتب بعد ذلك فهي اشارة الى
تحصيل ما ينبغي واشرف ما يتعلق بالانسان هو النفس واوسط المراتب البدن وادونها المال فلهذا
ذكر بعد قوله هدى للمتقين قوله يؤمنون بالغيب فان محل الايمان هو القلب وبعده قوله ويقيمون
الصلاة لانها تتعلق بالبدن وآخره قوله ومما رزقناهم ينفقون لانه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه
الاحوال الاربعة المتعلقة بالالهيات اردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالنبوات فقال والذين يؤمنون
بما انزل اليك وهو اشارة الى وجوب الايمان بالرسول الحاضر ثم قال بعده وما انزل من قبلك وهو
اشارة الى وجوب الايمان بساير الانبياء المتقدمين وعند هذا تم ما يحتاج اليه في باب
النبوات ثم قال في المرتبة السابعة وبالآخرة هم يوقنون وهو الاشارة الى الايمان بالبعث
والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبعة وهي الاصول المتعلقة بالامس واليوم والغد فقد تمت
المطالب وكملت المصالح فلهذا قال بعده اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وذلك لان
الانسان ما دام يكون في الدنيا فهو في الطريق واحسن احوال المسافر ان يكون على هدى من معرفة
الطريق واذا مات فقد وصل المسافر الى المقصد واحسن احواله ان يكون قد افلح في ذلك السفر
وفاز بالخيرات فثبت بما ذكرنا ان هذا الطريق في الدعوة احسن الطرق فلو اشتغلنا ببيان ما في

هذه الشريعة من انواع الاسرار القدسية والانوار العلوية لطال الكلام فاكتفينا بما سبق من الكلام
والله اعلم الفصل الرابع في بيان ان محمدا افضل من جميع الانبياء والرسل
اعلم انا بينا ان الرسول هو الذي يعالج الارواح البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى
الاشتغال بعبادة الله فلما كان المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان سعيه في هذه
الفوايد عنه اكثر واكمل وجب القطع بان رسالته اعظم واكمل اذا عرفت هذا فنقول ان تاثير دعوة
موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل فقط واما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر
لها تاثير الا في القليل القليل وذلك لانا نقطع بانه ما دعا الى الدين الذي يقول به هؤلاء النصارى
لان القول بالاب والابن والتثليث اقبح انواع الكفر وافحش اقسام الجهل ومثل هذا لا يليق باجهل
الناس فضلا من الرسول المعظم المعصوم فعلمنا انه ما كانت دعوته البتة الى هذا الدين الخبيث
وانما كانت دعوته الى التوحيد والتنزيه ثم ان تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية
غير مروية فثبت انه لم يظهر لدعوته الى الحق اثر البتة اما دعوة محمد صلى الله عليه الى التوحيد
والتنزيه فقد وصلت الى اكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا على الاديان الباطلة فعبدة
الاصنام كانوا مشتغلين بعبادة الحجر والخشب واليهود كانوا في دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج
الاكاذيب والمجوس كانوا في عبادة الالهين ونكاح الامهات والبنات والنصارى كانوا في التثليث
والابن والاب والصابئة كانوا في عبادة الكواكب فكان اهل العالم كانوا معرضين عن الدين الحق
والمذهب الصدق فلما ارسله الله الى هذا العالم بطلت الاديان الباطلة وزالت المقالات الفاسدة
وطلعت شموس التوحيد واقمار التنزيه من قلب كل احد وانتشرت تلك الانوار في بلاد العالم فثبت ان
تاثير دين محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية كان اتم واكمل من تاثير دعوة
ساير الانبياء فوجب القطع بانه افضل من جميع الانبياء والرسل في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا
برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا ان كمال تلك الماهية
ما حصلت لاحد من الانبياء كما حصل لمحمد عليه السلام الفصل الخامس في بيان ان اثبات
النبوة بهذا الطريق اقوى واكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم ان التمسك بطريق المعجزات من
باب برهان الان وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر على سبيل الاجمال فانا نعرف بظهور المعجز عليه كونه
مشرفا عند الله على سبيل الاجمال من غير ان نعرف كيفية ذلك التشرف واما هذا الطريق الثاني
فهو من باب برهان اللم وذلك لانا بينا ان الامراض الروحانية غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من
طبيب ونشاهد ان هذا الرجل معالج ويؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان فهذا يدل على كونه
طبيبا حاذقا في هذا الباب وحينئذ يظهر ان هذا الانسان لا حاجة به في معرفته الى ان يكون عالما
بدقايق المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بها مشتغلا باستنباط دقايقها مما
يضره في كونه مستغرقا في معرفة الله وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة في باب نفي النبوات
فانه دلت المشاهدة في ان محمدا عليه السلام كان طبيبا حاذقا في علاج هذه الامراض كما بيناه بل كان
روحه قدرت على قلب طبايع اهل الدنيا فنقلهم من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن
الاديان الفاسدة الى العقايد الصحيحة بقدر الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فايدة فيه فنقول
قد ذكرنا ان الشرايع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصلها يرجع الى ما ذكرناه في قوله التعظيم لامر
الله والشفقة على خلق الله ولما كان طريان النسخ عليهما محالا لاجرم قال قل تعالوا الى كلمة سواء بيننا
وبينكم الا نعبد الا الله واما القسم الثاني وهو الشرايع الوضعية وهي الاحوال القابلة للنسخ
فالفايدة في النسخ ان الانسان اذا واظب على امر من الامور مدة مديدة صار ذلك كالمالوف
المعتاد فياتي بتلك الاعمال للالف والعادة لا للاخلاص والعبادة فيحصل الامر بغيرها ازالة لهذه
الحالة التي ذكرناها وقوله ان شرع القتل والنهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال له
ان طبه وعلاجه في الاصول المهمة انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير هذا الطريق
في الجزئيات الصغيرة ليبقى النفع في الكليات القوية واما قولهم الفاظ التشبيه وردت في
في القرآن فنقول قد بينا ان مخاطبة الجمهور بالتنزيه المحض فوجب المصير الى طريقة متوسطة

بين التصريح بالتشبيه وبين التصريح بالتنزيه ليكون قوله مقبولا عند الجمهور **الفصل السادس في تقرير طريقة الفلاسفة في كيفية ظهور المعجزات عن الانبياء** اعلم ان انبيا ان الانسان له قوتان قوة نظرية ترتسم فيها صور المعقولات من عالم المفارقات وقوة عملية يقدر بها على التصرف في عالم الجسمانيات فالمعجزة الصادرة من القوة العاقلة الشاعرة كونه آتيا بالاخبار عن المغيبات والمعجزة الصادرة عن القوة العاملة كونه آتيا بالافعال الغريبة الخارقة للعادة اما النوع الاول فطريق الفلاسفة في تقريره ان قالوا قد عرفت ان الحس المشترك على وجهين احدهما ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج واديتها الى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة له والثاني ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور بعضها بالبعض اذا ركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى حصل الانطباع وجب ان تصير مشاهدة وذلك لان في القسم الاول انما صارت تلك الصورة مشاهدة لان تلك الصور انطبعت في الحس المشترك لا لاجل انها وردت عليها من الخارج واذا كان كذلك وجب ايضا في الصور المنحدرة عليه من جانب المتخيلة ان تصير مشاهدة ومثال الحس المشترك المرآة فان كل صورة تنطبع فيها من اي جانب كان صارت مشاهدة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك اذا انطبعت فيه من اي جانب كان وجب ان تصير محسوسة اذا عرفت هذا فنقول الصور التي يشاهدها الابرار والكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج فانها لو كانت موجودة في الخارج لوجب ان يراها كل من كان سليم الحس بناء على انه متى كانت الحاسة سليمة وكان الشيء الحاضر بحيث تصح رؤيته ولم يحصل القرب والبعد البعيد واللطافة والصغر وحصلت المقابلة فعند حضور هذه الشرايط يكون الادراك والابصار واجبا اذ لو جاز ان لا يحصل الادراك عند حضور هذه الشرايط لجاز ان يحصل عندنا جبال عظيمة واصوات هائلة ولا نراها ولا نسمعها ومعلوم ان تجويزه يوجب الجهالات العظيمة فثبت بهذا ان تلك الصور غير موجودة في الخارج فيجب الجزم بان ورودها على الحس المشترك انما كان من الداخل وهو ان القوة المتخيلة ركبت تلك الصور فانحدرت الى الحس المشترك فصارت مرئية وقد كان الواجب ان تحصل هذه الحالة ابدا الا ان العائق عنه امران الاول ان الحس المشترك اذا حصلت فيه الصور الماخوذة من الخارج لم يتسع للصور التي تركبها المتخيلة فحينئذ تصير الصور التي تركبها المتخيلة بحيث لا يمكن انطباعها في الحس المشترك والثاني ان القوة العاقلة تكون مسلطة على القوة المتخيلة فتمنعها عن تركيب تلك الصور اذا عرفت هذا فنقول انه اذا انتفى الشاغلان معا او احدهما فانه يحصل ذلك اللوح وذلك التشبيح اما في وقت النوم فقد زال احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فلا ينتقل من الحواس الظاهرة الى الحس المشترك شيء من الصور فيبقى لوح الحس المشترك خاليا من النقوش الخارجية فيستعد لقبول الصور التي تركبها المتخيلة فتنحدر تلك الصور من المتخيلة الى لوح الحس المشترك فتصير محسوسة واما في وقت المرض فان النفس تصير مشغولة بتدبير البدن فلا تتفرغ لمنع القوة المتخيلة من تركيب تلك الصور فحينئذ تقوى المتخيلة على عملها واذا قويت على هذا العمل غصبت الحس المشترك عن قبول الصور الخارجية فوردت عليه هذه الصور فتصير مشاهدة محسوسة والصور الهائلة التي تصير مشاهدة في حالة الخوف هي من هذا الباب فان الخوف المستولي على النفس يصدها عن تاديب المتخيلة فلا جرم تقدر المتخيلة على رسم صورها في الحس المشترك كصورة الغول وغيرها وكذلك قد تستولي على النفوس الضعيفة العقل قوة اخرى كشهوة شيء فتشتد تلك الشهوة حتى يغلب العقل فالمتخيلة تركب صورة ذلك المشتهى وتنطبع تلك الصورة في لوح الحس المشترك فتصير محسوسة اذا عرفت هذا فنقول انه يتفرع عليه المباحث الكثيرة **الفرع الاول في سبب المنامات الصادقة والكاذبة** اعلم ان الصور التي تركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة اما الكاذبة فوقوعها على ثلاثة اوجه الاول ان الانسان اذا احس بشيء وبقيت صورة ذلك المحسوس في خزانة الخيال فعند النوم ترتسم تلك الصورة في الحس المشترك فتصير مشاهدة محسوسة والثاني ان

القوة

القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم وقت النوم تنتقل تلك الصورة الى الحس المشترك فتصير محسوسة كان الانسان اذا تفكر في الانتقال من بلد الى بلد او حصل في خاطره رجاء شيء او خوف عن شيء فانه يرى تلك الاحوال في النوم والثالث ان مزاج الروح الحامل للقوة المفكرة اذا تغير فانه تتغير افعال القوة المفكرة ولهذا السبب فان الذي يميل مزاجه الى الحرارة يرى في النوم النيران والحريق والدخان ومن مال مزاجه الى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة يرى الامطار والمياه ومن مال مزاجه الى اليبوسة يرى التراب والالوان المظلمة فهذه الانواع الثلاثة لا عبرة بها البتة بل هي من قبيل اضغاث الاحلام واما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها متفرع على مقدمتين احدهما ان جميع الامور الكائنة في هذا العالم الاسفل مما كان ومما سيكون ومما هو كائن موجود في علم الباري تعالى وعلم الملائكة العقلية والنفوس السماوية والثانية ان النفس الناطقة من شانها ان تتصل بتلك المبادي وتنتقش فيها الصور المنتقشة في تلك المبادي وعدم حصول هذا المعنى ليس لاجل البخل من تلك المبادي او لاجل ان النفس الناطقة غير قابلة لتلك الصور بل لاجل ان استغراق النفس في تدبير البدن صار مانعا من ذلك الاتصال التام اذا عرفت هذا فنقول النفس اذا حصل لها ادنى فراغ من تدبير البدن اتصلت بطباعها بتلك المبادي فتنطبع فيها بعض تلك الصور الحاضرة عند تلك المبادي وهي الصورة التي هي اليق بتلك النفس ومعلوم ان اليق الاحوال بها ما يتعلق باحوال ذلك الانسان وباصحابه وباهل بلده واقليمه واما اذا كان الانسان منجذب الهمة الى تحصيل علوم المعقولات لاحت له منها اشياء ومن كانت همته مصالح الناس رآها ثم اذا انطبعت تلك الصور في جوهر النفس الناطقة اخذت المتخيلة التي من طباعها محاكاة الامور في حكاية تلك الصور المنطبعة في النفس بصور جزئية تناسبها ثم ان تلك الصور تنطبع في الحس المشترك فتصير مشاهدة فهذا هو سبب الرؤيا في المنام ثم ان تلك الصور المتخيلة لاجل تلك المعاني قد تكون شديدة المناسبة لتلك المعاني فتكون هذه الرؤيا غنية عن التعبير وقد لا تكون كذلك الا انها ايضا مناسبة لتلك المعاني من بعض الوجوه وههنا تحتاج هذه المنامات الى التعبير وفائدة التعبير التحليل بالعكس يعني ان يرجع المعبر من هذه الصور الحاضرة في الخيال الى تلك المعاني واما القسم الثالث ان لا تكون هذه الصورة مناسبة لتلك المعاني البتة وذلك لاحد وجهين احدهما ان يكون حدوث هذا الخيال الغريب انما كان لوجه واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة في اسباب اضغاث الاحلام والثاني ان يكون ذلك لاجل ان القوة المتخيلة ركبت لاجل ذلك المعنى صورة ثم ركبت لاجل تلك الصورة صورة ثانية وللثانية ثالثة وامعنت في هذه الانتقالات فانقطعت بالاخرة الصورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اولا البتة وحينئذ يصير هذا القسم ايضا من باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب قيل انه لا اعتماد على رؤيا الكاذب والشاعر لان القوة المتخيلة منهما قد تعودت للانتقالات الكاذبة الباطلة والله اعلم **الفرع الثاني في كيفية الاخبار عن الغيب** اعلم ان النفس الناطقة اذا كانت كاملة القوة وافية بالوصول الى الجوانب العالية والسافلة وتكون في القوة بحيث لا يصير اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن الاتصال بالمبادي المفارقة ثم اتفق ايضا ان كانت قوتها الفكرية قوية قادرة على انتزاع الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فحينئذ لا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في حال اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادي المفارقة فحينئذ ترتسم من بعض تلك المفارقات صور تدل على وقايع هذا العالم في جوهر النفس الناطقة ثم ان القوة المتخيلة لاجل قوتها تركب صورة مناسبة لها ثم تحدر تلك الصورة الى لوح الحس المشترك فتصير مشاهدة وعند هذه الحالة فقد يسمع ذلك الانسان كلاما منظوما من هاتف وقد يشاهد منظرا في اكمل الهيئة واجمل صورة تخاطبه تلك الصورة بما يهمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كانت هذه الصورة المحسوسة منطبقة على تلك المعاني التي ادركتها النفس الناطقة كان ذلك وحيا صريحا وان كانت الصورة الخيالية تخالفه لذلك المعنى العقلي من بعض الوجوه كان ذلك وحيا محتاجا الى التاويل والصارف للقوة المتخيلة عن هذا التغيير والتبديل

في كيفية المنامات

التي ركبتها القوة [illegible]

في كيفية الاخبار عن الغيب

امرين الاول ان الصورة المنطبعة في النفس الناطقة الفايضة من جانب المبادي العالية اذا فاضت
على نعت الجلا والوضوح صارت تلك القوة مانعة للخيال من التصرف فيها كما ان الصور المحسوسة
الماخوذة من الخارج اذا كانت في غاية الجلا والظهور فحينئذ تعجز القوة المتخيلة عن التصرف فيها
والثاني ان جوهر النفس الناطقة اذا كان في غاية القوة فحينئذ يقوى على منع القوة المتخيلة من
التصرف في تلك الصور بالتغيير والتبديل الفرع الثالث ان النفوس التي ليس لها من القوة
ما تقوى على الاتصال بعالم الغيب في حال اليقظة فربما استعانت في حال اليقظة بما يدهش
الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشدة حثيث وبعضهم بتامل شي شفاف او براق لامع يورث
البصر ارتعاشا فان كل ذلك مما يدهش الخيال فتستعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في تلك
اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة ادراك الغيب والشرط في هذا ان يكون ذلك الانسان
ضعيف العقل مصدقا لكل ما يحكى له من مسيس الجن مثل الصبيان والنسوان والبله فهولا اذا
ضعفت حواسهم وكانت اوهامهم شديدة الانجذاب الى مطلوب معين فحينئذ يقع لنفوسهم التفات في
تلك اللحظة الى عالم الغيب ويتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا ويظن انه من جني وتارة تتراءى له
صورة مشاهدة فيظن انها من اعوان الجن فيلقي اليه من الغيب ما ينطق به في اثناء الغشي فياخذه
السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم فهذا منتهى ما قرره الشيخ الرئيس في هذا الباب
واعلم ان الاصل في جملة هذه التفاريع امران الاول ان يقال ان هذه الصورة التي
يشاهدها الانبيا والاوليا وغيرهم ليست موجودة في الخارج لانها لو كانت موجودة في الخارج
لوجب ان يدركها كل من كان سليم الحس اذ لو جوزنا ان لا يحصل الادراك مع حصول هذه الشرايط
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال ورعود ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك يوجب الجهالات فيقال لهم
هذه الجهالات التي الزمتموها على هذا القول هي على قولكم الزم وذلك لانا لو جوزنا ان يرى الانسان
صورا ويشاهدها ويتكلم معها ويسمع اصواتها ويرى اشكالها ثم انها لا تكون موجودة البتة في
الخارج جاز ايضا في كل هذه الاشيا التي نراها ونسمعها من صور الناس والجبال والبحار واصوات
الرعود ان لا يكون لشي منها وجود في الخارج بل يكون محض الخيالات ومحض الصور المرتسمة في
الحس المشترك ومعلوم ان القول به محض السفسطة بل نقول هذا في البعد عن الحق والغوص في
الجهالة اشد من الاول لان على القول الذي نقول نحن جازمون بان كل ما رايناه فهو موجود حق
الا انه يلزمنا تجويز ان يكون قد حضر عندنا اشيا ونحن لا نراها وتجويز هذا لا يوجب الشك
في وجود ما رايناه وسمعناه اما على القول الذي تقولونه فانه يلزم وقوع الشك في وجود
كل صورة رايناها وكل صوت سمعناه وذلك هو الجهالة التامة والسفسطة الكاملة فثبت
ان القول الذي اخترتموه في غاية الفساد فان قالوا ان حصول هذه الحالة تحصول احوال
منها ان يكون الانسان نايما ومنها ان يكون ضعيف العقل كما في حق المجانين ومنها ان يكون
كامل النفس قوي العقل كما في حق الانبيا والاوليا فاذا لم يحصل شي من هذه الاحوال وكان
الانسان باقيا على مقتضى المزاج المعتدل لم يحصل شي من هذه الاحوال فحينئذ يحصل القطع
بوجود هذه الاشيا في الخارج فنقول في الجواب ان بالطريق الذي ذكرتم ظهر انه لا يمتنع
ان يحس الانسان بوجود صور مع انها لا تكون موجودة اصلا واذا ظهر جواز هذا المعنى فنحن
انما يمكننا انتفا هذه الحالة اذا دللنا على ان الاسباب الموجبة لحصول هذه الحالة محصورة
في كذا وكذا ونقيم على هذا الحصر برهانا يقينيا ثم نبين في هذا المقام الثاني انها باسرها منتفية
زايلة بالبرهان اليقيني ثم نبين في هذا المقام الثالث ان الحكم حال بقائها لا يستغني عن
السبب فان بتقدير ان يكون الامر كذلك لم يلزم من زوال تلك الاسباب زوال هذه ثم على
تقدير اقامة البراهين القاطعة الجازمة على صحة هذه المقدمات يصير جزمنا بحصول هذه المحسوسات
في الخارج موقوفا على اثبات هذه المقدمات النظرية الغامضة والموقوف على النظري الغامض
اولى ان يكون نظريا غامضا وحينئذ تبطل هذه العلوم المستفادة من الحواس بطلانا كليا
فثبت ان القول الذي ذكروه قول باطل فاسد يوجب التزام السفسطة واعلم ان الذي

بحث مهم

حمل هولا الفلاسفة على ذكر هذه العلل والاسباب الباعث لهم على انكار الملائكة وعلى انكار الجن
وقد بينا في كتاب الارواح انه ليس لهم شبهة ولا خيال يدل على نفي هذه الاشيا واذا كان اصل
هذه الاقوال نفي الملائكة والجن وقد عرفت انه ليس لهم فيه دليل وعرفت مما يوجب القول
بالسفسطة كان هذا القول في غاية الفساد والبطلان فهذا تمام الكلام في هذا الاصل واما
الاصل الثاني فهو ان هذه الكلمات مفرعة على اثبات الحواس الباطنة ونحن قد بينا بالبرهان
القاهر القاطع ان المدرك لجميع المدركات بجميع الادراكات هو النفس الناطقة وان القول بتوزيع
هذه الادراكات على قوى متفرقة قول باطل وكلام فاسد فثبت بهذه البيانات ان كلامهم
في غاية الضعف والفساد والحق ان هذا الباب يحتمل وجوها كثيرة فاحدها انا بينا ان
النفوس الناطقة انواع كثيرة وطوايف مختلفة ولكل طايفة منها روح فلكي هو العلة لوجودها
وهو المتكفل باصلاح احوالها وذلك الروح الفلكي كالاصل والمعدن والينبوع بالنسبة اليها
ونسميناه بالطباع التام فلا يمتنع ان يكون الذي يرى في المنامات تارة وفي اليقظة اخرى
وعلى سبيل الالهامات ثالثا هو ذلك الطباع التام ولا يمتنع كون ذلك الطباع التام قادرا على
ان يتشكل باشكال مختلفة بحسب جسم مخصوص هو المتبدي في جميع اعماله وثانيها ان يثبت
طوايف الملائكة وطوايف الجن ويحكم بكونها قادرة على ان تاتي باعمال مخصوصة عندها يظهرونه
للبشر وعلى اعمال اخرى عندها يحتجبون عن البشر والقول بهذا اولى من القول بالتزام السفسطة
فهذا ما نقوله في هذا الباب الفصل السابع في حكاية قول الفلاسفة في
السبب الذي لاجله يقدر الانبيا والاوليا على الاتيان بالمعجزات والكرامات حاصل
كلامهم فيه انا بينا في كتاب النفس ان القوة الوهمية التي للانسان قد تكون قوية قادرة على التاثير
في الاجسام وذكرنا الوجوه الكثيرة في تقرير هذا الباب فعند هذا قالوا لا يمتنع وجود
انسان تكون نفسه كاملة في هذه القوة فلا جرم يقدر على التصرف في هيولى هذا العالم كيف
شا واراد ومما يقوي ذلك ان النفوس الضعيفة اذا اجتمعت فقد يحصل لها نوع من
القوة المؤثرة مثل الجمع العظيم اذا اجتمعوا على توجيه الفكر الى شي معين ومثل ما بينا هذا في
صلاة الاستسقا وغيرها واذا كان هذا محسوسا لم يمتنع كون النفس القوية قادرة على الاتيان
بهذه الغرايب والبدايع واعلم ان حاصل هذا الكلام ان تلك النفس موصوفة بخاصية لاجلها
قدرت على الاتيان بهذه المعجزات والكرامات وكما ان هذا محتمل فكذا ساير الوجوه محتملة مثل
اسناد هذه الاحوال الى الجن او الملائكة او الاتصالات الفلكية او اتصال الكواكب التي هي احيا
ناطقة او العقول والنفوس واذا كان الكل محتملا كان جزمهم باسناد هذه المعجزات الى القوة
النفسانية فقط ترجيحا من غير مرجح وهذا اخر الكلام في هذا الباب ويتلوه الكلام في
السحر ليحصل الفرق بين المعجزة والسحر والنبي والساحر والله اعلم القسم الثالث من
هذا الكتاب في الكلام في السحر واقسامه اعلم انا ما راينا انسانا عنده من هذا
العلم شي معتبر وما راينا كتابا مشتملا على اصول معتبرة في هذا الباب الا انا لما تاملنا كثيرا
حصلنا فيه اصولا وجملا فمن جا بعدنا وفاز بالفوايد والزوايد في هذا الباب فليكن شاكرا
لنا حيث رتبنا له هذه الاصول المضبوطة والقواعد المعلومة والكلام فيه مرتب على مقدمة
ومقالات اما المقدمة ففي بيان انواع السحر وهي عشرة الاول وهو اعظمها
قوة واشدها تاثيرا على ما يقال السحر المبني على مقتضيات احكام النجوم وتقرير الكلام فيه
انه ثبت بالدلايل الفلسفية ان مبادي حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاشكال الفلكية والاتصالات
الكوكبية ثم ان التجارب المعتبرة في علم الاحكام انضافت الى تلك الدلايل فقويت تلك
المقدمة جدا ثم ان التجارب النجومية دلت على اختصاص كل واحد من هذه الكواكب السيارة
باشيا معينة من هذا العالم الاسفل فلكل واحد منها طعوم مخصوصة وروايح مخصوصة
واشكال مخصوصة ومن المعادن كذا ومن النبات كذا ومن الحيوان كذا فاذا طلب للكوكب حالة
مخصوصة مناسبة ثم جمع بين الاشيا الفلسفية المناسبة لذلك الكوكب ولذلك الاثر فحينئذ فقد

حصل الفاعل القوي على ذلك الفعل وحصلت المواد القابلة لذلك الاثر المناسبة له وعند الجمع بين الفاعل وبين القابل لابد وان يظهر الاثر فهذا شرح هذا النوع من السحر النوع الثالث من انواع السحر المبني على قوة الوهم وتصفية النفس وتقريره انه ثبت في علم النفس ان النفس الناطقة من جنس الارواح الفلكية ومولدة منها وكانها قطرات من تلك البحار ولموع من تلك الشموس فلا جرم يكون لها اثر وقوة ما فاذا اعرضت النفس الناطقة عن التوجه الى ساير الجوانب وبقيت متوجهة الى غرض واحد ومطلوب معين قويت حينئذ قوتها واشتد تاثيرها فقدرت على احداث احوال غريبة في هذا العالم وفيه سبب اخر وهو انها في حال الصفا والرياضة تنجذب الى الروح الفلكي الذي هو طباعها التام وابوها الاصلي فيسري من ذلك الطباع التام قوة الى جوهر النفس فيقوي لهذا السبب شانها ويقوي تاثيرها النوع الثالث السحر المبني على خواص الادوية المعدنية والنباتية والحيوانية ويدخل في هذا الباب خواص الاحجار المختلفة ويدخل خواص الحيوانات التي تسعى في توليدها بطريق التعفينات ويكون لكل جزء من اجزاء تلك الحيوانات آثار مخصوصة ورايت كتابا في هذا الباب من مصنفات ابي بكر بن وحشية ويدخل في هذا الباب السحر المبني على خواص اعداد الوفق والنوع الرابع السحر المرتب على الاستعانة بالارواح السفلية المسماة بالجن والشياطين والكلام في اثبات هذا الجنس من الارواح ونفيه قد سبق على الاستقصا وجمهور من يخوض في علم التعزيمات انما يتمسكون بهذا الباب النوع الخامس من السحر السحر المرتب على الاستعانة بالارواح الفلكية فانا قد بينا ان اكثر فرق اهل العالم مطبقون على اثبات هذه الارواح وعلى ان لها آثارا عظيمة في هذا العالم فعند هذا قال بعضهم انه يمكن الاستعانة بها بطرق مخصوصة واذا حصل ذلك الاتصال فقد حصلت القدرة على خوارق العادات والنوع السادس من السحر ما يكون مبنيا على اعمال خفة اليد وطرق الشعوذة والسعي في اراءة ما لا وجود له في الخارج ومنه نوع يقال له الاخذ بالعيون وسياتي ان شاء الله تفسيره النوع السابع السحر المرتب على علم الهندسة ويدخل فيه علم جر الاثقال العظيمة بالالات القليلة ومن جملتها الاعمال العجيبة الغريبة المبنية على ضرورة الخلا والنوع الثامن السحر المبني على الفال والزجر وهذا النوع ايضا اقسام فاحدها وهو اجودها علم الفراسة وهو قسمان فراسة روحانية وفراسة جسمانية وثانيها علم الرمل وثالثها علم اختلاج الاعضا ورابعها علم النظر في الاكتاف وخامسها علم ضرب الاحجار على ما هو عادة بعض النسوان وسادسها علم النظر في الغضون والاسرة الموجودة في كف اليدين واخمص القدمين وكذا علم النظر في الخيلان على ظاهر البدن وسابعها العلم الماخوذ من كيفية طيران الطيور عن اوكارها واعتبار السانح والبارح منها وكيفية اصواتها عند التوجه الى الانسان وعند الانصراف عنه وثامنها علم التفاول بجميع انواع الحوادث في معرفة العسر واليسر والنوع التاسع السحر المبني على اطعام الطعام الذي يوجب قلة العقل وبلادة الطبع وضعف الراي ثم اذا صار الانسان كذلك فحينئذ يمكن تصريفه وتحريكه كما يريد والنوع العاشر السحر المبني على ترويج الاكاذيب وانواع المكر والخديعة ومنه الطرق التي توجب تسليط الخوف على القلوب وعند استيلاء الخوف يسهل ترويج اي شي اريد فهذه الاقسام العشرة معلومة في الجملة فاما الذي يقال ان الساحر ياتي باعمال يمكنه ان يطير وان يتشكل باشكال مختلفة في شكله وصورته وان يقفز من بلد الى بلد في اقل زمان فهو في غاية البعد الا اذا حمل ذلك على الاستعانة بالجن او بساير الارواح وهو في غاية البعد واعلم ان شيئا من هذه لا يتم ولا يكمل الا عند الاستعانة بالسحر المبني على النجوم ولو قدر الساحر على ان يجمع انواعا كثيرة منها كان اقوى واكمل والله اعلم

المقالة الاولى في تقرير الاصول الكلية المعتبرة في السحر المبني على طريقة النجوم وفيه فصول

الفصل الاول

قالت الفلاسفة والصابئة الطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الارضية لاحداث ما يخالف العادة او لمنع ما يوافق العادة قالوا وهذا بنا على اثبات القوى السماوية الفعالة قالوا ويدل عليه وجهان

احدهما حجة عقلية صرفة والثاني حجة اقناعية الحجة العقلية الصرفة فتقريرها انا نقول لا شك في وجود حوادث تحدث في هذا العالم وكل حادث فله سبب فهذه الحوادث لها سبب وذلك السبب اما ان يكون حادثا واما ان يكون قديما فالقسم الاول وهو ان القول بان اسباب هذه الحوادث شي حادث فنقول والكلام في ذلك الحادث كما في الاول وذلك يوجب التسلسل لان التسلسل على قسمين احدهما ان يحصل جميع الاسباب والمسببات دفعة واحدة وقد بان في برهان اثبات واجب الوجود لذاته استناعه والثاني ان يكون كل واحد منها مسبوقا بغيره لا الى اول وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه ثم نقول هذه الحوادث تحتمل قسمين احدهما ان يحصل في الوجود موجود روحاني ويكون دائما منتقلا من معقول الى معقول ومن ادراك الى ادراك وبحسب تلك الادراكات المتعاقبة والتصورات المتلاصقة تحدث الحوادث في هذا العالم ويجب ان يكون ذلك الموجود الروحاني ازليا ابديا سرمديا ويجب ان يكون شيئا غير الله لما ثبت ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته فيكون التغير عليه محالا فصاحب هذه الادراكات المتغيرة شي غير الله فثبت القول بوجود ارواح عالية هي المدبرة لاحوال هذا العالم وبهذا الطريق فلا يتم السحي في احداث شي غريب في هذا العالم الا بالاستعانة بتلك الارواح واما القسم الثاني وهو ان يحصل حركة جسمانية سرمدية دائمة مبراة عن المبدا والمقطع فنقول تلك الحركة اما ان تكون مستقيمة او مستديرة والاول باطل لان تلك الحركة اما ان تمتد الى غير النهاية فيلزم وجود ابعاد لا نهاية لها وهو محال واما ان ترجع فحينئذ يحصل بين نهاية الذهاب وبداية الرجوع سكون لما ثبت انه لا بد بين كل حركتين من سكون وحينئذ لا تكون هذه الحركة دائمة مبراة عن الانقطاع فثبت ان تلك الحركة لا يمكن ان تكون الا مستديرة وذلك يدل على ان المبدا القريب لحدوث الحوادث في هذا العالم هو الحركة المستديرة الحاصلة للاجرام الفلكية ثم قالت الفلاسفة الاولى ان نجمع بين القسم الاول والثاني حتى يكون جوهر الفلك كالبدن وجوهر ذلك الروح كالنفس والتعقلات المتنقلة الدائمة لذلك الجوهر الروحاني توجب الحركات لهذه الكرات الجسمانية ويكون مجموعها اسبابا لحدوث الحوادث في هذا العالم واما القسم الثاني وهو ان يقال السبب المقتضي لحدوث هذه الحوادث موجود قديم ازلي فنقول تاثير ذلك الازلي في حدوث الحوادث ان كان غير موقوف على شرط حادث فهو محال والا لزم كون هذا الحادث قديما وان كان موقوفا على شرط حادث عاد الكلام الى كيفية حدوث ذلك الشرط الحادث ويلزم التسلسل ويعود جملة ما ذكرنا في القسم الاول فثبت بهذا البيان ان حدوث الحوادث في هذا العالم منوطة ومربوطة بالحركة المستديرة الفلكية المبراة عن الانقطاع والتغير ثم نقول الاجرام الفلكية بسايط والاجزا المفترضة في الكرة البسيطة متشابهة في الطبع والماهية والاسباب المتماثلة في الطبع والماهية لا تفيد الا معلولات متماثلة فكان يجب ان تكون حوادث هذا العالم متساوية وذلك باطل ولما بطل هذا وجب ان يحصل في الاجرام الفلكية اجسام مختلفة في الطبيعة والماهية ولا بد وان تكون تلك الاشيا متحركة ويحصل لها بسبب حركاتها المختلفة نسب مختلفة وتكون تلك النسب المختلفة مبادي لحدوث الحوادث المختلفة في عالم الكون والفساد ومعلوم ان تلك الاجسام المختلفة المركوزة في جواهر الافلاك ليست الا الكواكب فثبت بما ذكرنا ان مبادي الحوادث الحادثة في هذا العالم ليست الا الاتصالات المختلفة الكوكبية فهذا هو البرهان الذي عليه تعويل الفلاسفة في اثبات هذا المطلوب واما الحجة الثانية وهي الحجة الاقناعية فهي انهم قالوا انا قد ذكرنا وجوها كثيرة دالة على ان احوال هذا العالم مرتبطة باحوال الشمس في كيفية حركاتها تحت منطقة البروج فانه بهذا السبب تصير الشمس تارة شمالية وتارة جنوبية ولاجل هذا الاختلاف تحصل الفصول الاربعة وبسببها تختلف احوال هذا العالم وهذا استقرا قوي وبيان تام في استناد احوال هذا العالم الى حركات الكواكب ثم نا كد هذا البيان بنوع آخر من البيان وهو ان الناس منذ كانوا من قديم الدهر كانوا متمسكين بعلم النجوم معولين عليها فانك ترى لكل علم اولا واولا وانسانا هو اول الناس خوضا فيه الا العلم الالهي وعلم النجوم فانك لا تصل الى تاريخ الا وترى ان هذين العلمين كانا موجودين قبله ولو كان هذا العلم باطلا لامتنع اطباق اهل الدنيا من الدهر الداهر

وانما بسبب طلوع الشمس وغروبها في اليوم تختلف احوال هذا العالم

بطلان

كيفما

يمكن

احدهما

الى هذا اليوم على التمسك والرجوع اليه فهذه الوجوه بيانات ظاهرة في صحة هذا العلم والله اعلم

الفصل الثاني في بيان ان الوقوف على اصول هذا العلم عسير جدا

اعلم ان صعوبة هذا العلم يظهر من وجوه ثلاثة الاول انه يعسر علينا معرفة جميع النيرات الفلكية وبيانه من وجوه الاول ان الاستقراء يدل على ان رؤية الصغير من المسافة البعيدة ممتنعة واذا ثبت هذا فنقول ان اصغر كوكب من الكواكب الثابتة وهو الذي يمتحن برؤيته القوة الباصرة مثل الارض بضع عشرة مرة فلو قدرنا ان هذه الكواكب حصلت في الفلك الاعظم لصارت المسافة اعظم فحينئذ كان يمتنع ابصاره لا محالة واذا ثبت هذا فنقول انه يقال ان عطارد جزء من ثلاثين الف جزء لذي جزء من كرة الارض فهو في غاية الصغر فلو قدرنا حصول كواكب مساوية لعطارد في الجرم على الفلك الاعظم لكانت رؤيتها ممتنعة قطعا فثبت ان عدم ابصارنا لامثال هذه الكواكب لا يدل على عدمها البتة فان قالوا لو حصلت هذه الكواكب الصغيرة لم يكن لها قوة وتأثير اصلا لاجل ان صغرها يوجب ضعفها فنقول هذا باطل لان عطارد مع غاية صغره يقاوم سائر السيارات مع عظم اجرامها بل نقول الراس والذنب نقطتان واصحاب الاحكام اثبتوا لهما آثارا عظيمة بل نقول سهم السعادة وسهم الغيب وهميتان والاحكاميون اثبتوا لهما آثارا قوية وايضا النقط التي تنتهي اليها تسييرات درجة الطالع حظ وهمية والقوم اثبتوا لها آثارا قوية الوجه الثاني في بيان ان عدد النيرات الفلكية غير معلوم هو انه ثبت بالدليل ان المجرة ليست الا اجراما كوكبية صغيرة الجرم مركوزة في فلك الثوابت الا انها لصغرها لا يتميز بعضها عن البعض فنشاهد جملتها على صورة لطخة سحابية وهذا يدل على ان الوقوف التام على معرفة اعداد الكواكب ممتنع الحصول الثالث ان المحققين ذهبوا الى ان المحو المحسوس في وجه القمر انما حصل بسبب ان كواكب صغيرة ارتكزت في وجه القمر وقالوا انه لو حصل في وجه الشمس فوق النقطة التي هي كالمركز لقرص الشمس نقطة سوداء كالخال في وجه الشمس الا انها لا تظهر لاجل قوة نور الشمس وقد تعرض عوارض مخصوصة تصير تلك النقطة السوداء كالمشاهدة وكل هذه الاشياء يدل على ان العقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بعدد نيرات الافلاك الرابع ان اصحاب الاحكام اثبتوا شيئا يسمونه بالكيد واثبتوا له حظا من التأثير واذا جاز ثبوته فلم لا يجوز ثبوت غيره الوجه الخامس في بيان ان الامر كما ذكرناه ان الفلاسفة اطبقوا على ان الفلك جوهر بسيط واذا ثبت هذا فنقول يجب ان تكون طبايع البروج متساوية في تمام الماهية والا لزم التركيب واذا ثبت هذا فتأثير الكوكب حال كونه في برج وجب ان يكون مساويا لتأثيره حال كونه في ساير البروج لما ثبت في المعقولات ان حكم الشيء حكم مثله ومعلوم ان ذلك على خلاف علم النجوم فاما ان يقال ان طبايع البروج مختلفة بحسب الماهيات فذلك قول مردود عند الفلاسفة او يقال انه حصل في كل برج كواكب صغيرة لا نراها ولا نشاهدها فلاجل حصول تلك الكواكب في تلك البروج صارت طبايع البروج مختلفة في التأثيرات وذلك هو المطلوب الوجه السادس ان الدلايل النجومية قد تختل وتفسد في كثير من الاوقات وما ذاك الا السبب ما ذكرنا انه حصلت هناك كواكب لا نعرفها فلاجلها تختلف احوال هذه الآثار والله اعلم الاصل الثاني من الاصول الموجبة لصعوبة هذا العلم ان نقول انه يعسر الوقوف على معرفة مواضعها من الفلك وذلك من وجهين الاول ان الشيخ ابا علي بن الهيثم صنف رسالة في انواع الخلل الواقعة في آلات الرصد وعد منها قريبا من ثلاثين وجها من الوجوه التي لا يمكن الاحتراز عنه والثاني ان الارصاد اذا تطاولت مدتها اختلت الاعمال المبنية عليها لان لصاحب الرصد في حساباته المسامحات بالروابع والخوامس وما بعدها من الاجزاء فاذا طالت المدة اجتمعت تلك الكسور وكثرت وحصل التفاوت العظيم بسببها كما في هذا الزمان الذي نحن فيه وهي اوائل السبعمائة من الهجرة والثالث ان الدقيقة الواحدة من الفلك تكون مثل كلية الارض مرارا خارجة عن الضبط والتقدير ويقال ان الفرس الجواد عند العدو الشديد اذا رفع يده ثم وضعها فان في مثل ذلك الزمان القليل واللحظة اللطيفة يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة آلاف ميل ولا شك ان تلك الحركة تكون في غاية السرعة اذا عرفت هذا فنقول انه اذا حدث حادث فالمنجم لا بد وان يأخذ الاسطرلاب ويتعرف موضع الكوكب وهذه الاعمال انما تتم في زمان له قدر معين والفلك قد يتحرك في ذلك الوقت مسافة لا يحدها ولا يحصرها وعلى هذا التقدير

تصير معرفة الطوالع كالمأيوس عنها الاصل الثالث من الاصول الموجبة لصعوبة هذا العلم ان الوقوف على طبيعة كل كوكب بحسب تأثيره صعب عسر وتقريره ان نقول لا شك ان الكواكب اما سيارة واما ثابتة اما الكواكب الثابتة فان تأثيرها اقوى من تأثير السيارات ويدل عليه وجوه الاول انا بينا ان الفلاسفة اتفقوا على ان الاجسام مرتبة على ثلاث مراتب الاولى التي لا يتأثر وهو الكرتان العاليتان اعني الفلك الاعظم وفلك الثوابت وهذه المرتبة اشرف المراتب واعلاها والمرتبة الاخيرة هي الجسم الذي يتأثر ولا يؤثر وهما الكرتان السافلتان احداهما كرة اللطيف اعني النار والهواء والثانية الكثيف اعني الماء والارض فهاتان الكرتان تقبلان الآثار من الكرات العالية وليس لهما تأثير في شيء آخر واما المرتبة المتوسطة فهي التي تقبل الآثار من الكرتين العاليتين وتؤديها الى الكرتين السافلتين وهي الكرات السبعة التي حصلت فيها السيارات السبعة فهذا الرأي متفق عليه بين الفلاسفة والاستقصاء فيه مذكور في باب صفات الكواكب وهذا الاعتبار يدل على سبيل الاجمال ان الثوابت اقوى واكمل من السيارات والوجه الثاني في بيان ان الثوابت اقوى من السيارات هو انها اكمل من السيارات في امور ثلاثة اولها انها اقرب في درجة المعلولية والعبودية الى المبدأ الاول وثانيها انها كثيرة في العدد جدا والكثرة مظنة القوة وايضا فالثوابت التي في العظم الاول اعظم قدرا من كل السيارات الا الشمس والعظم في الجرمية يفيد العظم في القوة وثالثها انها ابطأ حركة فيكون بقاؤها في الدرجة الواحدة ادوم وقد علمت في الطبيعيات ان دوام المسامتة يوجب كمال القوة فثبت بهذه البيانات ان الكواكب الثابتة اقوى قوة واكمل تأثيرا من السيارات وايضا الاحكاميون اتفقوا على انه اذا وقع منها على موضع معين من الطوالع اعطت عطايا قوية اما في السعادة او في النحوسة واذا ثبت هذا فنقول ان الاحكاميين اتفقوا على انهم لم يعرفوا من طبايعها الا القليل واذا كان الامر كذلك فقد ظهر الخبط والصعوبة في هذا العلم بهذا السبب واما السيارات فنقول هب ان طبايعها صارت معلومة الا انه بقيت الصعوبة من وجوه الاول ان امتزاجات الكواكب ومناسباتها بحسب كل حد ووجه ومثلثة ومنزل من منازل القمر ودرجة من الدرجات الثلاثمائة والستين تصير غير متناهية وما لا يتناهى لا يمكن معرفته والثاني هب ان مواضع الكواكب وامتزاجاتها صارت معلومة الا ان احكام طوالع الوقت قد تندفع بحسب الطوالع الاصلية وبحسب الاحوال الماضية في الفلك ومن الذي يمكنه الوقوف على جميع الاحوال الماضية في الفلك والثالث انه كما يعتبر في حصول الاثر حصول العلة الفاعلية فكذلك يعتبر في حصوله حصول العلة القابلية ولهذا السبب اتفق المنجمون على انه اذا ولد على الطالع الواحد ابن ملك وابن قصاب وخباز فانه لا يتساوى اثر ذلك الطالع فيهما فعلمنا ان آثار الطوالع تختلف بحسب اختلاف احوال المادة السفلية لكن المواد السفلية سريعة التغير شديدة التبدل فكيف يمكن الوقوف على احوالها فهذه ضبط الوجوه المذكورة في بيان ان الوقوف على احوال هذا العالم بالتمام والكمال صعب الا ان العقلاء اتفقوا على ان ما لا يدرك كله لا يترك كله فهذا العلم وان كان صعب المرام من هذه الوجوه الا ان الاستقراء يدل على حصول النفع العظيم منه واذا كان كذلك وجب الاشتغال بتحصيله والاعتناء بشأنه فان القليل منه كثير بالنسبة الى احوال مصالح البشر والله اعلم

الفصل الثالث في الطريق الذي به حصل الوقوف على طبايع الاجرام الفلكية

اعلم ان الطريق اليه احد امور ثلاثة القياس والتجربة والوحي اما القياس فهو انهم لما شاهدوا الكمودة في لون زحل وهذه الكمودة تناسب السوداء حكموا عليه بكونه باردا يابسا ولما شاهدوا الحمرة في لون المريخ وهذا اللون يشبه لون النار حكموا عليه بكونه حارا يابسا والمختار عندنا ان هذا الطريق ضعيف جدا لا يجوز التعويل عليه لانه ثبت في علم الطب ان الاستدلال بالالوان المخصوصة على حصول الطبايع المخصوصة اضعف اقسام الدلايل بل الحق ان هذه الالوان دالة دلالة ضعيفة على هذه الطبايع فلما اضافوا التجارب اليها خرجت التجربة مطابقة لهذا القياس فحصلت معرفة طبايعها بناء على مجموع الامرين فذلك القياس هو المبدأ المرشد للعقول والخواطر وهذه التجارب هي التمام والكمال واعلم ان طريق التجربة هو انه متى حدث من انواع الحوادث في هذا العالم فان صاحب التجربة يتعرف ان الاوضاع الفلكية كيف كانت تعرفا على سبيل الاستقصاء والكمال فاذا وقع مثل ذلك الحادث مرة ثانية وثالثة ورابعة وخامسة وتعرف

الاحوال الفلكية وحدها مثل الحالة الاولى فحينئذ يحصل في القلب ظن قوي بان ذلك الوضع الفلكي
المعين يوجب حدوث النوع الفلاني من الحوادث في هذا العالم والحاصل ان التجربة عبارة عن
الاستدلال بحدوث الحوادث المخصوصة في هذا العالم على معرفة طبايع الاوضاع الفلكية فاذا
تاكدت تلك التجربة بعدها يستدل لحصول ذلك الوضع الفلكي المعين على حدوث ذلك النوع في هذا
العالم واعلم ان هذا الاستقراء قد اعتبره اهل الارض من الزمان الاقدم الى الآن فمن اراد ان
يصير ماهرا في هذا العلم وجب عليه انه كلما راى نوعا من الحوادث في هذا العالم فانه يستقصي في
تعرف الوضع الفلكي المقارن لحدوث ذلك الحادث ويقابل بتجربته باقوال المتقدمين فاذا واظب على
هذا الطريق مدة مديدة واتفق ان كانت نفسه مناسبة لهذا العلم بحسب الفطرة الاصلية بلغ فيه مبلغا
عظيما فهذا لبيان طريق القياس والتجربة واما الطريق الثالث وهو طريق الوحي والالهام فهذا
ايضا متفق عليه بين اصحاب هذا العلم حكى تنكلوشا ان دوانای سيد البشر لما بالغ في تصفية النفس
ورياضة الذهن لاحت له من الصور الفلكية ما لا يمكن وصفه واعلم انك لا ترى دينا من الاديان
ولا مذهبا من المذاهب الا واكثر اصوله يكون مبنيا على النقل عن السلف فلا يبعد مثله ايضا في هذا العلم
والله اعلم **الفصل الرابع في الشرايط الكلية المعتبرة في رعاية هذا النوع** اتفق
المحققون على انه لابد من رعاية امور **الشرط الاول** ان من اتى بشيء من هذه الاعمال لم يكن
شاكا فيه لم ينتفع به والسبب فيه وجوه الاول ان تاثيرات ارواح الكواكب اقوى من تاثيرات
اجسادها فاذا اقوي الاعتقاد في صحة تلك الاعمال صارت الارواح البشرية معاضدة للارواح العلوية
فلاجرم تقوى التاثيرات اما اذا لم يحصل الاعتقاد القوي زالت المؤثرات الروحانية وبقيت الجسمانية
خالية من الروحانيات فلاجرم ضعف الاثر ولهذا السبب قال بطليموس علم النجوم منك ومنها والسبب الثاني
ان الروحانيات العلوية مطلعة على ما في قلوبنا وكما ان في هذا العالم من راجع الى ملك والتمس منه شيئا
ثم انه ظهر لذلك الملك ان ذلك الرجل لا يثق بقوله ولا يلتفت الى فعله فان ذلك الملك لا يسعى في تحصيل
حاجته فكذا هاهنا والسبب الثالث انه اذا لم يعتقد في صحة تلك الاعمال فالظاهر انه لا
يبالغ في جميع تلك الشرايط فلاجرم يفوت المقصود **الشرط الثاني** انه اذا قرب للارواح انواعا
من القرابين ولم يجيء منها اثر فالواجب ان لا ينقطع من ذلك العمل وان لا يتركها فان من عرف انه كيف يمكنه
التقرب الى الملك العظيم علم انه تحمل العناء الكثير في هذا العلم حتى قال ارسطاليس كنت مشتغلا
بهذا العلم صباحا ومساء فان وجدت اثر اجابته وان لم اجد الاثر لم اسيء الظن به وان طالت المدة
وتراخت الايام وربما كان يعسر علي حتى ما كنت انقطع من المطلوب حتى ابلغه وجب ان يكون سبيل
طالب هذا العلم سبيل العاشق اذا لم ير ساحة معشوقه وسبيل من اراد الوصول لخدمة ملك فلا يبعد فانه
يبذل غاية الجهد رجاء الفوز بالمطلوب فهاهنا اولى **الشرط الثالث** ان من الناس من يظن
ان الانسان لا يدرك الاماني لطالعه واعلم ان الناس في هذا الباب على ثلاث مراتب
المرتبة الاولى الذين تدل طوالعهم الاصلية على كونهم مستعدين لهذا العلم وهؤلاء اذا اشتغلوا بهذا
العلم وصلوا الى المطلوب الا انه لما كانت مراتب القوة والضعف غير متناهية في الصلاحية كذلك مراتب
الحصول غير متناهية والمرتبة الثانية الذين لم يحصل في طوالعهم لا مانعين ولا ما يمنع وهؤلاء
ان واظبوا على العمل وصلوا الى نصيب كامل والمرتبة الثالثة الذين حصلت في طوالعهم
ما يمنع ومراتب الدلايل المانعة غير متناهية فكذلك مراتب الامتناع غير متناهية واعلم ان
الوصول الى هذا العلم يوجب خروج الانسان من حد الانسانية ودخوله في عالم الملائكة والكمال في كل
شيء عزيز لاسيما في اكمل الكمالات واعلى الدرجات ولا ينبغي ان يعتقد الرجل ان كل احد فهو اهل لهذا العلم
فاذا اشتغل واحد بهذا العلم ولم يفز بطايل فلا ينبغي ان يجعل ذلك دليلا على بطلان هذا العلم فانا
نرى الحرف الخسيسة والصنايع النازلة قد يتعب الانسان نفسه في تعلمها سنين ثم انه لا يتعلمها كما
ينبغي فاذا كان هذا مشاهدا في اخس الحرف فكيف الحال في اعلى الصنايع **الشرط الرابع** اتفقوا
على ان من شرط هذا العلم المبالغة في الكتمان والسبب فيه وجوه الاول ان النفوس الناطقة
قد ثبت انها من جنس الارواح الفلكية فتكون مؤثرة وهذه الصناعة لو تمت افادت السلطنة التامة

لاما ان المواد السفلية لاجرام العلوية

على الارواح والاجساد فاذا وقف الغير على ان انسانا اشتغل بهذه الاعمال حصلت النفرة الشديدة
في قلوبهم والرغبة التامة في ابطال تلك الاعمال وافسادها فتبطل تلك الاعمال بالكلية والثاني
ان اشاعة هذا العلم على خلاف مصالح العالم لان استيلاء الرجل الواحد على كلية العالم امر على خلاف
نظام العالم الثالث ان الشيء اذا كان عزيزا بولغ في حفظه وكتمانه فعدم المبالغة في الحفظ والكتمان
يدل على انه لا وقع له عنده وقد بينا ان ضعف الاعتقاد فيه يوهن هذه الاعمال **الشرط الخامس**
اتفقوا على ان ممارسة هذه الاعمال في الليل اولى منها في النهار قال بطلينوس ان الشمس سلطان
قاهر فهو بكمال سلطنته يقهر جميع الارواح ولا يقوى شيء منها على الفعل وايضا الحواس في النهار تكون
في النهار تكون مشغولة بالمحسوسات فلا تحصل جمعية القلب وفي الليل تكون الحواس معطلة فكانت جمعية
القلب في الليل اكمل قال هرمس ان خير ما يعمل به العامل ما يخفى عن اعين البشر وعن شروق الشمس لان
عيون البشر جاذبة بروحانيتها قوة النيرنج وشروق الشمس قوة تبطل قوة النيرنجات ثم قال اعمل
نيرنجات القطيعة وعقد الشهوة ودفنها كلها بالليل واحترز فيها عن العيون اللامعة **الشرط السادس**
اجمعوا على ان صاحب هذا العمل كلما كان اقباله على ابواب البر والخير اكثر كانت اعماله اكمل لان الغالب
على طبيعة العالم هو الخير واما الشر فمغلوب فاذا اعتضد عمله بالجانب القاهر الغالب كان ذلك العامل
اكمل وافضل **الشرط السابع** انه لا ياكل من الحيوانات ويقتصر على الخبز والملح ونبات الارض
والسبب فيه ان النفوس البشرية مشغوفة باللذات الجسمانية فاذا وصل اليها اقبل عليها وغاص فيها واعرض
من الجانب الاعلى واذا لم يجد ما يلتذ به وامتنع عنها عاد بطبعه الى الجانب الاصلي والمركز الفطري **الشرط
الثامن** ان لا يستعمل الروحانيات في الاشياء الحقيرة بل في الاشياء العالية العظيمة بحسب ما يليق بكل
روحاني وان يحترز عن الرجوع اليها في كل مراد لان ذلك يشبه سوء الادب **الشرط التاسع** انه يكون
المباشر لهذه الاعمال جامعا لامور اربعة اولها ان يكون عالما بالعلوم الالهية متيقنا لان الذي
يحصل للنفس من هذا العلم نوع من القوة لا يحصل البتة من ساير العلوم وثانيها ان يكون عالما بجميع الاقسام
الثلاثة من علم النجوم فالاول ان يكون عالما بهيئة السموات والارض فان علمه بذلك مما يفيد انجذاب
روحانيته الى الجانب الاعلى والثاني ان يكون متيقنا في معرفة الزيجات حتى يمكنه ان يعرف مواضع الكواكب
على الحقيقة الثالث انه يكون متبحرا في علم الاحكام حتى يمكنه ان يعرف آثار الكواكب في حالتي البساطة والتركيب
والنوع الثالث من العلوم المهمة لصاحب هذه الصناعة علم الاخلاق حتى يكون عالما بان الاخلاق
الفاضلة ما هي وان الاخلاق المذمومة ما هي فيمكنه تطهير النفس عن الاخلاق المذمومة وتزيينها بالاخلاق
الفاضلة والنوع الرابع من الامور المهمة في هذا الباب ان تكون نفسه نفسا حية لا ميتة والمراد من
النفس الحية النفس التي اذا لاح لها شيء من عالم الروحانيات انبعثت واشتاقت واضطرب قلبه وخشعت
نفسه ولما كان اجتماع هذه الامور الاربعة للانسان الواحد كالنادر لاجرم كان حصول الكمال في هذا العلم
كالنادر **الشرط العاشر** ان يكون صبورا وقورا ثابت القلب قادرا على الجلوس في الامكنة الخالية
والمفاوز البعيدة عن الناس ويجب ان يكون عطر البدن بعيدا عن الاوساخ والله اعلم **الفصل
الخامس في تلخيص الاصول المعتبرة في هذا الباب** قد ذكرنا ان الطلسم عبارة عن تمزيج الاسباب
السماوية الفعالة بالاسباب المنفعلة الارضية لاحداث امر يخالف العادة او لمنع حدوث امر يوافق العادة
واذا كان كذلك فهذا العلم انما يتم بمعرفة الاسباب الفعالة السماوية ومعرفة الاسباب القابلة الارضية فمن
عرف هذين النوعين وقدر على الجمع بينهما وصل الى غرضه لان السبب الفاعل اذا اتصل بالقابل وجب
ظهور الاثر واذا عرفت هذا فنقول الكلام فيه مرتب على قسمين احدهما في بيان المؤثرات العلوية
والثاني في بيان المتممات السفلية **القسم الاول** الكلام في تفصيل المؤثرات العلوية واعلم
ان الاسباب السماوية اما الكواكب واما النقط واما البروج واما اجزاء البروج النوع الاول البحث
عن احوال الكواكب واعلم انها اما سيارة واما ثابتة اما السيارات فقد اتفقوا على انها مؤثرات
في احوال هذا العالم واما الثوابت فلقايل ان يقول انها اقوى في التاثير من السيارات ويدل
عليه وجوه الاول انها اقرب في درجة العلوية من المبدا الاول وذلك يوجب كمال القوة والثاني
ان التي في العظم الاول منها اعظم جرما من السيارة الا الشمس الثالث انها ابطا حركة فتكون نسبتها

ادوير فيكون اقوى في التاثير والجيب فيقول انه يجب ان تكون السيارات اقوى في
التاثير ويدل عليه وجوه الاول انها اقرب الى هذا العالم من الثوابت والثاني ان الثوابت
كاسمها ثوابت فلا يليق بها ان تكون عللا لهذه الحوادث التي هي سريعة التغير في هذا العالم والثالث
ان الثوابت لا تتغير نسب بعضها الى البعض لا في الطول ولا في العرض لانها مركوزة في كرة واحدة بخلاف
السيارات فان كل واحدة منها مركوزة في كرة اخرى ولكل كرة حركة على حدة فلا جرم تختلف حركات كواكبها
في الاطوال وفي العروض فتحصل النسب المختلفة التي يمكن ان تكون مبادي لحدوث الحوادث في هذا العالم
والرابع ان هذه السيارات تمر بتلك الثوابت فيمتزج بهذا الطريق انوار بعض تلك الثوابت
بالبعض فثبت بهذا الطريق ان الاهم في علم النجوم معرفة طبايع السيارات ثم بعدها معرفة طبايع
الثوابت واعلم انه كان البحث من طبايع السيارات اهم من البحث عن طبايع الثوابت فكذلك
البحث عن معرفة احوال القمر اهم المهمات لعين الاسباب الاربعة المذكورة فالاول ان اقرب الكواكب
الى هذا العالم القمر وآثاره تصل الى هذا العالم من غير واسطة واما آثار ساير الكواكب فانها لا تصل
الى هذا العالم الا بواسطة القمر فوجب ان يكون البحث عن حال القمر اهم من غيره والثاني ان
احوال هذا العالم سريعة التغير واحوال القمر ايضا كذلك والثالث انه بسبب سرعة حركات القمر
يمتزج انوار الكواكب بعضها بالبعض وبحسب تلك الامتزاجات تختلف حال الآثار الحاصلة في هذا
العالم والرابع ان اقوى الفاعلين هو الحرارة واشد المنفعلين استعدادا لقبول الاثر هو الرطوبة
ومتى لقي الفاعل القوي في التاثير المنفعل القوي في القبول قوي الاثر وكمل الفعل ولهذا السبب كان الموجب
لحدوث الكائنات تاثير الحرارة في الرطوبة وينبوع الحرارة هو الشمس وينبوع الرطوبة هو القمر فكانت
الشمس كالاب والقمر كالام وعند اجتماعهما تحدث المواليد واما ساير الكواكب فهي كالاعوان فلهذا
السبب وجب الاعتنا بمعرفة احوال النيرين ثم نؤكد ما ذكرناه بوجوه اخرى الاول ان
سلطان النهار الشمس وسلطان الليل القمر والزمان ينقسم الى هذين القسمين النهار والليل والثاني
انهم اجمعوا على ان لطالع الاجتماع والاستقبال اثرا عظيما في احوال هذا العالم ولم يعتبروا احوال الاجتماع
والاستقبال في ساير الكواكب مثل ما اعتبروا في النيرين والثالث ان الاطبا اطبقوا على تفريع امر
البحرانات على احوال حركة القمر وعلى تفريع احوال المد والجزر في البحار على احوال حركة القمر والرابع
ان القمر شديد الاتصال بالشمس بدليل ان بيته متصل ببيت الشمس وبيت شرفه متصل ببيت شرف الشمس بل
قالوا ان شرف الشمس في التاسع عشر من الحمل والقمر اذا قارن الشمس فانه لا يصير ممكن الرؤية الا اذا تباعد
عنها بمقدار اثني عشر درجة ولما كانت الدرجات قد تختلف مطالعها بسبب اختلاف المطالع جعلوا
درجة شرف القمر في الثالث من الثور وذلك يدل على مناسبة شديدة بينهما والخامس انهما متشابهان
في عظم الجرم بحسب الحس واذا عرفت هذا الاصل ظهر ان الشارع في هذا العلم يجب ان يكون عالما
بطبايع الكواكب السيارة وبطبايع الكواكب الثابتة وبكيفية مزج بعضها بالبعض واهم المهمات عنده
ان يكون عالما بجميع الاقسام الممكنة في سعودة القمر ونحوسته وان يكون عالما بجميع سعادات الكواكب
ونحوساتها حتى اذا اراد الشروع في عمل امكنه ان يراعي حال قوة الكوكب المناسب لذلك العمل ويراعي
حال القمر حتى يكون موصوفا بالصفات اللايقة بذلك العمل اذا عرفت هذا فنقول يجب عليه الاستقصاء
في صفات كل واحد من الكواكب في سعادته ونحوسته وذكورته وانوثته وحرارته وبرودته ويجب عليه
الاستقصاء في معرفة ما لكل واحد من الكواكب من اقسام المعادن والنبات والحيوان ومن اقسام اعضاء
الانسان والحيوان وكلما كان اكثر احاطة بهذه الاقسام كان انتفاعه به اكمل وقدرته على هذه الاعمال
اصدق واما السيارات فنقول الشمس والمريخ حاران يابسان لكن الشمس بجرمها وبنسبها
مصلحة والمريخ مفسد واما المشتري والراس فهما حاران رطبان لكن المشتري في غاية الصلاح
والراس ليس كذلك واما الزهرة والقمر فهما باردان رطبان لكن اصلاح الزهرة اكثر واما
زحل وعطارد والذنب فهي باردة يابسة الا ان عطارد مصلح وزحل والذنب مفسدان واما الثوابت
فلا شك ان معرفة طبايعها صعبة وذكروا في طريق تحصيل هذه المعرفة وجوها فالاول
الاستدلال بالوانها على طبايعها فكل كوكب يكون لونه مساويا للون بعض السيارة اضافوا طبعه ومزاجه

البرد وما وجد لونه كالمركب من لوني كوكبين من السيارة اضافوا طبيعته اليهما وقال زرادشت
البيابانية الحمر والصفر والهامات والكمة والملطخات كلها نحوس قاطعة والطريق الثاني
الاستدلال باقدارها فقال عمر بن فرخان الطبري انما يدل على الشرف والرفعة الكواكب التي في القدر
الاول والثاني والثالث فاما الكواكب التي في القدر الاول فانها تدل على الملك والخلافة والتي
في القدر الثاني تدل على ما دون ذلك وكذا القول في التي تكون في القدر الثالث وقال زرادشت
اجل كوكب في الفلك من البيابانية الشعري اليمانية وهي العبور فان اتفق كونها على درجة الطالع اعطت
الملك والمال وان اتفق كونها على درجة وسط السما اعطت الغلبة والسلطان وان اتفق كونها في درجة
التاسع اعطت النبوة وهو كوكب سعد صرف معبود للعرب في القديم وان البهايم لتشربه اذا اثر وطبعه
طبع المشتري والزهرة لانه يشبه كل واحد منهما في اللون وفي الجرم وقال في كتاب طيفانا ان النظر
الى الشعري اليمانية يسكن الحمى الممتزجة من الصفرا والسودا واعلم ان الذي يمكن اعتباره في
صفات الثوابت مجموع اشيا احدها اللون والثاني المقدار والجرم والثالث القرب من سمت
الراس والبعد منه فالذي يكون قريبا من سمت الراس يكون اثره اقوى ولذلك فان كوكب سهيل
قوته في بلاد اليمن اكثر من قوته في هذه البلاد والرابع قال هرمس الكواكب البيابانية تعمل في
ساير البيوت اذا وقعت على درجاتها ولكني جربتها فلم اجد تاثيرها يقوى الا اذا كانت على درجة
الطالع ووسط السما الخامس قال محمد بن جابر البتاني قد تتصل المتحيرة بالثابتة اذا كان
بينهما بعد يسدس او تربيع او تثليث او مقابلة ولكن لاجل بطوء حركات هذه الثوابت لا يعتد باتصال
المتحيرة بها ولا بنظرها الى بعض الدرجات وقال بعض العلما اجمع اهل الصنعة على ان فعل الثابتة
انما يقوى اذا كان في درجة الوتد او مع بعض السهام او الكواكب السيارة في درجة واحدة اما البواقي
فضعيفة جدا ولنكتف بهذا القدر من احكام الثابتات **القسم الثاني** البحث عن احوال النقطة
الفلكية المؤثرة وهي من ثلاثة انواع النوع الاول معرفة الراس والذنب فانهم اطبقوا على ان لهما
آثارا قوية والثاني معرفة السهام واطبقوا ايضا على اثبات آثار قوية لها لا سيما سهم السعادة وسهم
الغيب الا ان في التحقيق قوة السهم مستفادة من قوة الكوكبين اللذين منهما يستخرج ذلك السهم والثالث
النقط التي تنتهي التسييرات اليها وقد اتفقوا على ان لها ايضا آثارا قوية **القسم الثالث** واعلم
انهم قسموا الفلك من وجوه كثيرة فالنوع الاول قسمة بنصفين وقد اعتبروا هذا النوع من القسمة
على وجوه كثيرة فالاول ان احد نصفي الفلك والثاني عرضي والثالث الصاعد والهابط والرابع
ما فوق الارض وما تحتها والنوع الثاني قسمة الفلك باربعة اقسام وهي على وجوه الاول
الربع الربيعي والصيفي والخريفي والشتوي وذلك لانهم وجدوا السنة تنقسم الى الفصول الاربعة بسبب
حصول الشمس في الارباع الاربعة من الفلك فلا جرم قسموا دور الفلك باربعة اقسام ثم لما راوا الكل
فصلا اولا ووسطا ونهاية قسموا كل ربع ثلاثة اقسام فانقسم دور الفلك باثني عشر قسما والثاني
ان الشي الذي يحدث بعد العدم او يظهر بعد الخفا كالولد الذي ينفصل عن بطن الام لا بد وان يطلع في
تلك اللحظة درجة معينة من الفلك فتلك الدرجة لما ظهرت بعد الخفا كانت مشابهة لاحوال ذلك الولد
الذي ظهر بعد الخفا فجعلوا تلك الدرجة دليلا على احوال ذلك الحادث ثم قسموا دور الفلك من تلك
النقطة باثني عشر قسما وهي البيوت الموجودة في صورة الطالع والثالث انهم قسموا الفلك الى
المثلثات الاربعة وهي المثلثة النارية والارضية والهوائية والمائية والنوع الثالث قسمة كل
برج الى اقسام كثيرة وهذا يقع على وجوه الاول قسمة البروج على منازل القمر ويجب البحث عن
خاصية كل واحد من تلك المنازل لان لها قوة شديدة في تركيب الاعمال السحرية والثاني معرفة
بيوت الكواكب والثالث معرفة اشراف الكواكب والرابع الحدود وهي قسمة كل برج باقسام معينة
وتخصيص كل واحد منها بكوكب معين والخامس الوجوه والسادس الدريجانات (?) والسابع (?)
الاثناعشريات والثامن النهبهرات والتاسع الفرح والعاشر الحيز والحادي عشر
الدستورية والثاني عشر الاقسام المذكرة والمؤنثة والنوع الرابع قسمة البروج الى ثلاثين
درجة ومعرفة طبايع تلك الدرجات وآثارها وكيفياتها وللقدما فيه روايات احدها ما يروي عن

والثاني احد نصفيه شمالي
والثاني جنوبي ثم

طلسم الهندي فانه يذكر لكل درجة خاصيتها واسمها وبخورها واثرها فاذا نزلت الشمس في تلك الدرجة وجب التبخير بذلك البخور ودعا صاحب تلك الدرجة بذلك الاسم وطلب ذلك الاثر منه والرواية الثانية خواص تلك الدرجات بحسب ما هو منقول عن زرادشت والرواية الثالثة خواصها بحسب ما هو منقول عن البابليين واعلم انه لا سبيل الى تمييز حقها عن باطلها الا بالتجربة فهذه جملة الاحوال التي يجب على الساحر معرفتها حتى يمكنه الخوض في عمل من الاعمال السحرية وليكن هاهنا اخر كلامنا في تعريف الامور التي يجب تحصيل العلم بها من الاسباب الفاعلية الفلكية واما القسم الثاني وهو الامور التي يجب معرفتها من الاجسام القابلة السفلية فنقول ان اصحاب الاحكام بينوا لكل كوكب معين من الطعوم والروائح والازمنة والامكنة والاشكال والصور فاذا اراد الانسان تحصيل امر من الامور علم ان ذلك العمل لا يصدر الا من الكوكب الفلاني فحينئذ يسعى في تقوية ذلك الكوكب من جميع الوجوه التي قررناها ثم يجمع بين جميع الامور المناسبة لذلك الكوكب من القوابل السفلية فاذا اجتمعت هذه القوابل حال كون ذلك الكوكب قوي الحال ظهر التأثير لا محالة فهذا هو الكلام الكلي ونذكر بعد ذلك امورا تتعلق بالتفاصيل فنقول جميع الامور التي اعتبروها في هذا الباب بعد ما ذكرناه اشياء فالنوع الاول اذا حل الكوكب في برج مناسب للعمل وفي درجة مناسبة له فعند طلوع تلك الدرجة يجب ان يتخذ فيه تمثال من الجنس الذي يناسب ذلك الكوكب من الاجساد السبعة ويبالغ في تجويد صنعته وطريق ذلك ان يكون قد هيأ بين يديه آلة التفريغ واذاب الجسد فاذا حضر الوقت المعين افرغه في القالب الذي اعده له وليكن ذلك الانسان عند ذلك العمل منفردا لا يكون معه غيره ويبخره بالبخورات المختصة بذلك الكوكب وان اردت عمل خاتم فليكن فصه من جوهر ذلك الكوكب ومما له خاصية في تحصيل ذلك المطلوب ومثاله اذا اردت عمل طلسم لايقاع العداوة فقصدت عطارد في برج مناسب ودرجة مناسبة ونظر من كوكب مناسب لهذا العمل ولما علمت ان عطارد يدل على حجر اللازورد فاتخذ من الفصوص ما كان ازرق اللون وعلمت ان حجر الخماهن له خاصية في ايقاع العداوة فاتخذ الفص منه وانقش عليه الصورة المناسبة لذلك المطلوب وهو صورة انسانين يقتتلان ثم استعمل بخورات عطارد فيه وان اردت عمل طلسم لايقاع بلاء بانسان وبمرضه فاطلب حلول زحل في الدرجات المناسبة لهذا العمل واتخذ تمثالا على هيئة ذلك الانسان واعتمد في ذلك الوقت ان تفسد عضوا من اعضائه وموضعا من جسده فانك اذا فعلت ذلك فسد ذلك العضو من ذلك الانسان فهذا هو الكلام في اتخاذ التماثيل والخواتيم ومن الناس من طعن في هذا النوع من العمل وقال انه عبث لا فائدة فيه بل الاقتصار على المناسبات النجومية والاوهام النفسانية كافية قال جابر بن حيان هذا الطعن غلط لان حدوث تلك الصورة عند طلوع ذلك الكوكب يجري مجرى ولادة الولد عند طلوع الكوكب فكما ان هناك تسري قوة الكوكب الطالع والدرجة الطالعة في ذلك المولود فكذا هاهنا تسري قوتهما في تلك الصورة المنقوشة والتمثال المفروغ واعلم ان عند افراغ ذلك الصنم في القالب وعند النقش في ذلك الحجر يجب ان يكون العامل لابسا ثوبا يناسب ذلك الكوكب ويكون جامعا لجميع الاحوال المناسبة لذلك الكوكب ويكون قارئا باللسان الثناء اللائق بذلك الكوكب ويكون قلبه مستحضرا للاحوال اللائقة بذلك الكوكب فان هذه الاحوال اذا اجتمعت كان التأثير اقوى النوع الثاني من الامور المعتبرة في هذا الباب تلطيخ تلك التماثيل بالادوية المناسبة لتلك الاغراض والمقاصد قال جابر بن حيان المقصود من الطلسم اما الجلب واما الدفع فالجلب لا يتم الا بجميع الاشياء المشاكلة والدفع لا يتم الا بجميع الاشياء المضادة والدليل عليه اجماع الاطباء على ان الصحة تحفظ بالمماثل والمرض يزال بالضد ثم نقول وهذان الوجهان اما ان يعتبرا في الاسباب الفلكية وهي طبائع النجوم والبروج او في الاسباب السفلية وهي طباع الادوية والعقاقير واعلم ان الاشياء المشاكلة على ثلاث مراتب فالمرتبة الاولى حصول المشاكلة في الكيفيتين اعني الفاعلة والمنفعلة كالحار اليابس وهذا النوع اقوى انواع المشابهة والمرتبة الثانية ان

تكون المشاكلة حاصلة في احدى الكيفيتين فقط لكنها هي الفاعلة فانها اقوى من المنفعلة مثل الحار الرطب مع الحار اليابس والمرتبة الثالثة ان تكون المشاكلة حاصلة في احدى الكيفيتين فقط وهي المنفعلة مثل اليابس الحار واليابس البارد وهذه المرتبة دون ما قبلها لان الكيفية المنفعلة اضعف من الفاعلة واما الاشياء المضادة فهي ايضا على ثلاث مراتب فالمرتبة الاولى ان يكون التنافي حاصلا في الكيفيتين معا مثل الحار اليابس مع البارد الرطب والمرتبة الثانية وهي المتوسطة ان يكون التنافي حاصلا في الكيفيتين الفاعلتين فقط والمرتبة الثالثة وهي الاخيرة ان يكون التنافي حاصلا في الكيفيتين المنفعلتين فقط واذا عرفت هذا فيجب ان تعتبر هذه الاحوال في الكواكب وفي الادوية واما اعتبار المشاكلة في الفلكيات فنقول المشاكلة التامة حاصلة بالتثليث وهو الاول والخامس والتاسع لان البروج المتناظرة بحسب التثليث تكون متشاكلة في الكيفيتين معا مثل الحمل والاسد والقوس الا ان اقواها هو الاوسط وهو الاسد ثم الاخير وهو القوس ثم الاخير وهو القوس ثم الاول وهو الحمل واذا عرفت الحال في هذا المثال فقس البواقي عليه النوع الثالث من الامور المعتبرة في هذا الباب وهو قريب مما تقدم انك اذا فرغت التمثال فان اردت تسليط المرض على دماغه طليت داخل رأسه بالافيون واليبروح وان اردت تسليط الحرارة عليه طليت موضع قلبه بالاطلية الحارة المحرقة او كتبت العزيمة على حديدة والقيتها في النار او كتبت العزيمة على حديدة والقيتها في النار او كتبت العزيمة على كاغد والقيته في القارورة واذا فعلت هذه الامور تكلفت تفريغ القلب عن كل عمل سوى هذا العمل وتخيلت ذلك الخيال في نفسك وتصورت حصول تلك الحالة في ذلك العضو من ذلك الانسان والفائدة في عمل تلك الصورة جمع الافكار وتقوية الخيال فانه متى انضمت المؤثرات الفلكية الى جملة الاجسام القابلة السفلية وانضم اليهما القوة النفسانية القوية التامة حصل ذلك الاثر لا محالة فان انضم الى تلك الثلاثة كون تلك النفس العاملة مخصوصة بمزيد قوة في هذا الباب ومزيد مناسبة لتلك الاعمال بلغت الغاية فيه النوع الرابع من الانواع المعتبرة في هذا الباب الدخن ولما ثبت في علم الاحكام ان لكل واحد من الكواكب السيارة انواعا من العقاقير مختصة به فمن اراد احداث الدخنة لاجله وجب التدخين بتلك الاشياء المناسبة له النوع الخامس من الامور المعتبرة في هذا الباب قراءة الرقى واعلم انها على قسمين منها كلمات معلومة ومنها كلمات غير معلومة اما الكلمات المعلومة فالحق عندي ان الانسان كلما كان وقوفه على صفات الكوكب المعين اكثر وعلمه بافعاله المخصوصة به اتم كانت قدرته على احصاء صفات كماله اتم وانفعال نفسه عند ذكرها اتم وكلما كان ذلك الانفعال اكمل كان انجذاب نفسه الى روح ذلك الكوكب اكمل فكانت قدرته على التأثير اقوى واما الرقى التي لا يفهم منها شيء ولا يحصل الوقوف على معانيها ففيه بحثان الاول انه الذي نظم تلك الكلمات ورتبها في اول الامر من كان والثاني انه اي فائدة لنا في قراءتها وذكرها فنقول اما المقام الاول فللناس فيه قولان الاول وهم الذين يبالغون في تعظيم تلك الكلمات المجهولة الذين يقولون ان المتقدمين لما بالغوا في الرياضات انكشفت لهم الارواح القوية القاهرية فالقت عليها هذه العزائم والكلم والقول الثاني ان حسن الظن يقتضي ان تلك الكلمات المجهولة تدل على صفات ذلك الكوكب او على صفات ذلك الروح بلغة غريبة اجنبية والمقصود من قراءتها غير معلوم فان من قرأ شيئا ولا يفهم معناه وكان عظيم الاعتقاد فيه فانه يحصل في قلبه خوف وفزع فيكون انفعال نفسه اقوى واتم وذلك هو المقصود فهذا ما عندنا في هذا الباب النوع السادس من الاعمال المعتبرة في هذا الباب اتخاذ القرابين واراقة الدماء واعلم ان مذهب اصحاب الطلسمات ان تلك الحيوانات اذا ذبحت فانه يجب احراقها بالنار حتى يحصل كمال النفع بها وهذا هو الشريعة الباقية الى زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو امر عجيب فانه لا يعرف وجه المنفعة في الذبح ولا يدري ايضا وجه المنفعة في ذلك الاحراق وبالجملة فهذه الاشياء يصعب وجه النفع بها الا انه لما دلت التجارب عليها وجب المصير اليها النوع السابع من الاعمال المعتبرة في هذا الباب ذكر اسماء الارواح واعلم ان المنجمين ذكروا ان الساعة الاولى من يوم الاحد للشمس والثانية للزهرة

والثالثة لعطارد والرابعة للقمر والخامسة لزحل والسادسة للمشتري والسابعة ثم تعود الثامنة
للشمس والتاسعة للزهرة والعاشرة لعطارد والحادية عشر للقمر والثانية عشر لزحل والثالثة
عشر للمشتري والرابعة عشر للمريخ ثم تعود الساعة الخامسة عشر الى الشمس ثم تعود الساعة
السادسة عشر للزهرة والسابعة عشر لعطارد الثامنة عشر للقمر التاسعة عشر لزحل العشرون
للمشتري الحادية والعشرون للمريخ الثانية والعشرون للشمس الثالثة والعشرون لزهرة
الرابعة والعشرون لعطارد وقد تمت الساعات الاربع والعشرون فلاجرم وقعت الساعة
الاولى من يوم الاثنين للقمر وعلى هذا الترتيب تحصل معرفة اصحاب الساعات في تمام الاسبوع
واذا عرفت هذا ظهر ان لكل ساعة صاحبا معينا ولا يبعد ان يتولد من الروح الكلية للكوكب
المعين ارواح فلكية هي شعبه ونتايجه ولكل واحد منها مزيد اختصاص بساعة معينة من تلك الساعات
ثم ان اصحاب السحر والطلسمات ربما ادعوا معرفة اصحاب الساعات ومعرفة اسمائها فيعتبرون
في السحر رعاية اصحاب الساعات التي يراد احداث تلك الاعمال فيها والنوع الثامن ان
المنجمين ينسبون كل بلدة الى برج معين والى كوكب معين ولا بد في الاعمال السحرية من رعاية تلك
الاحوال فهذه امور يجب على من يتولى هذه الصناعة ان لا يكون غافلا عنها حتى يكون
اعماله اقرب الى الصواب وابعد عن الزلل والله الموفق **الفصل السادس عشر في
التنبيه على اصول اخرى يجب رعايتها في هذه الاعمال** اعلم ان تلك الاحوال اما ان
تكون معتبرة في الكواكب او في البروج اما في الكواكب فمنها شرايط الاول اعلم ان كل واحد من
هذه الاعمال المطلوبة في السحر النجومي لا بد وان يكون مضافا الى كوكب معين هذا
آخر ما كتبه المصنف من احدى النسختين المختلفتين من القسم الثالث من الفصل الخامس فلنكتب
الآن النسخة الثانية حتى لا يضيع ما كتبه المصنف وهو هذا
القسم الثالث في معرفة طبيعة الفلك واتفقوا على قسمة الفلك من وجوه كثيرة
فالنوع الاول قسمة الفلك باثني عشر قسما والسبب الاقوى فيه ان الناس وجدوا السنة تنقسم
الى الفصول الاربعة بسبب حصول الشمس في الارباع الاربعة من الفلك فلهذا السبب قسموا دور الفلك
باربعة اقسام ثم وجدوا لكل فصل من الفصول الاربعة اولا ووسطا ونهاية فلاجرم صار دور الفلك
مقسوما باثني عشر قسما واعلم ان هذا التقسيم يقع على وجهين الاول ان يعتبر حال السبب
البروج واعلم ان بسبب تقاطع منطقة الفلك الاعظم ومنطقة البروج حصل نقطتان عليهما
التقاطع وهما نقطتا الحمل والميزان ونقطتان هما غايتا المباينة وهما نقطتا السرطان والجدي وكالاعتدال
اشرف من الافراط فنقطتا التقاطع اشرف من نقطتي الانقلاب والحرارة اشرف من البرودة فجعلوا
نقطتي الاعتدال حارتين ونقطتي الانقلاب باردتين ثم ان اليبوسة افضل من الرطوبة لان
اليبوسة عبارة عن المنع من الانفعال والرطوبة عبارة عن الانفعال فاليبوسة اشرف من الرطوبة
ومعلوم ان عند انتقال الشمس الى الحمل تنتقل الزمان من الشتاء الى الربيع فتحدث لكلية العالم الحياة
والبهجة وعند انتقال الشمس من السنبلة الى الميزان ينتقل الزمان من الصيف الى الخريف وهو انتقال
من الكمال الى النقصان فالحمل اشرف من الميزان فلاجرم جعلوا الحمل حارا يابسا والميزان حارا رطبا
والجدي اشرف من السرطان لان عند انتقال الشمس من الجوزاء الى السرطان تاخذ في الهبوط ونقصان
النهار وزيادة الليل وعند الانتقال من القوس الى الجدي تنتقل الشمس من الهبوط الى الصعود ومن نهاية
انتقاص النهار الى ازدياده فالجدي افضل من السرطان فلهذا جعلوا الجدي باردا يابسا والسرطان
باردا رطبا فصارت طبايع هذه البروج الاربعة معلومة ثم نقول الحرارة والبرودة فاعلتان
واليبوسة والرطوبة منفعلتان والفاعل قوي والمنفعل ضعيف فلو توالى الحاران او الباردان لعظم التسخين
او التبريد ولهلك العالم فوجب ان يحصل برج حار ثم برج بارد ثم حار ثم بارد واما المنفعلتان
فلو حصل يابس ثم رطب لاعتدل كل واحد منهما بالآخر ولبطل تاثير كل واحد منهما فالاصوب ان
يحصل يابسان ثم رطبان وهكذا على الترتيب واذا ظهرت هذه المقدمات وجب ان يكون الاول
حارا يابسا والثاني باردا يابسا والثالث حارا رطبا والرابع باردا رطبا وكذا القول في الاربعة

الثانية والثالثة واذا عرفت هذا فنقول قد عرفت ان اربعة منها منقلبة وهي اوائل الفصول
والاربعة الثانية ثابتة وهي اوساط الفصول والاربعة الثالثة ذوات الجسدين والوجه الثاني
في قسمة الفلك باثني عشر قسما القسمة المبنية على الطالع وما رايت لاحد في تعيين هذه البيوت
علة مناسبة والذي حصلته ان نقول ان اربعة منها اوتاد وهي الطالع والرابع والسابع
والعاشر اما الطالع فانه يدل على الابتداء في كل شيء ويقال له بيت الحياة والنفس والسبب فيه
ان درجة الطالع ظهرت بعد الخفاء كما ان المولود ظهر في هذا العالم بعد الخفاء فلما حصلت المشابهة
بينهما من هذا الوجه لاجرم جعل الطالع دليلا عليه واعلم ان البرهان الاعظم في علم النجوم
هو كون احدهما مشابها للآخر من بعض الوجوه واما الوتد الثاني وهو الرابع فانه
وتد الارض لاجل انه تحت الارض وله صفات احدها ان وتد الارض يشبه الاصل الذي منه
يظهر الطالع ومنه يتولد فلاجرم جعل دليلا على الآباء والاجداد ومشايخ اهل البيت وثانيها
انهم نسبوا الاملاك والعقارات اليه وثالثها انه لما كان في غاية الخفاء نسبوا اليه عواقب الامور
لكون العواقب خفية غير معلومة واما الوتد الثالث وهو السابع فهو بيت مقابل الطالع فهو يدل
على المقابل فلهذا يقال انه بيت الاضداد والشركاء والازواج واما الوتد الرابع وهو العاشر فهو ارفع
بيت في الفلك فلهذا يقال انه بيت السلطان والقوة ولما كان العاشر سابع الرابع وكان الرابع
دليلا على الآباء كان العاشر دليلا على الامهات فهذا هو الحكم على هذه البيوت الاربعة واعلم انه
حصل بيتان آخران ينظر الطالع اليهما من التثليث وهذا النظر يفيد كمال المحبة والخير وهما الخامس
والتاسع لكن الخامس تحت الارض والتاسع فوق الارض والذي يكون تحت الارض اقل شرفا مما يكون
فوق الارض والجسماني اقل شرفا من الروحاني والاشرف منسوب الى الاشرف فلاجرم جعلوا الخامس
دليلا على ما يفيد الفرح بسبب الروحانيات فصار الخامس بيت الاولاد والرسل والاخبار والهدايا
وغلة البضايع وصار التاسع بيت الدين والنبوة والعلم والافعال الصائبة وهو ايضا بيت الاسفار
الطويلة لان هذه الاسفار قد تفيد المنافع العظيمة وتفيد تهذيب الاخلاق ورياضة النفس والوقوف
على الحقايق الخفية واعلم انه حصل بيتان آخران ينظر الطالع اليهما من التسديس فاحدهما وهو الثالث
تحت الارض والثاني وهو الحادي عشر فوق الارض وهذا النظر يفيد خيرا قليلا فلاجرم جعلوا الثالث
دليلا على الاخوة والاخوات والاقارب والاصهار لان هذه الاشياء قد تفيد نوعا من السرور الا انها
قد تفيد ايضا انواعا من المكاره واما الحادي عشر فلاجل كونه فوق الارض يدل على البهجة الروحانية
التي لا تكون كاملة فلهذا جعلوه بيت الرجاء والاخوان والاصدقاء فقد ذكرنا حكم هذه البيوت الثمانية
بقيت اربعة اخرى لا ينظر الطالع اليها وهي الثاني والسادس والثامن والثاني عشر فنقول اما الثاني
وان كان ساقطا الا انه يلي اشرف الاوتاد وهو الطالع فجعلوه بيت المال لان الانسان اذا حدث فانه يحتاج
الى المال الذي به يقدر على تحصيل المهمات واما السادس فهو ساقط وليس في جوار بيت شريف فجعلوه
دليلا على الضعف والمرض ولانه في جوار الخامس فيدل على اشخاص يشبهون الاولاد الا انهم يكونون في
غاية السقوط وهم العبيد والدواب واما الثامن فهو ساقط وفي جوار بيت الاضداد فيدل على
الموت والهلاك وايضا لما جعلنا السادس دليلا على اول الشر وهو المرض وجب جعل الثامن دليلا على
تمام حصول الشر وهو الموت وايضا فالثامن بيت مال الضد والعدو وذلك يناسب موت الانسان
واما الثاني عشر فهو ساقط ومع ذلك فهو آخر البيوت ونهايتها والشيء عند بلوغه الى آخر مراتبه
يضعف ويحصل له الهموم فجعلنا انه بيت الاعداء والمخالفين والغموم والحبس والسفلة والدواب
فهذا هو الذي تكلفنا في معرفة هذه البيوت ومن نظر في كلام غيرنا في هذا الباب عرف
ان الذي ذكرناه وان كان متكلفا فهو خير مما ذكره غيرنا واذا عرفت هذا فنقول يتفرع عليه فروع
الفرع الاول ان هذه البيوت الاثني عشر منقسمة بحسب الاوتاد الاربعة باربعة اقسام وفي
كل قسم منها يقع الابتداء بالوتد وهو يدل على الحال الحاضرة وعلى القوة والتمام وما يلي الاوتاد على
بعض التمام والزايل على الفوت الفرع الثاني الفرح ان يكون عطارد في الطالع والقمر في
الثالث والزهرة في الخامس والمريخ في السادس والشمس في التاسع والمشتري في الحادي عشر والمريخ

وزحل في الثاني عشر النوع الثاني قسمة الفلك بالمثلثات والنوع الثالث قسمة كل
برج بالحدود تارة وبالوجوه ثانيا وبالدرجات ثالثا وبالنيمبهرات رابعا وبالنهبهرات
خامسا وبالاثني عشريات سادسا والسابع يجب اعتبار حال منازل القمر فان بعضها يصلح
للاعمال السحرية وبعضها لا يصلح لها وفي ايدي الناس كتاب يقولون انه لهرمس وهذه الاحوال
مشهورة مفيدة جدا والثامن يجب اعتبار حال كل واحد من الدرجات الثلاثمائة والستين
وشرح احوال هذه الدرجات فيه روايات احدها ما ينقلونه عن طمطم الهندي والثانية
ما ينقلونه عن زرادشت والثالثة ما اصلحه احمد بن عبد الجليل السجزي والتاسع معرفة
اصحاب الساعات النهارية والليلية ويقال ان المدبر لكل واحد من تلك الساعات المخصوصة
روح معين في الفلك وله اسم معين والعاشر انه يعرف احوال كل احد من السيارات بحسب
كل واحد من هذه البروج والبيوت حال بساطتها وحال امتزاجها بغيرها واهم المهمات ان يجمع
جميع مناحس القمر وان يعرف جميع اقسام سعادته فهذا ضبط ما يتعلق بمعرفة الادلاء الفلكية
النوع الثالث التنبيه على امور معتبرة في علم السحر المبني على النجوم اعلم انه لا بد من رعاية
شرايط الشرط الاول ان كل واحد من الاعمال المطلوبة في السحر النجومي لا بد وان يكون مضافا الى كوكب
معين فجميع احوال الفرقة والبغض مضاف الى زحل فاذا اردت هذا العمل فاجعل زحل في احد بيتيه
الجدي او الدلو والدلو او في تثليثهما او تسديسهما ويكون القمر متصلا به من احد هذه المواضع ايها
كان او مقارنا له وهو الجيد الذي لا شي بعده وليكن الطالع احد بيتي زحل وهو فيه فان لم يكن فالطالع
البرج الذي فيه زحل اي برج كان واعلم ان الشرف مثل البيت فيما ذكرناه واما ان اردت عمل شي من
المعاش والتزيين في اعين الناس فليكن عملك والمشتري على الاحوال التي ذكرناها لزحل وهي ان تكون في
احد بيتيه او شرفه او متصلا بهما بالاتصالات المقبولة وليكن القمر متصلا او مقارنا له وليكن الطالع احد
بيتيه او شرفه او البرج الذي هو فيه واما ان اردت التسليط فليكن المريخ على ما قلناه وان اردت
العطف والتهييج فلتكن الزهرة على ما ذكرناه واعلم ان ابواب التهييجات مشتركة بين المريخ والزهرة
فاذا كانا مقترنين والقمر يقارنهما او ينظر اليهما نظرا قويا كان ذلك الباب اقوى في كل عمل وان اردت
عملا لاستخراج دفين او عطف رجل عالم عليك او ايقاع مرض نفساني لا جسماني فليكن عطارد كما ذكرناه
وان اردت عطف قلب ملك او وزير او استخراج دفاين من دفاين الملوك خاصة او استعطاف قلب
امراة نبيلة موسرة او اصلاح ضيعة مزروعة فليكن القمر على الحالة المذكورة واعلم ان المعتمد
للاعمال السحرية هو المريخ فاذا كان المريخ وصاحب الطالع متقارنين قوي العمل واعلم انه يجب في
كل واحد من هذه الكواكب اذا اردنا ادخاله في عمل ان يكون سليما من مقارنة الذنب الشرط الثاني
قد ذكرنا انه اذا اتصل كوكب من الكواكب الثابتة بكوكب العمل وكان موافقا للطبيعة جاء العمل في غاية القوة
فان اتصل القمر بذلك الثابت كان اقوى واعلم ان اتصال السيارات بالثوابت على قسمين تارة في
الحقيقة واخرى في المسامتة اما الحقيقة ففي الكواكب التي تكون على ممر هذه السيارات واما الذي تكون
بحسب المسامتات فهو ما اذا كان الكوكب الثابت بعيدا عن ممر هذه السيارات وانت تعلم ان الاول اقوى
الشرط الثالث اتفقوا على انه لا يتم الطلسم بكوكب ثابت وحده بل قالوا الطلسم انما يكمل بثابت واحد
وثلاثة من السيارات حتى تحصل فيه الطبايع الاربع ويجب ان يكون احدها عطارد لان طبيعته ممتزجة
فتفيد امتزاج تلك الطبايع وتفيد قوة ذلك الامتزاج قالوا والاولى ان يكون الثابت في وسط السماء
وعطارد في الرابع الشرط الرابع اذا اردت عمل طلسم فاجعل كوكب الحاجة في وتد الطالع ساعة
الابتداء واجعل ساير الكواكب المعاونة له على ذلك العمل في الاوتاد الثلاثة الباقية فان اتفق ان
حصل كوكب الحاجة في حده ووجهه ومثلثه وساير حظوظه كان الامر اكمل الشرط الخامس اعلم
ان الكوكب يختلف حال تاثيره من وجوه الاول كل كوكب كان اعلى فانه اقوى وقد علمت السبب فيه
والثاني كل كوكب كان اعظم جثة كان اقوى الثالث كل كوكب كان ابطأ حركة كان اقوى من وجه
واضعف من وجه آخر الشرط السادس ان الكواكب بعضها متحابة وبعضها متباغضة والبغض
على اقسام ثلاثة فاعلاها ان يكون بحسب الطبيعة الذاتية مثل البغض الذي بين الشمس وبين زحل

ومثل

ومثل المحبة التي بين الشمس وبين المشتري واوسطها الواقعة بحسب مناظرات البيوت وادناها الحاصلة
بسبب الممازجات فاذا استعنت بكوكب وبالغت في تقويته فاسقط عنه اعداءه لان نظر الضد يوجب
الضعف والفتور الشرط السابع قالوا اذا اردت التهييج فعليك ابدا بالزهرة وعطارد والمشتري
والشمس واجتنب المريخ وزحل والقمر وقالوا ايضا الساعات الصالحة للحب هي ساعات تلك الاربعة
واما ساعات المريخ والقمر فلعقد النوم وساعات زحل فللعداوة والبغض وقالوا ايضا ان
كانت المحبة على وفق العفة والصلاح فابتدئ بها في ساعة المشتري وان كانت على وفق الفساد فابتدئ
بها في ساعة الزهرة واما عقد اللسان وعقد النوم ففي ساعة عطارد الشرط الثامن ليكن
الطالع في وقت العمل بيتا للكوكب اللايق بذلك العمل او برجا له فيه حظ وقوة وكلما كان الحظ اقوى كان
العمل اكمل ومثاله اذا اردنا عمل الحب وجب ان يكون الطالع للزهرة وليكن ذلك ايضا في يوم الزهرة
وهو يوم الجمعة وفي ساعة الزهرة وهي الساعة الاولى من يوم الجمعة والساعة الثامنة منه الشرط
التاسع منها ما يتصل برجوعات الكواكب اذا كان زحل راجعا عمل فيه طلسمات الفرقة واذا كان مستقيما
فللبغض والمشتري اذا كان راجعا عمل فيه لخراب الضياع واذا كان مستقيما فلصلاح العسكر واذا
كانت الشمس بريئة من النحوس عمل فيه للقاء السلاطين واذا كانت منحوسة عمل فيه لساير الاعمال الردية
واذا كانت الزهرة راجعة عمل فيه لاحوال النساء من اسقاط الاجنة وان كانت مستقيمة عمل للصلح بين
المتباغضين واذا كان عطارد راجعا عمل فيه للعطوف واذا كان مستقيما فلساير الاعمال الجيدة وان كان
القمر بريئا من النحوس عمل لساير الاعمال الجيدة وان كان منحوسا لم يصلح لشي من الاعمال الشرط
العاشر فالكلام فيه انك بعد ان عرفت كوكب هذه الاعمال وطوالعها فانه يجب اعتبار حال القمر
من وجوه الاول من اعتبار حال القمر ان يكون سليما عن المناحس وهي امور فالاول ان لا يكون
منخسفا ولا قبله ولا بعده باثنتي عشرة درجة فان القدماء كانوا يسمون خسوف القمر موت القمر اما قبله
فلانه كالذاهب الى الموت واما بعده فلانه كالمخلص من الموت والثاني ان لا يكون في استقبال الشمس
فان القمر حينئذ يكون في غاية البعد عن الشمس وبعد العبد عن مولاه مكروه والثالث ان لا يكون
في المحاق وهو ظاهر والرابع ان لا يكون على تربيع الشمس ولا على انصاف التربيعات لان التربيع
نصف المقابلة وان شئت فاعتبر هذه الاحوال بايام البحرانات والخامس ان لا يكون عرضه
جنوبيا لان القمر اذا كان هناك كان بعيدا عن الربع المسكون والسادس ان لا يكون صاعدا ولا هابطا
والسابع ان لا يكون في اوائل البروج ولا في اواخرها اما الاوايل فلانه يشبه الرجل الذي وضع
رجله في الدار ولم يستقر فيها بعد واما الاواخر فلانه يشبه من قام ووصل الى باب الدار ليخرج
منها وايضا اواخر البروج حدود النحوس والثامن ان لا يكون في مقابلة زحل ومقارنته وتربيعه
وانصاف تربيعه لانه كوكب نحس فيوهن العمل التاسع ان لا يكون مع الراس والذنب لانهما
عقدتان فكره ان يكون القمر في العقدة نعم ان الذنب اردأ العاشر انه لا يكون بطيء السير لان هذه الحالة
تبطئ المقصود الحادي عشر انه لا يكون في مقابلة عطارد ولا في مقارنته وذلك لان القمر اذا اتصل بعطارد
اتصالا محمودا صارت حالة كل واحد منهما محمودا واما اذا تقابلا او تقارنا تضادا فتضادت احوالهما
والاحوال الانسانية اكثرها متعلقة بعطارد ولا سيما هذه الاعمال السحرية فلاجرم وجب الاعتناء فيها
بصلاح حال عطارد وان لا يكون بينه وبين القمر اتصال ردي الثاني عشر يكره كون القمر في الميزان او في
العقرب لانهما برجا هبوط النيرين وهذا شرط واجب الرعاية الثالث عشر ان لا يكون القمر في سادس
برج الاسد ولا في سادس برج الجوزاء وذلك لان احدهما هو هبوط والآخر بيت زحل النوع
الثاني من الاحوال المتعلقة بقران الكواكب مع القمر فنقول اذا كان القمر على قران زحل يعمل فيه
لهلاك الاعداء وعلى قران المشتري يعمل فيه للسلاطين والجاه والتجارة وعلى قران المريخ لفتح الحصون
والقلاع ولقاء الجند والامراء والكتب اليهم وعلى قران الشمس للجاه والسلطان واقول هذا فيه
نظر لانه في هذه الحالة يكون في المحاق وهو لا يصلح العمل قال وعلى قران الزهرة تعمل النيرنجات
والعطوف والخواتيم والطلسمات وعلى قران عطارد للعطف ولقاء الكتاب وعلى قران الراس لهلاك
الاعداء والفرقة والبغض وما اشبه ذلك النوع الثالث من الاحوال المتعلقة بالقمر ما يتعلق

القمر

يكون في البروج اذا كان القمر في الحمل متصلا بالمريخ صلح لتهييجات الحب والبغض بحسب اختلاف احوال الكواكب المنضمة اليه وان كان في الثور متصلا بالزهرة صلح للقاء السلاطين والجند وان كان في الجوزاء متصلا بعطارد صلح لعقد اللسان وللمنع من الاباق وان كان في السرطان صلح للعطف وان كان في الاسد متصلا بالشمس صلح للتهييج والعطف وان كان في السنبلة متصلا بعطارد صلح لعمل النيرنج في المكاسب والزيادة في المال وان كان في الميزان متصلا بالزهرة صلح للعطف المبني على عمل النار والهواء وان كان في العقرب متصلا بالمريخ صلح للعطوف النارية والمائية وان كان في القوس متصلا بالمشتري صلح لازالة الوحشة وتحصيل الصلح وان كان الجدي متصلا بزحل صلح لان يكتب فيه الكتب المدفونة في مقابر اليهود للفرقة والبغض وان كان في الدلو متصلا بزحل صلح لما ذكرنا ه في الجدي وان كان في الحوت متصلا بالمشتري صلح للعطف النوع الرابع من احوال القمر يقوي يقوى العمل يوم الاحد اذا كان القمر متصلا بالشمس وفي الاثنين اذا كان متصلا بالزهرة وفي الثلاثا اذا كان متصلا بالمريخ وفي الاربعا اذا كان متصلا بعطارد وفي الخميس اذا كان متصلا بالمشتري وفي الجمعة اذا كان متصلا بالزهرة وفي السبت اذا كان متصلا بزحل الشرط الحادي عشر في الاحوال المعتبرة في البروج والبيوت وفيه وجوه من الشرايط الشرط الاول ان تجعل الطالع برجا موافقا للعمل وبيانه مناسبا له ومثاله انه اذا كان المطلوب امر النكاح كان برجه هو السابع فان كان السابع هو الجدي فهو غير صالح له لان الجدي برج ارضي بارد يابس فان وقع عليه شعاع زحل بطل هذا المقصود بالكلية وان وقع عليه شعاع الزهرة حصل المقصود مع نوع من الضعف وان اجتمع فيه شعاعاهما قوي الضعف بسبب البرج وشعاع زحل وحصل المقصود مع الضعف بسبب شعاع الزهرة واما ان كان السابع هو الدلو فان وقع عليه شعاع الزهرة حصلت قوة قوية لكن لا في غاية الكمال اما القوة فلان الزهرة مناسبة لهذا المقصود والدلو برج هوائي حار رطب فهو مناسب له واما عدم الكمال فلان صاحب الدلو زحل وهو معوق عن هذا الغرض وان وقع عليه شعاع زحل افاد تعويقا لكن لا في الكمال فاذا اجتمع الشعاعان كان التعويق اقل واما ان كان السابع هو الميزان كان الامر في تلك الاحكام بالعكس الشرط الثاني قالوا اذا اردت رقية للحب او عملا يتعلق باثنين فاعمله والطالع برج ذو جسدين ورب الساعة الزهرة وهي ناظرة الى الطالع والى القمر ولا تكون راجعة ولا منحوسة بشيء من وجوه المناحس ولينظر القمر الى الشمس من التثليث او التسديس واذا اردت الفساد بين اثنين فليكن الطالع برجا منقلبا والقمر كذلك في برج منقلب والمريخ وزحل ناظران الى القمر وخاصة زحل ولتكن الساعة لزحل وهو في وسط السماء ويكون قويا وينظر الى النيرين واسقط النيرين بعضهما عن البعض الشرط الثالث ان كان عملك للاناث فليكن الطالع برجا انثى وان كان للذكور فبرج ذكر واما المسلط عليه فبالضد فان كان ذكرا جعل طالع العمل الموجب للتسليط عليه انثى وان كان انثى جعل الطالع ذكرا وايضا ان كان صاحب طالع المسلط ذكرا جعل طالع عمل التسليط عليه انثى وبالضد وذلك لان الشيء يقوى بالموافق ويضعف بالضد الشرط الرابع اجعل اعمال الحب في اول الشهر واعمال البغض في آخره واعمال عقد اللسان في وسط الشهر لان اول الشهر زايد فيناسب حصول زيادة الحب وآخر الشهر في النقصان فذلك يورث النقصان في الحب واما ابوذا الطيب البابلي فانه قلب الامر واتخذ صورتين على شكل المحب والمحبوب ووضعهما في زاويتي البيت على القطر وجعل ابتدا هذا العمل من منتصف الشهر ثم في كل يوم يقرب كل واحد منهما من الاخر لاجل ان النيرين يقرب كل واحد منهما من الاخر في هذه المدة حتى اذا تم الشهر فقد وصلت احدى الصورتين الى الاخرى على قياس وصول احد النيرين الى الاخر الشرط الخامس يعرف صاحب الطالع الشخص الذي يراد تهييجه فان كان ناريا فاعمل له عملا يتعلق بالنار وان كان هوائيا فعملا يتعلق بالهواء وعلى هذا القياس واعلم ان هذه الاعمال السحرية منها نارية مثل ان يكتب العزيمة على الحديد ثم يوضع في النار ومثل ان يجب الخمر العتيق والنفط الابيض والادوية الحارة في القمقمة ويوضع في النار ويقرأ عليه العزيمة ومنها هوائية مثل تطيير العصفور ومثل النفث في العقد ومنها مائية وهو مثل غسل الرجلين وصبها على باب من يراد تهييجه والله اعلم

الفصل الرابع في تحقيق الكلام في السحر المرتب على الصور اعلم ان تنكلوشا قد اكثر في كتابه من هذا النوع ولابد من تحقيق الكلام فيه تمت آخر ما وجد بخط المصنف رحمه الله تعالى وقد نقل هذا الكتاب من نسخة
منسوخة من خط المصنف

فخر الدين وهو محمد
وبحسب ما رسم الرئيس نسخته
وبهمة من راغب ارخته

لمصنف حاوي المعالي فايقه
بمداد ايد من عطاه سابقه
هذه مطالب للمعالي لايقه

سنة ١٢٥٥

هو حكيم من الحكماء له كتب في علم السحر
والنيرنجات وكتاب في خواص
درج الافلاك والكواكب
وما يتعلق بطوالعها
وتسخيراتها

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
عفي عنهما ١١٧٥